

**Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador**

**Departamento de Antropología, Historia y Humanidades**

**Convocatoria 2013-2016**

**Tesis para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes**

**El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668**

**Fabio Giovanni Locatelli**

**Asesor: Carlos Espinosa**

**Coasesor: Wietse de Boer**

**Lectores: Juan Cobo, Macarena Cordero, Simon Ditchfield y Mireya Salgado**

**Quito, julio de 2017**

## Tabla de contenidos

<b>Resumen</b> .....	VII
<b>Agradecimientos</b> .....	IX
<b>Introducción</b> .....	1
El sacramento de la confesión .....	1
La confesión entre 1570 y 1668.....	4
La diócesis de Quito.....	6
Confesión y sociedad colonial.....	9
Fuentes y método .....	11
Una herramienta de poder: el disciplinamiento social .....	19
La historia de la confesión en Europa, siglos XVI-XVII.....	24
La historia de la confesión en el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII.....	28
Estructura de la tesis.....	33
<b>Capítulo 1.</b> .....	36
<b>Los obispos Pedro de la Peña y López de Solís: la implementación del sacramento de la penitencia en la diócesis de Quito (1570-1596)</b> .....	36
1. Introducción.....	36
2. La confesión en el primer sínodo de Quito (1570) .....	38
3. Confesión y gobierno de la diócesis.....	44
4. Los casos reservados del obispo de Quito (1571).....	48
5. Exámenes y ciencia de los confesores.....	55
6. La prudencia y el secreto .....	62
7. La selección de confesores para la sociedad colonial .....	67
8. El obispo Luis López de Solís y el sínodo del año de 1594 .....	70
9. El sacramento de la penitencia en el sínodo del año de 1596.....	76
10. Conclusión .....	80
<b>Capítulo 2.</b> .....	83
<b>Conversiones en la sociedad colonial. Confesiones y estrategias misioneras (1570-1650)</b> .....	83
1. Introducción.....	83
2. El descuido de la confesión .....	85

3. Miedo y confesión.....	88
4. La confesión integral.....	94
5. El problema de la hechicería.....	104
6. La confesión y la erradicación de la hechicería.....	109
7. El problema del concubinato .....	115
8. Confesión y estrategias para extirpar el concubinato.....	118
9. Conclusiones.....	125
<b>Capítulo 3.</b> .....	128
<b>Las confesiones y la desobediencia de Mariana de Jesús (1618-1645)</b> .....	128
1. Introducción.....	128
2. Aspiraciones frustradas.....	133
3. El apostolado de la obediencia.....	144
4. Los límites de la obediencia .....	153
5. Conclusiones.....	166
<b>Capítulo 4.</b> .....	169
<b>Confesonarios y sollicitación en la diócesis de Quito: la disciplina del sacramento de la penitencia (1594-1668)</b> .....	169
1. Introducción.....	169
2. Origen y funciones del confesonario.....	172
3. Confesonario y confesión femenina.....	175
4. La difusión del confesonario.....	178
5. Abusos en el confesonario y el castigo de la Inquisición .....	181
6. ¿Un pecado o un delito? La ignorancia de los confesores.....	187
7. Conclusiones.....	194
<b>Capítulo 5.</b> .....	198
<b>La confesión en la periferia de la diócesis. Francisco de Figueroa en Maynas (1638-1661)</b> .....	198
1. Introducción.....	198
2. La pacificación de Maynas .....	202
3. La peste del año 1642: confesiones y malentendidos .....	209
4. La confesión por intérprete.....	215
5. La irreducibilidad de Maynas .....	220
6. Conclusiones.....	226

<b>Conclusión</b> .....	228
<b>Lista de referencias</b> .....	232
<b>Archivos consultados</b> .....	232
<b>Impresos</b> .....	234
<b>Fuentes primarias publicadas</b> .....	236
<b>Fuentes secundarias</b> .....	238



## **Ilustraciones**

Ilustración 1 "Plano del distrito y jurisdicción espiritual de el Obispado de Quito .....	8
Ilustración 2 Los mulatos de Esmeraldas .....	11
Ilustración 2.1 "Perspectiva del Bolcan de Tunguragua" .....	89
Ilustración 2.2 La muerte del justo.....	103
Ilustración 3.1 Mariana de Jesús. ....	165
Ilustración 5.1 Samuel Fritz, 1707, mapa de la region de Maynas o Marañon .....	202

## **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Fabio Giovanni Locatelli, autor de la tesis titulada “El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctorado en Historia de los Andes concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, julio de 2017



Fabio Giovanni Locatelli

## Resumen

El objetivo de este trabajo es estudiar las prácticas del sacramento de la confesión en la diócesis de Quito en el periodo 1570-1668. Este sacramento durante la primera edad moderna era una herramienta de poder, esto es, servía para cambiar creencias y comportamientos de los fieles. En el trabajo se demuestra que también en la diócesis de Quito la confesión fue usada para alcanzar estos objetivos.

En el primer capítulo se analiza cuál era la función del sacramento de la confesión en el plan pastoral de dos obispos de la segunda mitad del siglo XVI. Se demuestra que mediante el sacramento de la confesión se esperaba disciplinar a aquellos laicos determinantes para la conversión de la entera sociedad y sobre todo de los indios; pero el sacramento desempeñaba también otras funciones, sobre todo servía como rito de paso en la pastoral *in articulo mortis*. Finalmente, se demuestra que hacia fines del siglo XVI la confesión adquirió un papel protagonista en el plan pastoral del obispo López de Solís.

En el segundo capítulo se estudia cuándo, cómo y porqué los fieles se confesaban. No muchos fieles lo hacían en cuaresma, como imponía la Iglesia; pero todos se confesaban cuando tenían miedo. Los misioneros aprovechaban de las emociones de los fieles para acercarlos al sacramento y también para obtener confesiones completas. De esta manera, disponían las almas para la salvación, pero también obtenían las informaciones necesarias para elaborar estrategias pastorales y generar cambios sociales, es decir extirpar la hechicería e imponer el matrimonio.

Muchas fuentes expresan la preocupación de la Iglesia para la confesión de las mujeres, que es objeto del tercer capítulo. Este analiza las relaciones entre Mariana de Jesús y sus confesores. Se demuestra que no es suficiente explicar estas relaciones con el paradigma de la dominación. El estudio de las prácticas, demuestra que existía posibilidad de negociación, amistad y reciprocidad.

En el cuarto capítulo, se demuestra que la Iglesia buscaba disciplinar la confesión femenina mediante el confesonario y el delito de solicitud. El despliegue de estas dos herramientas atestiguan la difusión y aceptación de la confesión, sobre todo entre las mujeres.

El último capítulo estudia prácticas y problemas de la confesión en la región amazónica de Maynas. El padre jesuita Francisco de Figueroa, por su experiencia personal, atestigua los

límites de esa empresa misionera, que era muy difícil realizar por las diferencias culturales y lingüísticas, pero sobre todo porque las normas de la Iglesia no eran adecuadas para aquel espacio.

Finalmente, en la conclusión se destaca que la confesión fue una herramienta de poder para disciplinar la sociedad colonial. En las prácticas este proceso de disciplinamiento era obstaculizado; pero muchos fieles, de diversa condición étnica y social, deseaban y practicaban la confesión, porque satisfacía exigencias individuales y sociales.

## **Agradecimientos**

Quiero agradecer a Carlos Espinosa por acompañarme a lo largo de toda esta investigación.

A la FLACSO Ecuador, a la Casa de Velásquez y al Instituto Max Planck Institute para la Historia Legal Europea por haber estimulado y sostenido mis estudios.

A Wietse de Boer, por sus consejos y acompañamiento en el desarrollo del proyecto.

A Claudio Ferlan, por la cuidadosa lectura y los estimulantes consejos.

A las personas que con sus consejos han guiado la búsqueda, análisis e interpretación de las fuentes; y sobre todo a Norma Astudillo, Paolo Broggio, Jorge Moreno, el padre Francisco Piñas, Mercedes Prieto y Elisa Sevilla.

A Alicia Torres, por haberme brindado su amistad y apoyo.

## Introducción

El objetivo de este trabajo es estudiar las prácticas del sacramento de la confesión en la diócesis de Quito entre los años 1570 y 1668. Se ha escogido este sacramento porque durante los siglos XVI y XVII era una herramienta de poder: fue usado para la conquista de las almas, es decir la sujeción y conversión religiosa de individuos y sociedades, tanto en Europa como en América. La historia de las prácticas de la confesión es una manera para estudiar la cristianización del Nuevo Mundo, y permite conocer este proceso en un espacio muy poco estudiado, la diócesis de Quito<sup>1</sup>.

## El sacramento de la confesión

Cabe preguntarse qué era el sacramento de la confesión durante la época colonial<sup>2</sup>. El obispo Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687), quien gobernó la diócesis de Quito entre los años 1654 y 1687, en el “Itinerario para párrocos”, publicado en 1668, definió la confesión como el sacramento de la reconciliación que los cristianos debían practicar después de cometer pecados mortales; consistía en los actos del penitente y en la absolución del sacerdote. Era la *secunda tabla post naufragium*, esto es, era necesaria para obtener la salvación cuando los fieles cometían pecados mortales luego del bautismo. El penitente contrito (o solamente atrito), es decir adolorido, debía, después de realizar un examen de conciencia, acudir a un sacerdote para confesar los pecados cometidos. El confesor escuchaba los pecados y, si el penitente estaba de verdad arrepentido y con la intención de no volver a cometerlos, lo absolvía, pero también lo obligaba a la satisfacción, es decir a la realización de prácticas que apuntaban a restablecer el orden que con su comportamiento pecaminoso había alterado<sup>3</sup>.

La definición proporcionada por el obispo Alonso de la Peña no era original, sino el resultado de diversas concepciones y normas sobre el sacramento que se habían acumulado a lo largo de la historia de la Iglesia y que se encontraban resumidas en el “Itinerario para párrocos”.

---

1 Véase: Carlos Freile, “La historiografía de la Iglesia en el Ecuador en los últimos cincuenta años”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 197-209.

2 El nombre correcto del sacramento estudiado es penitencia; mientras el término confesión solamente describe una de las tres partes que, según la teología, componían el sacramento, la *confessio oris*. En este trabajo, se usa el término confesión para definir el sacramento, porque es la palabra con la cual era y es comúnmente conocido; además, el término penitencia puede ser confundido con la virtud y con la práctica penitencial.

3 Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios. Libros III-V*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996), 71-73. Sobre el obispo Alonso de la Peña Montenegro: Manuel Bandín, *El obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951).

Fuente importante de la obra eran las reflexiones sobre el sacramento realizadas por diversos autores de la escuela de Salamanca, que, a su vez, basaban sus especulaciones en la doctrina de la Iglesia, y sobre todo en las normas promulgadas por el Concilio de Trento<sup>4</sup>.

Durante el tridentino, celebrado entre los años 1545 y 1563, se trató del sacramento en diversas sesiones. En la sesión VI, dedicada a la doctrina de la justificación, se definió el valor teológico del sacramento<sup>5</sup>. En la sesión XIII se recordaba que antes de dar el sacramento de la eucaristía, los confesores debían examinar a los penitentes mediante el sacramento de la confesión para evitar que recibiesen la hostia estando en pecado mortal<sup>6</sup>. En la sesión XIV se trataron muchos elementos de la confesión: su necesidad, institución, sus frutos, la relación con el bautismo, sus partes (es decir la contrición, confesión, satisfacción), la figura del confesor y los casos reservados<sup>7</sup>. En la sesión XXIII se sujetaron a los confesores a la aprobación del obispo, quien podía seleccionarlos mediante un examen<sup>8</sup>. En la sesión XXIV se encargaban a los obispos de nombrar en todas las catedrales un canónigo penitenciario<sup>9</sup>. En la misma sesión, se ordenaba a los desposados tres días antes de contraer matrimonio debían confesar “con diligencia” sus pecados y recibir la eucaristía<sup>10</sup>. En la sesión XXV se determinó que el obispo debía asegurar que las monjas de los monasterios recibiesen por lo menos una vez al mes la confesión, y debía proporcionar un confesor extraordinario que dos o tres veces al año las confesase a todas<sup>11</sup>.

Algunas normas tridentinas eran la confirmación de otras promulgadas en el pasado. Los nueve capítulos doctrinales de la sesión XIV eran inspirados a la tradición y orientaciones antiguas. Los padres conciliares no acogieron las propuestas de los protestantes; ni siquiera

---

4 Sobre la teología de la confesión en la Escuela de Salamanca véase: Dionisio Borobio, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006); González Polvillo, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, (Huelva: Universidad de Huelva, 2010).

5 CT, s. VI, Decretum de justificatione; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 62-100. Para citar el Concilio de Trento se indica: la sigla CT (Concilio de Trento), s. (sesión), el título de la parte doctrinal o disciplinar, y c. (capítulo). También se indica en que página se encuentra en la edición del Concilio editada por López de Ayala: Ignacio López de Ayala, *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. trad. al idioma castellano por Lopez de Ayala, Don Ignacio Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564* (Madrid: Imprenta Real, 1785).

6 CT, s. XIII, Decretum de sanctissimo Eucharistiae Sacramento, Caput VII; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 167-168.

7 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput I-IX. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 191-216.

8 CT, s. XXIII, Decretum de reformatione, caput XV; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 379.

9 CT, s. XXIV, Decretum de reformatione, caput VIII; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 435-436.

10 CT, s. XXIV, Decretum de reformatione matrimonii, caput I; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 404.

11 CT, s. XXV, De regularibus, et monialibus, caput X; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 495.

consideraron los problemas concretos de la práctica de la confesión<sup>12</sup>.

Pero también destacaron algunos aspectos del sacramento y, de esta manera, lo caracterizaron de manera novedosa: enfatizaron el carácter judicial de la confesión y, por ende, lo transformaron en una herramienta de poder<sup>13</sup>. De hecho, según la sesión XIV del tridentino, durante la administración de la confesión el confesor actuaba como juez, en cuanto su poder de absolver al penitente era un acta judicial<sup>14</sup>.

Para que el confesor-juez pudiera emitir la sentencia adecuada, los penitentes debían confesar todos los pecados cometidos<sup>15</sup>. Se trata del modo de “confesarse bien” descrito por el obispo Alonso de la Peña. “Antiguamente”, como también “hasta hoy usan algunos viejos”, escribió el obispo en el “Itinerario para párrocos”, los fieles se confesaban repitiendo una fórmula de manera némonica, pero los “doctores modernos”, es decir los tratadistas de la primera edad moderna, rechazaban esta práctica. De la Peña reprochaba también otros modos de confesarse, como el caso de aquellos penitentes que se acusaban de haber cometido pecados en manera general o de cosas que no lo eran. La manera correcta de confesarse era la siguiente: el penitente debía hincarse a los pies del confesor, persignarse, darse golpes en el pecho y decir “peccavi, Domine, miserere mei” (en latín o español también). Enseguida, debía confesar los pecados “numerados con claridad en el examen, cada especie de por sí”<sup>16</sup>. De esta manera, el sacerdote se enteraba de las creencias, comportamientos e informaciones de los penitentes, que revisaba escrupulosamente y, eventualmente, corregía. La confesión era una herramienta de poder porque los sacerdotes obtenían las informaciones necesarias para generar, mediante adecuadas estrategias misioneras, cambios individuales y sociales<sup>17</sup>.

El modelo tridentino de la confesión se aplicó a la diócesis de Quito. Con la realización del II

---

12 Roberto Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna* (Bologna: Mulino, 2002), 307-308.

13 Wietse De Boer, *La conquista dell'anima: fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma* (Torino: Einaudi, 2004), 58-66; Adriano Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 1996), 271.

14 Véase: John Mahoney, *The making of moral theology: a study of the Roman Catholic tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 35; Paolo Prodi, *Una historia de la justicia: de la pluralidad de los fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho* (Buenos Aires: Katz, 2008), 262. Pietro Soave Polano (Paolo Sarpi), *Historia del Concilio Tridentino. Nella quale si scoprono tutti gl'artifici della Corte di Roma, per impedire che né la verità di dogmi si palesasse, né la riforma del Papato, & della Chiesa si trattasse* (Londra: Giovan Billio Regio Stampatore, 1619), 340.

15 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 202-207.

16 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 110-111.

17 Prospero, *Tribunali della coscienza...*, 468-469.



y III Concilios de Lima (válidos en Quito, porque era sede sufragánea del arzobispado de Lima) y de los sínodos celebrados en la diócesis en los años 1570, 1594 y 1596, las normas tridentinas sobre la confesión y la concepción del sacramento como herramienta de poder se trasladaron a la diócesis<sup>18</sup>.

El objetivo del presente trabajo es conocer el impacto de la confesión en la sociedad colonial y para satisfacer esta inquietud se propone una historia social y cultural de la confesión, esto es, se analizan normas y prácticas para entender cuáles eran las funciones y los significados que el sacramento adquirió desde la perspectiva de las personas, sacerdotes y penitentes, hombres y mujeres, indios y españoles, negros y mestizos, y todos los demás que vivían en la diócesis de Quito en el periodo 1570-1668.

### **La confesión entre 1570 y 1668**

La investigación empieza en 1570, porque en este año se realizó el primer sínodo de Quito. No se han encontrado informaciones sobre la historia de la confesión en los años anteriores, mientras en algunas sinodales de 1570 hay datos sobre el sacramento, su función y significado según los que participaron en aquella reunión. Cabe además destacar que este sínodo se celebró para aplicar las novedades tridentinas (y por lo tanto del modelo de confesión allí ideado) a la diócesis.

En seguida, con la imposición del tridentino, la llegada de los jesuitas y con la celebración del III Concilio de Lima en 1583 empezaba otro momento histórico, la segunda evangelización. La expresión se opone a aquella de primera evangelización, con la cual se define la primera fase de la cristianización del Nuevo Mundo realizada sobre todo por las órdenes mendicantes bajo una percepción milenarista de la actividad misionera y que se centraba en la administración masiva del sacramento del bautismo. En cambio, durante la segunda evangelización la Iglesia profundizó el proceso de conversión de los indios, primaron las actividades pastorales desarrolladas por los jesuitas, la extirpación de prácticas y creencias que se percibían como incompatibles con el cristianismo y la administración del sacramento

---

18 Sobre la difusión del tridentino afuera de Europa, véase: Simon Ditchfield, "Tridentine Catholicism". En *The Ashgate research companion to the counter-reformation*, ed. por Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven, 15-31. London / New York: Routledge, 2013; Simon Ditchfield, "Trent Revisited". En *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi* vol. 1, ed. por Guido dall'Olio, Adelisa Malena y Pierroberto Scaramella, 357-370. Pisa: Edizioni della Normale, 2011b.

de la confesión, que servía para profundizar el proceso de conversión<sup>19</sup>. En la misma época (desde la segunda mitad del siglo XVI y sobre todo en el siglo XVII) en Europa también la confesión adquirió un papel importante como herramienta de gobierno y conquista espirituales<sup>20</sup>.

Los documentos muestran que también en la diócesis de Quito entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII la confesión era un sacramento fundamental en el marco de la segunda evangelización y de la contrarreforma<sup>21</sup>. La difusión del confesonario, el mueble donde debía decentemente administrarse el sacramento, y la persecución del delito de solicitación, es decir el abuso de la confesión, expresan la necesidad de disciplinar la práctica por su importancia en el marco de la evangelización. En el mismo periodo, se realizaron actividades misioneras, de las cuales los jesuitas eran los principales protagonistas y cuyo eje era la administración de la confesión, para fortalecer la estructura parroquial, erradicar la hechicería e imponer el matrimonio. También se usaba para profundizar el proceso de conversión de los indios de la región de Maynas, quienes solamente habían recibido el bautismo e ignoraban muchas cosas del cristianismo o nunca antes habían escuchado hablar de la religión católica. En el mismo periodo, la confesión era para Mariana de Jesús una práctica cotidiana importantísima y necesaria. Todos estos elementos sugieren que en la época 1570-1668 en la diócesis de Quito la confesión fue una herramienta para realizar la segunda evangelización.

La investigación se cierra con la publicación en 1668 de uno de los mejores manuales misioneros publicados en el Nuevo Mundo, el “Itinerario para párrocos de indios” del obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro, porque la obra resume la experiencia de evangelización de la diócesis hasta la segunda mitad del siglo XVII. El texto ofrece informaciones sobre prácticas de la confesión, pero también definiciones y conceptos necesarios para entender el mundo legal, político y humano de la época 1570-1668. De hecho aunque el título de la obra sugiere que se centra en la conversión de los nativos, en realidad se

---

19 Sobre características y cambios de la primera a la segunda evangelización, véase: Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003). La propuesta de Estenssoro ha sido retomada y sintetizada por: Norma Durán, “De la evangelización de los mendicantes a la «Rectificación» jesuita de José de Acosta”. *En Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, ed. por Perla Chinchilla y Antonella Romano, 21-52 (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008).

20 Véanse De Boer, *La conquista dell'anima...*; Prosperì, *Tribunali della coscienza...*

21 Sobre el concepto de contrarreforma véase: Elena Bonora, *La controriforma* (Roma-Bari: Laterza, 2001); Mary Laven, “Encountering the Counter-Reformation”, *Renaissance Quarterly* 59, n.º 3 (2006): 706-720.

preocupa de la evangelización de todos los fieles (españoles, negros, etc.) que moraban en la diócesis, y para entenderlo es necesario recordar cómo funcionaba la sociedad del antiguo régimen, en donde la salvación solamente se podía alcanzar con la conversión del conjunto de la sociedad.

### **La diócesis de Quito**

Los documentos seleccionados para empezar y finalizar la investigación, el sínodo de 1570 organizado por el obispo Pedro de la Peña y el “Itinerario para párrocos”, procedían de la autoridad del obispo y se refieren a un espacio, el episcopado, que es el mismo que se adopta para realizar la investigación doctoral.

La diócesis de Quito fue fundada en el año 1545<sup>22</sup>. Su dimensión no correspondía al actual territorio de la República del Ecuador y también difería de aquello ocupado por la Real Audiencia de Quito, que fue fundada en 1563, y que en sus límites contenía dos diócesis, Quito y Popayán<sup>23</sup>. La ciudad de Quito era a la vez capital diocesana, desde la cual se controlaba y organizaba la actividad pastoral, y de la Real Audiencia. En las afueras, la diócesis incluía: las Gobernaciones de Yaguarsongo, Bracamoros, Quijos, Esmeraldas y el Repartimiento de Pasto; las ciudades de Quito, Guayaquil, Puerto Viejo, Pasto, Mocoa, Ecija, Cuenca, Zaruma, Loja, Zamora, Jaén, Piura, Baeza, Avila, Archidona, Valladolid, Cumbinamá (o Loyola), Santiago de las Montañas, Santa María de las Nieves y Sevilla de Oro (o Macas)<sup>24</sup>. Lo cual significa que la inmensa jurisdicción quiteña comprendía espacios de las regiones costera, andina y amazónica, poblados por un sinnúmero de poblaciones nativas, cada una con su propia cultura y lengua, realidad que, como es de imaginarse, desafiaba las capacidades de la joven Iglesia local.

Algunas relaciones, producidas por la curia diocesana, describen la estructura y características del episcopado. La más antigua es aquella del obispo Pedro de la Peña, realizada en el año 1572 y ofrece informaciones sintéticas sobre las características de las parroquias de la diócesis

---

22 Véase: Francisco Javier Hernaez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Tomo II, 2.<sup>a</sup> ed. (Vaduz: Kraus Reprint LTD, 1964), 242-244.

23 Véase: Federico González Suárez, *Historia general de la República del Ecuador*. Tomo III (Quito, Imprenta del Clero, 1892), 1-12; *Recopilación de documentos oficiales de la época colonial con un apéndice relativo a la independencia de Guayaquil y a las Batallas Pichincha-Junín-Ayacucho y Tarqui* (Guayaquil: Imprenta La Nación, 1979), 125-126.

24 Augusto Albuja Mateus, *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI* (Quito, Ediciones Abya – Yala, 1998), 39-40; José María Vargas, *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el patronato español* (Quito: Editorial Santo Domingo, 1962), 24-25.

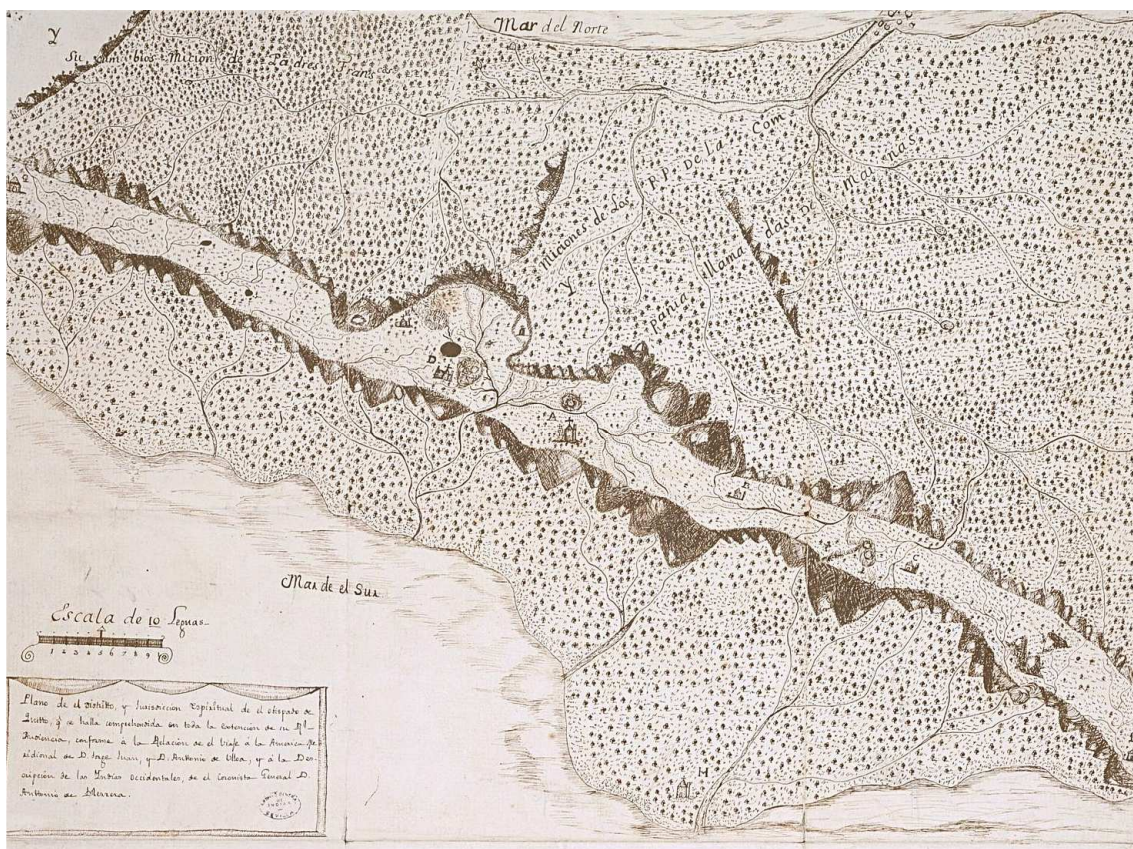
de Quito<sup>25</sup>. La relación de Lope de Atienza, maestrescuela, provisor y vicario y administrador general del obispado, redactada en 1583 proporciona datos sobre el estado y organización de la Iglesia local<sup>26</sup>. La relación más larga y completa es aquella que en 1650 redactó Diego Rodríguez Docampo, clérigo presbítero y secretario del Cabildo de la Catedral de Quito. Según resulta de estas fuentes, los regulares fueron los protagonistas de la expansión misionera pero también de la administración de los beneficios eclesiásticos, sobre todo de las doctrinas de indios. Con la llegada del obispo Pedro de la Peña, se intentó un proceso de fortalecimientos de las bases de la iglesia diocesana. Con el paso del tiempo, aumentaba la cantidad de beneficios, urbanos y rurales, y de iglesias en las principales ciudades como también en los pueblos menores. Las órdenes también fundaban sus propias casas en las ciudades de la diócesis, protagonizando de esta manera la actividad pastoral. A mediados del siglo XVII, como destaca Diego Rodríguez Docampo, en el obispado de Quito existían ciento y dos beneficios; más de seiscientos entre clérigos y religiosos los administraban; la mayoría de estos se encontraban en espacios extra-urbanos, distribuidos en las regiones de la Costa, de los Andes y de la Amazonía<sup>27</sup>.

---

25 Pedro de la Peña, “Relación sumaria de la que envió el obispo de Quito al Consejo...”. En *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Tomo I, ed. por Pilar Ponce Leiva, 164-187 (Quito: Abya – Yala, 1992).

26 Lope de Atienza, “Relación de la ciudad y obispado de San Francisco”, en *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Tomo I, ed. por Pilar Ponce Leiva, 458-475 (Quito: Abya – Yala, 1992).

27 Diego Rodríguez Docampo, “Descripción y Relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito”. En *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito. S. XVI-XIX. Tomo II*, ed. por Pilar Ponce Leiva, 207-322 (Quito: Abya – Yala, 1994). Sobre la organización y repartición parroquial en la diócesis de Quito: Vargas, *Historia de la Iglesia...*, 88-98.



**Ilustración 1** "Plano del distrito y jurisdicción espiritual de el Obispado de Quito que se halla comprendida en toda la extensión de su Real Audiencia, conforme á la Relación de el viage á la América Meridional de D. Jorge Juan y D. Antonio de Ulloa, y á la Descripción de las Yndias Occidentales, de le Cronista General D. Antonio de Herrera". La diócesis de Quito era inmensa y contenía tres espacios: el andino, donde se encontraba la capital diocesana y las otras principales ciudades; la parte de la costa y la más extensa, la parte amazónica. AGI, MP-PANAMA, 206.

El lector se preguntará ahora por qué se ha seleccionado este espacio. En cada ciudad, pueblo y rincón de la diócesis de Quito vivían hombres y mujeres de diversas condiciones sociales, étnicas y culturales, que recibían, practicaban y se apropiaban de la confesión de manera diferente. Siendo el objetivo de la investigación analizar el impacto del sacramento, es indispensable considerar los múltiples significados y funciones que adquiriría en los diferentes contextos sociales<sup>28</sup>.

28 Sobre la historiografía de la conversión de los indios del Perú véase: Gabriela Ramos, "Conversion of Indigenous People in the Peruvian Andes: Politics and Historical Understanding", *History Compass* 14, n.º 8 (Agosto 2016): 359–369.

## **Confesión y sociedad colonial**

Vale la pena entonces preguntarse cuáles eran las características de la sociedad colonial en la diócesis de Quito durante el periodo 1570-1668. Los documentos que se utilizan en esta investigación describen una realidad social muy heterogénea, donde grupos y personas, hombres y mujeres, diferían principalmente por etnia, clase social, lengua, cultura, nivel de integración en la Iglesia católica y en la jerarquía colonial.

Los dos principales grupos de la sociedad colonial eran el español (peninsulares y criollos) y el nativo. Solamente los primeros podían desempeñarse en los principales roles de mando colonial, por ejemplo como Presidentes de la Real Audiencia, la máxima autoridad administrativa y judicial en la región, o como obispos. Mientras los indios, quienes constituían el grupo dominante a nivel demográfico, ocupaban una posición subordinada, de hecho debían obligatoriamente trabajar y tributar para la Corona, en cambio de la protección y de la cristianización. La situación social de los dos grupos era regulada por un específico régimen legal, conocido por los historiadores como las dos repúblicas.

Pero esto no es suficiente para entender la sociedad colonial en todos sus matices, ya que en las mismas categorías sociales existían diferencias entre sus integrantes. Es cierto que los españoles ejercían roles de mando, pero no todos, algunos de ellos se desempeñaban en tareas ordinarias, a la par de los indios y personas de otras razas no consideradas blancas. A la misma manera, los indios no eran iguales entre sí, la mayoría eran “comunes”, pero había otros que se desempeñaban en roles de mando, como los “caciques” o “curacas”.

La categoría indios merece una reflexión a parte, por su importancia y complejidad. A veces historiadores y científicos sociales abusan del concepto de indio, porque generalizan, creen que las características de algunos indígenas son comunes a todos los demás, simplemente por ser indio. Esto sucede porque el concepto de indio es la construcción de una alteridad fabricada por el hombre occidental, quien, en búsqueda de defender su identidad y marcar fronteras de diferenciación, genera visiones distorsionadas de la realidad humana, discriminaciones o estereotipos. El lector debe saber que los documentos atestiguan la gran diversidad que existía entre los indios de la diócesis de Quito, en donde vivían muchas “naciones” o etnias, como los yumbos, los quijos y los cuarenta grupos étnicos de la región amazónica que diferían entre sí considerablemente en la cultura, lengua y nivel de integración a la realidad colonial.

Además, en la diócesis de Quito vivían otros grupos étnicos y raciales que se encontraban allí

como resultado de viajes, deportaciones y migraciones. Los negros sin duda son la principal expresión de la cara oscura de la modernidad europea, ya que en contra de su voluntad fueron deportados de África para tener un futuro como esclavos en las colonias españolas<sup>29</sup>. La colonización generó también nuevos grupos raciales y culturales, de hecho se convirtió en una ocasión de encuentros sexuales entre personas de diferente origen, así fue que se generaron nuevas étnias, como los mestizos, los mulatos, “zambahijos” entre otros. Estos grupos humanos también, a la misma manera de los españoles e indios, no eran homogéneos, ya que al interior de cada categoría étnica existían importantes diferencias de estatus, poder y condición jurídica. Por ejemplo entre los negros no todos eran esclavos, algunos eran hombres libres.

Esta breve descripción quizás no logra describir toda la complejidad de la sociedad colonial, pero si muestra que se caracterizaba por la supremacía blanca, la diversidad étnica y el mestizaje, entendido como principio de constante generación de nuevos grupos sociales. Los registros documentales analizados en esta tesis muestran que la Iglesia tenía que desplegar el sacramento de la confesión en semejante contexto.

---

29 Sobre los negros en el Ecuador colonial véanse: Kris Lane, *Quito 1599: city and colony in transition* (Albuquerque, México: University of New Mexico Press, 2002); Rocío Rueda Novoa, *Zambaje y autonomía: historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII* (Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015); Jean-Pierre Tardieu, *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) siglos XVI-XVIII* (Quito: Abya Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos / Cooperazione Internazionale, COOPI, 2006).





**Ilustración 2** Los mulatos de Esmeraldas. Museo de América, Madrid. Imagen realizada en el año 1599 por el pintor Andrés Sánchez Gallque. Representa a Francisco de la Arobe y sus dos hijos, Domingo y Pedro, caciques de Esmeraldas que se sometieron a la autoridad del Rey. Se trataba de descendientes de negros huidos de su destino de esclavitud y que por su poder y valentía militares se habían insertando en la jerarquía del poder colonial.

## Fuentes y método

Algún lector podría preguntarse cómo es posible estudiar la historia de un sacramento oral y secreto. Si bien existen fuentes para conocer la historia teológica y doctrinal de la confesión<sup>30</sup>, tenemos menos datos sobre las prácticas sociales del sacramento, porque el confesor no podía absolutamente comunicar las informaciones obtenidas durante su administración.

Es cierto que a veces el sigilo sacramental se rompía, es así que informaciones que un tiempo fueron secretas y orales han llegado hasta el día de hoy y están al servicio de los historiadores. Por ejemplo, durante el proceso realizado en el año 1594 para perseguir a los culpables del motín de las alcabalas, que se realizó en la Real Audiencia de Quito entre los años 1592-1593, un fray declaró en el tribunal informaciones que había escuchado bajo sigilo. En este caso, la ruptura del sigilo se justificaba porque las informaciones eran gravísimas, esto es, estaban vinculadas con el crimen de *laesae maiestatis*, como se explica en el primer capítulo del

30 Véase: Borobio, *El sacramento de la penitencia...*; González Polvillo, *Análisis y repertorio...*; Antonio González Polvillo, *El gobierno de los otros: confesión y control de la conciencia en la España moderna* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010). Sobre la confesión como fuente histórica: Alexander Murray, "Confession as a Historical Source in the Thirteenth Century". En *Conscience and authority in the medieval church*, editado por Alexander Murray, 49-86 (Oxford: Oxford University Press, 2015).



presente trabajo.

Textos como el “Itinerario para párrocos de indios” y la “Relación” de Francisco de Figueroa, que son fuentes importantes en esta tesis, contienen testimonios reales de confesores, cautos en no revelar las identidades de los penitentes, pero proclives en detallar informaciones que procedían de la experiencia en el confesonario<sup>31</sup>. No lo hacían por negligencia o falta de seriedad, sino para ofrecer a los lectores ejemplos virtuosos de la práctica misionera.

Sin embargo, las fuentes contienen solamente unas cuantas informaciones de este tipo, y la gran mayoría de datos sobre el sacramento se ha perdido, propiamente por su carácter oral y secreto. El historiador que desea estudiar la historia de esta práctica debe por lo tanto ser, a la vez, paciente, creativo y revisar un gran número de documentos.

La tarea es facilitada por la existencia de muchas fuentes normativas, que permiten entender qué era la confesión en la primera edad moderna en la diócesis de Quito. Me refiero en primer lugar a las normas tridentinas, válidas también en Quito, que fijaron el modelo moderno de la confesión. Otras normas regulaban la práctica del sacramento en la Iglesia local, aquellas promulgadas por los concilios limenses, el II y el III, porque la diócesis de Quito era sede sufragánea del arzobispado peruano y por lo tanto aplicaba sus leyes<sup>32</sup>. A nivel diocesano, cabe señalar las normas sobre la confesión elaboradas durante los sínodos de Quito de los años 1570, 1594 y 1596, los únicos tres que fueron celebrados en la época colonial<sup>33</sup>. Otra fuente normativa es el “Itinerario para párrocos de indios”, que a mediados del siglo XVII cumplía la misma función que en siglo anterior cumplieron los sínodos, en una época en que ya no se celebraban estas reuniones<sup>34</sup>.

Cabe destacar que estos documentos no proporcionan solamente informaciones teóricas,

---

31 Jodi Bilinkoff, *Related lives. Confessors and their female penitents 1450-1750* (Ithaca & New York: Cornell University Press, 2005), x.

32 En este trabajo se usa la edición: Rubén Vargas, *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I (Lima: Tipografía Peruana, 1951). Se cita indicando: I o II o III y en lugar de la expresión “concilio de Lima” se usa la expresión CL, seguida del capítulo y constitución. En la parte posterior, se indica la página en que se encuentra la norma citada en el texto de Vargas.

33 Para realizar este trabajo se usa la edición: José María Vargas, “El primer sínodo de Quito”, *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica* 3-4 (1978): 5-68. Del II y III de los sínodos de Quito se usa la siguiente edición: Jorge Villalba, “Los sínodos quiteños del obispo Luis López de Solís: 1594 y 1596”, *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica* 3-4: 69-198 (1978).

34 Para realizar este trabajo se usa la edición: Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios. Libros I-II* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995); Peña Montenegro, *Itinerario... Libros III-V*.

porque la promulgación y/o publicación de las normas era funcional a solucionar problemas pastorales. Esto es evidente en la estructura de las constituciones sinodales y de las secciones del “Itinerario para párrocos de indios”, que en la primera parte denuncia un problema, luego impone la norma destinada a solucionarlo. Por lo tanto las normas locales no solamente hablan de la teoría de la confesión, sino también de las prácticas locales y abusos del sacramento.

En otra etapa de la investigación he buscado informaciones sobre la práctica de la confesión en los archivos locales. He revisado documentos en el Archivo Arzobispal de Quito, en el Archivo Nacional de Historia, en el Archivo Metropolitano de Historia, en el Archivo del Hospital de San Juan de Dios y en el Archivo de la parroquia del Sagrario.

En el Archivo Arzobispal de Quito, he explorado todas las secciones que conservan documentos de la época colonial, como Gobierno Eclesiástico, Órdenes sagradas, Juicios civiles, Hospitales, Capellanías, Cofradías, Obras pías, Censos entre otras. En este archivo hay documentos del siglo XVIII sobre la confesión y sobre la apropiación del sacramento por parte de indios y otros fieles, pero ningún papel proporciona informaciones sobre el sacramento en el periodo 1570-1668<sup>35</sup>. A pesar de haber realizado una extensa y larga investigación, en la tesis solamente en dos ocasiones se menciona documentación procedente de este archivo: una copia del sínodo de Quito, aun desligada de otros papeles que permitan conocer más del proceso de realización del mismo; y libros parroquiales de fines del siglo XVIII y primeros años del XIX<sup>36</sup>. Es importante destacar que este archivo fue objeto de robos y un incendio que afectó el patrimonio documental<sup>37</sup>.

En el Archivo Nacional de Historia de Quito he revisado las series Censos y capellanías, Hospitales, Religiosos y Tierras del Fondo Corte Suprema; en la sección General del fondo Real Audiencia de Quito he visto las series Oficios y Criminales; y las secciones Protocolos y

---

35 Para el siglo XVIII existen documentos que permiten estudiar la práctica de la confesión desde la perspectiva de los fieles. Por ejemplo, en el 1760 la comunidad de Cumbal denunció al párroco por cometer abusos de diferente tipo, algunos de los cuales en contra del sacramento de la confesión: AAQ, Sección Gobierno Eclesiástico, Caja 9. Otros documentos también muestran interesantes perspectivas sobre la historia de la confesión, como el “manifiesto” redactado por los franciscanos en el año 1719 en contra de la prerrogativa del obispo de examinar a los confesores: AAQ, sección Civiles. Además, en el Archivo se conservan licencias para confesar otorgadas por la curia diocesana en el siglo XVIII: AAQ, sección Gobierno Eclesiástico, Cajas 4 y 10.

36 AAQ, sección Gobierno eclesiástico, cajas 2, 17, 18 y 19.

37 Sobre las pérdidas del Archivo Arzobispal de Quito, véase: Segundo Moreno, “La colección Documental Bernardo Mendel y su importancia en la historiografía ecuatoriana”, *Suplemento de anuario de estudios americanos* XLVI, n.º 1 (1989): 35-50. Y Pedro Porras, “Manuscritos ecuatorianos en la Biblioteca Lilly de la Universidad de Indiana”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia* LIV (enero-junio 1971): 171-173.

Juicios. Durante la investigación, se ha encontrado documentación interesante para estudiar la historia de la Iglesia, pero solamente un documento en la mencionada serie Criminales hace directamente referencia a la práctica de la confesión<sup>38</sup>.

En el Fondo Jijón y Caamaño del Archivo del Ministerio de Cultura y Patrimonio, en la ciudad de Quito, he encontrado mucha documentación de gran interés para estudiar la historia del cristianismo colonial. Un documento raro en su género, el Libro de Órdenes, de la casa jesuita de la ciudad andina de Latacunga, proporciona muchas informaciones sobre prácticas de la confesión y conflictos que se daban adentro de la Compañía<sup>39</sup>. El archivo también conserva otros documentos para estudiar la historia de la confesión<sup>40</sup>.

No pude acceder al archivo jesuita de Quito, pero su archivero me concedió las transcripciones y copias virtuales de las cartas anuales producidas por los padres que trabajaron en el territorio del Ecuador colonial en el periodo 1587-1660<sup>41</sup>. En seguida, durante una visita en Roma pude visitar el Archivum Historicum Societatis Iesu en donde revisé las copias virtuales de todos los documentos del archivo quiteño, sin embargo no contienen informaciones sobre la confesión diferentes de aquellas mencionadas en la tesis<sup>42</sup>.

Lamentablemente, tampoco pude acceder a los archivos locales de las órdenes religiosas. A pesar de mi insistencia y de los trámites realizados, agustinos, dominicos y franciscanos, entre otros, no me permitieron el acceso a los fondos.

Esperaba también encontrar documentos en archivos parroquiales urbanos y rurales. Sin embargo, se trata de archivos de muy difícil acceso, por temor al robo o también porque contienen documentos de relevancia política. Solamente tuve la suerte de acceder al Archivo de la parroquia del Sagrario y según un catálogo a mi disposición allí se conservaban documentos coloniales sobre la confesión. Cuando visité el Archivo descubrí que aquellos documentos han desaparecido y para la época estudiada solamente quedan libros de bautismo,

---

38 ANH, Fondo Real Audiencia de Quito, sección General, serie Criminales, expediente 2. Este documento no se ha usado en la tesis porque proporciona una referencia breve y superficial a la práctica de la confesión.

39 “Libro de Órdenes de provinciales”, Latacunga, 1609-1766, AMCP, fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01047.

40 Véase por ejemplo el manuscrito sobre la vida de Juana de Jesús, AMCP, fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01129.

41 Francisco Piñas Rubio, *Cartas Annuas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito de 1587 a 1660* (Quito: Compañía de Jesús, 2008a. CDROM).

42 Sobre los documentos coloniales de los jesuitas de Quito véase: Oswaldo Romero, “El índice del archivo de la antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús”, *Boletín del archivo nacional de historia*, 12 (1963): 60-110; 13 (1964): 107-111; 14-15 (1965) 180-191.

matrimonio y entierros, que no contienen informaciones sobre la confesión. Lo mismo se puede decir para los fondos digitalizados en el sitio Family Search, que contiene muchos registros parroquiales desde mediados del siglo XVI sobre el bautismo, matrimonio y entierro, pero no hay informaciones sobre la confesión.

El Archivo Metropolitano de Historia no conserva documentos de la época colonial, a excepción de los libros de Cabildo de la Ciudad de Quito, que, por razones de conservación, solamente se pueden consultar en formato impreso. También contamos con los libros de Cabildo de Quito, Guayaquil y Loja<sup>43</sup>, que contienen informaciones sobre prácticas religiosas, pero solamente hay una referencia a la confesión, en un documento que cito en el capítulo dos de la tesis.

Después de haber consultado la literatura sobre la historia andina y de haber conversado con algunos expertos, descubrí que los testamentos hubieran podido ofrecer informaciones sobre las prácticas sociales de la confesión<sup>44</sup>. He revisado testamentos del Archivo del Centro Cultural Ibarra (que es el mismo visitado y ampliamente citado por Rappaport y Cummins), y, en Quito, en los archivos Arzobispal, Nacional de Historia y del Ministerio de Cultura y Patrimonio. En algunos documentos aparecen frailes que se desempeñan como albaceas y testigos y algunas fórmulas empleadas recuerdan la administración de la confesión, como es notorio entre los autores que han estudiado este tipo de fuente tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo, pero solamente un testamento atestigua la directa participación del confesor en la redacción o elaboración del mismo<sup>45</sup>. A parte esta información, los testamentos revisados no proporcionan mayores datos sobre la confesión indígena, sobre todo si se considera que solamente pocos indios acaudalados redactaban sus voluntades, y por lo tanto no son fuentes representativas para estudiar los comportamientos de los indios comunes y de la sociedad en general.

Otros documentos clave para estudiar la historia del cristianismo colonial son las visitas

---

43 *Actas del Cabildo Colonial de San Francisco de Quito de 1658 a 1663*, transcripción de Judith Paredes Zarama y revisión de Diego Chiriboga Murgueitio (Quito: Gráficas Barzola, 1993); *Actas del cabildo colonial de Guayaquil* (Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, 1975); *Actas del Cabildo colonial de la ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja 1547-1812* (Quito: Archivo Municipal de Historia, 1995).

44 Joanne Rappaport, Joanne y Tom Cummins, *Beyond the lettered city: indigenous literacies in the Andes* (Durham - Londres: Duke University Press, 2012).

45 El testamento, que se conserva en el Archivo Nacional de Historia, fue analizado y transcrito por la historiadora Sevilla: Carmen Sevilla, *Vida y muerte en Quito: raíces del sujeto moderno en la colonia temprana* (Quito: Abya Yala - Agencia Española de Cooperación - Departamento de Ciencias Históricas - PUCE, 2002), 189.

diocesanas. Para la época estudiada no se han encontrado visitas pastorales, sino más bien relaciones, sobre el estado eclesiástico del episcopado, producidas en el ámbito de la curia diocesana y que no contienen informaciones sobre la administración de la confesión<sup>46</sup>.

En el Archivo Nacional de Historia de Quito y en el Fondo Jijón y Caamaño del Ministerio de Cultura y Patrimonio he encontrado papeles sobre la actividad de algunas cofradías y resulta que estas organizaciones servían, principalmente, para proporcionar a los cofrades servicios fúnebres. Cabe destacar que muchos documentos se han perdido y aquellos que tenemos hoy refieren principalmente de las actividades administrativas y económicas de las asociaciones<sup>47</sup>. No he encontrado informaciones sobre la confesión, a excepción de un documento que contiene registros de un visitador que otorgaba indulgencias a los cofrades. Se trata del testimonio de una práctica burocrática que no proporcionaba mayores informaciones sobre la práctica de la confesión<sup>48</sup>.

También he buscado fuentes visuales sobre la confesión, para la época mencionada contamos solamente con un cuadro que habla del sacramento. Se trata de una imagen sobre la confesión realizada por Miguel de Santiago y que según Carmen Fernández Salvador, servía, en el siglo XVII, para la formación de los futuros confesores<sup>49</sup>. Lamentablemente no contiene símbolos que permiten resaltar especificidades y prácticas locales de la confesión.

Algunos estudios han relevado que en el Perú colonial se usaron quipus para la confesión, sin embargo resulta que en la diócesis de Quito no se usaban en ámbito religioso, sino en los obrajes.

Otro objeto relacionado a la práctica de la confesión es el confesonario, que fue adoptado en la diócesis de Quito por los menos desde el siglo XVII. A fines de la época colonial, se encontraba en muchas iglesias de la diócesis, y se usaba inclusive en los rincones aislados de la Amazonía. Su difusión es un testimonio importante de las prácticas sociales, como se muestra en el capítulo cuarto.

---

46 Se trata principalmente de las relaciones ya mencionadas: Lope de Atienza, “Relación de la ciudad y obispado de San Francisco”...; Pedro de la Peña, “Relación sumaria...”; Rodríguez Docampo, “Descripción y Relación...”.

47 Véase: AMCP, fondo Jijón y Caamaño, 00017; AMCP, ADQ.14.11.1; ANH, fondo Corte Suprema, sección religiosos, caja 1.

48 AMCP, fondo Jijón y Caamaño.

49 Carmen Fernández-Salvador, “Imágenes y el arte de la memoria en Quito y Bogotá: una estrategia franciscana para la formación de predicadores y confesores”, En *Arte quiteño más allá de Quito: memorias del seminario internacional*, ed. por Alfonso Ortiz y Adriana Pacheco, 65-77. (Quito: FONSA, 2010).

A lo largo de los últimos cuatro siglos se han producido y publicado fuentes impresas de gran calidad y muy ricas de informaciones sobre las prácticas de la confesión en la diócesis de Quito. Las cartas anuales de la Compañía, la “Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús” del padre Pedro de Mercado, los documentos sobre Mariana de Jesús y la “Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas” del misionero Francisco de Figueroa son ricas fuentes ampliamente usadas para realizar este trabajo<sup>50</sup>.

Los archivos españoles conservan documentos muy importantes para estudiar la práctica local de la confesión, me refiero a los fondos con documentación sobre la actividad de la Real Audiencia y curia de Quito, como cartas de obispos, vicarios, órdenes religiosas al rey o al virrey en relación a asuntos eclesiásticos, entre otros papeles del Archivo General de Indias.

Los documentos producidos por el Tribunal de la Inquisición de Lima (cuya jurisdicción se extendía al Ecuador colonial) y que están hoy conservados en la sección Inquisición del Archivo Histórico Nacional contienen informaciones importantes sobre las prácticas sociales de la confesión que se ha aprovechado en el capítulo cuarto.

La búsqueda de documentos en la ciudad de Roma ha dado resultados parciales, de hecho en el Archivo De Propaganda Fide existen pocos documentos procedentes desde el Ecuador colonial, sin referencias a la administración de la confesión. En cambio, en el ARSI, como se ha mencionado antes, fue posible revisar las copias virtuales de los documentos del archivo jesuita de Quito y otros materiales que confirman el contenido de las cartas anuales.

Gracias a esta extensa búsqueda de documentos, pude encontrar, desparramados en diversos archivos o reproducidos en publicaciones coloniales, materiales valiosos y no trabajados antes: como los casos reservados del obispo Pedro de la Peña, el libro de órdenes de jesuitas

---

50 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*; Pedro de Mercado, *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Tomos I-IV (Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957); Para analizar las prácticas de la confesión de Mariana de Jesús se investigan las siguientes fuentes: el sermón pronunciado por el confesor Rojas en honor de la joven: Alonso de Rojas, *Sermón que predicó el M.R.P. Alonso de Roxas, Cathedrático, que fue de theología, y oy Prefecto de los estudios del Collegio de la Compañía de Iesus en Quito, a las honras de Mariana de Iesus, Virgen Illustre en virtudes, y Santidad* (Lima: Por Pedro de Cabrera, 1646); los testimonios producidos durante el proceso informativo realizado en los años 1670: Julio María Matovelle, *Documentos para la historia de la beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*, (Quito: Imprenta del clero, 1902); la mejor biografía colonial sobre Mariana: Jacinto Morán de Butrón, *La Azucena de Quito, que brotó en el florido campo de la Iglesia, en las Indias Occidentales de los Reinos del Perú, y cultivó con los esmeros de su enseñanza la Compañía de Jesús; la Venerable Virgen Mariana de Jesús Paredes y Flores, Admirable en Virtudes, Profecias y Milagros* (Madrid: Imprenta de Don Gabriel del Barrio, 1724); Figueroa, *Relación...*

de Latacunga y algunos documentos inquisitoriales entre otros.

Para el análisis de las informaciones, he aplicado métodos micro y macro; la documentación legal se ha usado principalmente para reconstruir el marco institucional en el cual operó la Iglesia, pero no solamente ya que, como se ha dicho, las normas también hablan de prácticas sociales. Otros documentos, me han proporcionado de manera más directa y explícita informaciones sobre el despliegue de la confesión en la vida cotidiana. En cada capítulo he usado una metodología diferente para analizar y estudiar la práctica de la confesión, teniendo en consideración las características de los documentos.

Uno de los principales desafíos fue tratar de la manera más adecuada aquellas fuentes que presentan un importante nivel de retórica y que por lo tanto requieren un cuidadoso proceso de análisis, como algunas fuentes jesuitas. Como es sabido, en muchos casos los jesuitas escribían no en honor de la verdad, sino para resaltar o inclusive exaltar los éxitos misioneros de la Compañía frente al público de lectores, constituido por los superiores de Roma y jóvenes que buscaban lecturas para entusiasmarse con la actividad misionera. Dada la escasez de informaciones sobre las prácticas de la confesión, tuve que confiar en las fuentes jesuitas, ya que con una lectura muy escéptica, no hubiera podido afirmar mucho sobre el impacto social de la confesión, la tesis se hubiera convertido en un estudio de las fuentes normativas.

No todo el contenido de las fuentes jesuitas es pura retórica, las cartas anuales por ejemplo tratan del éxito de la confesión en las ciudades y es creíble ya que en los espacios urbanos los padres contaban con las herramientas adecuadas para hacerlo: iglesias y sacerdotes abundan en ciudades como Quito, se supone que allí el proceso de evangelización era fácilmente exitoso. De hecho, otras fuentes, producidas también en el ámbito jesuita, atestiguan los límites de la actividad misionera y de la implementación de la confesión en contextos extraurbanos, como en la Amazonía, en donde la estructura de la Iglesia colonial era muy débil o del todo ausente.

En cada capítulo he adoptado una metodología diferenciada para analizar las palabras de los jesuitas. En el capítulo dos he contrastado las fuentes jesuitas con fuentes normativas locales, como los sínodos de Quito y el “Itinerario par párrocos de indios”, porque, como ya se ha mencionado, las normas se promulgaban para corregir situaciones de abuso y por ende ofrecen otra perspectiva sobre la práctica de la confesión que permite descifrar y entender la

narrativa usada por los autores de la Compañía. Además, he contrastado las fuentes jesuitas con los resultados de la literatura secundaria y otras fuentes, cuando eran disponibles. También he considerado la autoría, es decir la perspectiva de los redactores de los documentos, detrás de la retórica se esconde la lucha que la Iglesia estaba realizando en contra de las autoridades religiosas indígenas y el ansia para implementar la confesión integral, necesaria para gobernar las conciencias.

En el tercer capítulo, para analizar las hagiografías sobre Mariana de Jesús he adoptado el método propuesto por la autora Jody Bilinkoff, según la cual, el género de las vidas ejemplares en realidad contiene elementos de verdad histórica, y no solamente datos fantásticos. De especial manera, la autora sugiere fijarse en las relaciones humanas entre confesores y penitentes<sup>51</sup>. También he confrontado el contenido de las hagiografías con los testimonios del proceso diocesano realizado para la beatificación de la santa<sup>52</sup>. De esta manera he logrado descubrir, detrás de las retóricas de los autores de las fuentes, los conflictos, las negociaciones y las desobediencias que caracterizaron la breve existencia de Mariana de Jesús.

En el quinto y último capítulo, la lectura detenida de la relación misionera de Francisco Figueroa ha permitido encontrar en las palabras del autor los fracasos de la evangelización, los límites de la comunicación intercultural, los problemas internos de la Compañía de Jesús y de su actividad en la región amazónica de Maynas.

En fin, detrás de la retórica de las fuentes, se esconden informaciones para estudiar prácticas, límites y problemas de la confesión.

### **Una herramienta de poder: el disciplinamiento social**

El objetivo de la tesis es averiguar el impacto de la confesión en la diócesis de Quito en el periodo 1570-1668. El sacramento durante la primera edad moderna era una herramienta de poder que servía para el disciplinamiento social, concepto que será utilizado para desarrollar esta investigación doctoral.

Con disciplinamiento social se entiende la actividad de control de los comportamientos sociales ejercitada por una confesión religiosa para evangelizar la sociedad de manera

---

51 Jodi Bilinkoff, *Related lives. Confessors and their female penitents 1450-1750* (Ithaca & New York: Cornell University Press, 2005).

52 Matovelle, *Documentos...*



radical<sup>53</sup>. Fue acuñado en 1969 por Gerhard Oestreich, quien retomó la idea weberiana de disciplina para crear la definición de disciplinamiento social como alternativa al concepto de absolutismo. Según el autor, disciplinamiento social definía el proceso de contención de los conflictos confesionales que tuvieron lugar en Europa entre los siglos XVI y XVII mediante el despliegue de la fuerza militar, de la burocracia y la construcción de un Estado fuerte<sup>54</sup>. Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling reelaboraron el concepto de Oestreich y destacaron el papel de la religión en el ámbito del mismo, hasta que en los años 1980 el paradigma del disciplinamiento social llegó a converger con aquello de la confesionalización<sup>55</sup>.

Una de las definiciones más logradas del concepto es el resultado de una publicación del año 1994, editada por Paolo Prodi: durante la primera edad moderna el disciplinamiento social se expresaba en las dimensiones políticas, culturales, sociales y humanas de la actividad de control, por parte de las varias confesiones, de los comportamientos sociales para actuar una radical evangelización de la sociedad<sup>56</sup>.

Cabe preguntarse acerca de la posibilidad de aplicar el concepto de disciplinamiento social para el análisis de la historia latinoamericana de los siglos XVI y XVII, porque fue acuñado para describir procesos histórico-sociales que se realizaron en el contexto europeo de la primera edad moderna y, por lo tanto, algunos lectores pueden manifestar que no puede abarcar las complejidades de la historia del Nuevo Mundo.

En defensa de la utilidad del concepto de disciplinamiento social, vale la pena citar una entrevista de Silvia Rivera Cusicanqui, según la cual es necesario ser irreverentes con la teoría. La socióloga boliviana afirma que las reflexiones teóricas producidas por intelectuales occidentales llegan en retraso a América Latina, pero mientras en las universidades europeas

---

53 Federico Palomo, “«Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 119-136.

54 Gerhard Oestreich, *Strukturprobleme der fruhen Neuzeit : Ausgewahlte Aufsätze* (Berlin: Duncker & Humblot, 1980). Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico”. En *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, ed. por Paolo Prodi, 101-123. (Bologna: Il Mulino, 1994), 102-107.

55 John W. O’Malley, *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Londres / Cambridge: Harvard University Press, 2000), 114. Reinhard, “Disciplinamento sociale...”, 108. El concepto de “Konfessionsbildung”, que fue acuñado entre los años 1958 y 1965 por Ernst Walter Zeeden, definía el proceso de construcción de Iglesias confesionales modernas que tuvo lugar en el mundo católico y protestante a mediados del siglo XVI. Reinhard, “Disciplinamento sociale...”, 108-110.

56 Paolo Prodi (editor), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1994). Federico Palomo, “«Disciplina christiana»...”, 102-123.

se leen sobre todo a los autores nacionales, en los ateneos americanos existe una mayor abertura, ya que se lee de todo y se aplican teorías foráneas para descifrar la realidad histórica según las emergencias sociales del momento<sup>57</sup>.

¿Por qué tipo de emergencia social es útil e interesante reflexionar sobre la confesión como herramienta de disciplinamiento social? Es, principalmente, la realidad ecuatoriana contemporánea, marcada por la desigualdad, la fragmentación y la exclusión de grupos sociales. Para entenderla es necesario remontar al pasado, reflexionar sobre la colonización y el papel jugado por la religión.

La historia de la Iglesia católica proporciona una perspectiva privilegiada para realizar este análisis, porque la religión era una herramienta de control social, cuya tarea era facilitada por el compromiso de la institución con la evangelización de los indios.

La confesión era el dispositivo más adecuado para realizar la conquista de las almas, y por lo tanto la historia de este sacramento proporciona una perspectiva ideal para comprender pero también para repensar el proceso de colonización en toda su complejidad.

Hoy algunos historiadores proponen interpretaciones historiográficas matizadas, niegan o revisan la dominación y la herencia coloniales. Esto es el resultado de una válida actitud conciliadora que busca dejar al lado interpretaciones radicales, que, por su trascendencia política, han hecho tanto daño a las sociedades latinoamericanas de las últimas décadas, véase por ejemplo la drámatica experiencia de Sendero Luminoso. Es por este motivo que algunos historiadores aborrecen los términos “colonial”, la categoría “época colonial” y prefieren otros, como “virreinal”<sup>58</sup>.

Es correcto rechazar los radicalismos, propiamente por su peligroso impacto socio-político, pero eso no se puede hacer a costa de la verdad histórica, por lo tanto no se puede subestimar la experiencia de la colonización, a condición de hacerlo considerando la complejidad de la historia y de su principal protagonista, el ser humano.

En este sentido, vale la pena mencionar una nueva manera de pensar al disciplinamiento

---

57 Silvia Rivera, “Contra el colonialismo interno”, <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>

58 Annick Lempérière, “El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista”. En *La sociedad monárquica en la América hispánica*, ed. por Carillo Magali e Isidro Vanegas: 7-42. (Bogotá: Ediciones Plural, 2009).

social propuesta principalmente por Reinhard y Prodi, más allá de su antiguo carácter “top-down”, porque se trataba de un proceso no solamente impuesto desde la autoridad, la Iglesia o el Estado, sino generado del intercambio entre instituciones y fieles, porque así lo demuestran los mismos comportamientos sociales<sup>59</sup>.

Varios estudios han criticado la tradicional visión de los indios como sujetos pasivos de la cristianización, y han propuesto que hubo procesos de apropiación de los sacramentos y de conversión sincera a la nueva religión. Se trata de una perspectiva muy importante porque permite trascender el binomio colonización y resistencia, y muestra la existencia de intercambios complejos y apropiaciones autóctonas. Seguramente el principal representante de esta tendencia historiográfica para el área andina es Juan Carlos Estenssoro<sup>60</sup>.

En el Ecuador colonial durante los siglos XVI y XVII, a diferencia del Perú (como ha destacado Estenssoro), no existieron casos de apropiación indígena de la confesión, sino más bien, como se describe en el segundo capítulo, presuntas copias de la misma, pero realizadas desde afuera de la ortodoxia católica. El escenario cambia para el siglo XVIII, cuando algunos grupos de indios manifestaban altos niveles de integración a la religión cristiana y, como nunca antes, familiaridad con el sacramento, como demuestran algunos documentos; es el caso de algunos registros del Archivo Arzobispal de Quito y otro que he usado para realizar un escrito que está en prensa.

Pero si en el presente trabajo se consideran las tácticas y resistencias, en el sentido de Michel de Certeau, empleadas por la Iglesia y por los sujetos sociales débiles, indios y otros, para, respectivamente, imponer y resistir a la confesión y al disciplinamiento social<sup>61</sup>.

Esta tesis no se limita al estudio de la evangelización de los indios, sino que se extiende a todos los grupos humanos, siendo el principal objetivo averiguar cómo la confesión, con su intrínseco carácter disciplinador, impactó en la sociedad colonial.

Esta pregunta nace de la interesante perspectiva de análisis configurada por algunos estudios, eventos e institutos desde los años 2000 y que apunta a investigar la globalización de los

---

59 Prodi, Paolo. *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa* (Brescia: Morcelliana, 2010), 125-168. Reinhard, “Disciplinamento sociale...”, 118-123.

60 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, 19-28.

61 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, (México, D.F.: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente - Universidad Iberoamericana, 1996).

sacramentos y la circulación de modelos normativos europeos en territorios extraeuropeos<sup>62</sup>. Se trata de realizar una historia del cristianismo en América Latina en un marco, a la vez, local y global, o, más bien, universal, ya que la Iglesia católica era y es καθολικός. Esta perspectiva global o universal no afecta el análisis de la realidad local, sino que, al contrario, permite comprenderla de manera sofisticada, ya que la actividad de la Iglesia era practicada en un marco legal, teológico y organizativo de carácter universal.

Algunos expertos han rescatado la utilidad de estudiar la Iglesia latinoamericana en el contexto más amplio del cristianismo de la primera edad moderna, como lo ha hecho Ronnie Po-Chia en su afortunado estudio sobre la renovación católica en perspectiva global<sup>63</sup>.

Sendos estudios llevados a cabo por famosos americanistas han resaltado la necesidad de trascender el marco nacional, lo cual significa considerar las relaciones entre lo local y espacios más amplios, como el regional y atlántico, y analizar los fenómenos desde una perspectiva global, policéntrica y conectada. En este sentido, cabe mencionar las propuestas de historiadores como Jorge Cañizares, Serge Gruzinski, Alejandra Osorio, Anthony Pagden, entre otros, quienes invitan a la comunidad académica a pensar a las realidades históricas desde la visión de los “entangled empires”.

Con esta perspectiva global, es posible repensar el concepto de disciplinamiento social más allá de Europa. Es el intento de un conjunto de estudios publicados en 2014 que buscan retomar el legado de Prodi y aplicarlo a la América Hispana, o, más bien, a Chile colonial<sup>64</sup>. Entre las diversas contribuciones, Macarena Cordero señaló, en relación al siglo XVIII, los límites del disciplinamiento social en Chile: “la implementación de este ideario europeo y tendiente a realizar un control social vasto, y así condicionar a la sociedad para ingresar a los nuevos paradigmas modernos, no pudo ser igual para el territorio imperial español, e incluso se diferenció en las diversas zonas que lo componían, al punto que para el caso chileno

---

62 Véase: “Administrier les sacraments en europe et au nouveau monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta. Varia” (2009), *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* 121, n° 1 (2009); Maria Teresa Fattori, “«Sempre tenendo saldo il legame con la chiesa Madre e Maestra»: sacramenti e nuovi mondi da Paolo III a Benedetto XIV. Spunti di riflessione”. En *Per Adriano Prosperi, Volume 3, Riti di passaggio, storie di giustizia*, editado por Vincenzo Lavenia y Giovanna Paolin: 187-214. (Pisa: Edizioni della Normale, 2011); “Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi mondi, secoli XVI-XVIII”, *Cristianesimo nella storia* 31, n.° 2 (2010).

63 Ronnie Po-Chia Hsia. *The world of catholic renewal, 1540-1770*. New York: Cambridge University Press, 2005.

64 Verónica Undurraga Schüler y Rafael Gaune, *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI – XIX* (Santiago de Chile: Uqbar Ediciones / Instituto Riva-Agüero, 2014).

podemos considerar que la pretensión de introducir este programa fue precario y poco eficiente”<sup>65</sup>.

¿Cómo impactó la confesión, con su poder disciplinador, en la diócesis de Quito? Para contestar a esta pregunta se considera que el sacramento de la confesión era una herramienta de poder usada para realizar el disciplinamiento social, ya que el mismo modelo tridentino de la confesión lo enfatizaba en este sentido, pero también se consideran los límites que este proceso pudo haber encontrado debido a las características sociales, políticas y culturales de la sociedad colonial.

### **La historia de la confesión en Europa, siglos XVI-XVII**

Para desarrollar la investigación, he considerado necesario revisar la literatura sobre la historia de la confesión en la Europa de la primera edad moderna, porque ha alcanzado un nivel todavía no igualado por los historiadores que han estudiado el sacramento en el contexto en el Nuevo Mundo. Si la hubiera excluído, hubiera perdido la ocasión de reflexionar sobre aspectos fundamentales en la historia del sacramento. Además el modelo de confesión que se impuso en la diócesis de Quito procedía directamente, aun con las modificaciones realizadas en los Concilios de Lima y Sínodos locales, de la experiencia europea.

A mediados del siglo XVI, cuando en América los misioneros estaban extirpando las religiones indígenas, bautizando grandes masas de fieles y enseñando los rudimentos del catecismo a los indios, al otro lado del Atlántico la Iglesia católica estaba acuñando estrategias y forjando las armas para luchar en contra del espectro del protestantismo. En el contexto contrarreformista durante el Concilio de Trento se introdujeron novedades disciplinares y doctrinales destinadas a tener un gran impacto en las prácticas religiosas, como es el caso de la renovación del sacramento de la confesión, que como se ha dicho, se convirtió en una herramienta de poder al servicio de la conquista de las almas. El modelo judicial de la confesión tridentina fue además reforzado por otras novedades, como los casos reservados, los exámenes para seleccionar confesor. En seguida, cuando se promulgó el Concilio de Trento y empezó el periodo de restauración religiosa conocido como contrarreforma, otras herramientas fortalecieron el poder de la confesión, como el nacimiento del delito de

---

65 Macarena Cordero, “Precariedad del proyecto disciplinador de la corona e iglesia en el siglo XVIII: las doctrinas periféricas de la diócesis de Santiago de Chile”. En *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI – XIX*, ed. por Verónica Undurraga Schüller y Rafael Gaune, 143-166 (Santiago de Chile: Uqbar Ediciones / Instituto Riva-Agüero), 145.

solicitud y la difusión del confesonario.

Este modelo de confesión, con todas las características mencionadas, fue el mismo que viajó, con los misioneros, en los territorios americanos y en la diócesis de Quito también. Por lo tanto, para entender el impacto de la confesión en la sociedad colonial, es necesario considerar el contexto de su elaboración.

Afortunadamente, para hacerlo contamos con sendos estudios<sup>66</sup>, la mayoría de los cuales intentan contestar a la clásica pregunta, ¿fue la confesión una herramienta de poder empleada para la conquista de las almas?

Henry Charles Lea, el famoso historiador estadounidense y uno de los primeros que trató de esta temática, en su obra sobre la historia de la confesión auricular en los dos mil años de la historia de la Iglesia, publicada en el 1896, no tiene dudas, se trataba de un sacramento con un prominente carácter opresor<sup>67</sup>.

En años más recientes (precisamente en el año 1977), el historiador Thomas Tentler, en su texto sobre la confesión en los siglos finales de la Edad Media, matizaba la propuesta de Lea. No negaba la existencia de un conflicto de clase entre penitentes y confesores (en relación al control de la sexualidad de los penitentes por parte de clérigos no casados), pero destacaba que en la administración de la confesión se expresaba una disciplina universal, es decir, del sacramento emanaba un poder que disciplinaba a todos, laicos y sacerdotes<sup>68</sup>.

El verdadero cambio, que permitió trascender el paradigma de la dominación, se dio con nuevos estudios sobre las prácticas sociales, como aquellos publicados en el año 1983 por un grupo de historiadores franceses<sup>69</sup>.

El indiscutido protagonista de esta nueva sensibilidad fue el historiador inglés John Bossy. A partir de la historia social, estudió las prácticas religiosas de los fieles cristianos, católicos y protestantes, entre los últimos siglos de la Edad Media y los primeros de la edad Moderna.

---

66 Sobre las nuevas perspectivas de la historia de la confesión véase: Abigail Firey (editor), *A new history of penance* (Leiden / Boston: Brill, 2008).

67 Henry Charles Lea, *A history of auricular confession and indulgences in Latin Church. Vols. 1-3 Confession and absolution* (Philadelphia: Lea Brothers & CO, 1896).

68 Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton: Princeton University Press, 1977), XIX-XX.

69 *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II*; Quinze études d'histoire, ed. por Groupe de la Bussière (Paris: Éd. du Cerf, 1983).

Dejó a un lado la teología, en favor del análisis de las prácticas sociales en su contexto histórico. Así descubrió que en el siglo XVI se verificó un proceso de individualización de las prácticas religiosas, como la confesión. Los sujetos cada vez más perdían el horizonte comunitario de su propia espiritualidad, en favor de la experiencia íntima, compartida exclusivamente con el confesor<sup>70</sup>.

El camino trazado por Bossy era proficuo, y también otros historiadores empezaron a fijarse en el estudio de las prácticas religiosas en su contexto histórico. Surgieron nuevas preguntas sobre el papel, funciones y significados de la confesión en las sociedades del pasado.

Jean Delumeau desvirtuó el paradigma de la confesión como herramienta de opresión cuando mostró que en el antiguo régimen atraía a los fieles por sus efectos tranquilizantes y consolatorios, a la par de las terapias psicológicas en nuestra sociedad contemporánea<sup>71</sup>.

Pero en 1996, el historiador italiano Adriano Prosperi reavivó el paradigma de la dominación. En su brillante trabajo sobre la Inquisición, la confesión y las misiones como herramientas para controlar la sociedad italiana de la primera edad moderna, reconoció que el sacramento podía consolar a los fieles y tener éxito social, pero esta aceptación era el requisito necesario (y anhelado por la Iglesia) para asegurar la difusión y funcionamiento del mismo como herramienta de poder. Con la participación sincera y activa de los penitentes, los confesores durante la administración del sacramento acumulaban informaciones que luego usaban para mejorar la eficacia de la actividad pastoral, por ejemplo proporcionando aquellas informaciones a los inquisidores<sup>72</sup>.

Otro historiador italiano, Giovanni Romeo criticó la propuesta de Prosperi: los confesores italianos de la primera edad moderna no estaban sujetos a los intereses del Tribunal de la Inquisición. El historiador destacó que hacia fines del siglo XVI hubo una “grande rivoluzione silenziosa” en la práctica de la confesión. Mientras al inicio del siglo XVI era un sacramento marginal y difícil, a fines del mismo siglo se había convertido en una práctica

---

70 Véase: John Bossy, “Storia sociale della confessione nell’età della riforma”. En *Dalla comunità all’individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell’Europa moderna*, ed. por John Bossy, 59-85 (Torino: Einaudi, 1998b); Sobre la individualización de las prácticas religiosas en general: John Bossy, *L’occidente cristiano 1400-1700* (Torino: Einaudi, 1990).

71 Jean Delumeau, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo* (Milano: Edizioni Paoline, 1992).

72 Prosperi, *Tribunali della coscienza...*

aceptada y difundida, sobre todo entre las mujeres, porque satisfacía exigencias sociales<sup>73</sup>.

La historia de la confesión femenina abre escenarios inesperados que subvierten el paradigma de la dominación. De hecho, muchos creen que las mujeres premodernas eran víctimas del patriarcado, muy evidente en prácticas sociales como la confesión, que era expresión de la sujeción de las mujeres a la autoridad masculina de los sacerdotes. Pero muchos documentos atestiguan una realidad diversa, ya que algunas mujeres optaban libremente y deseaban el sacramento de la confesión para satisfacer exigencias espirituales, sociales, psicológicas entre otras. Es más, en algunos casos contaban con los medios y la habilidad para apoderarse del sacramento, controlar su vida e invertir las relaciones de dominación.

Según Patricia Ranft, la dirección espiritual de las mujeres en la primera edad moderna no funcionaba bajo la lógica de la dominación, sino según los valores dominantes de aquella sociedad. De hecho, las mujeres se sujetaban al confesor porque lo percibían como el representante de Dios, y no por ser una autoridad masculina. La autora no niega la existencia de la desigualdad y del desequilibrio en las relaciones de género, al contrario, las mujeres de la primera edad moderna eran tan concientes de estos problemas que mediante algunas estrategias lograban transformar la práctica de la penitencia y de la dirección espiritual en ocasiones para alcanzar formas de equidad<sup>74</sup>.

Esta se lograba mediante la negociación, palabra casi mágica para los más recientes estudios sobre la historia de la confesión. Jodi Bilinkoff en su apreciado estudio sobre las “related lives”, es decir las hagiografías de mujeres devotas de la primera modernidad, trabajo en que sigue la senda trazada por Ranft, ha destacado que el concepto de negociación explica muy bien las dinámicas de las relaciones sociales entre confesores y mujeres. La investigación de Bilinkoff es novedosa porque alcanza este resultado a partir fuentes difíciles y que a menudo los historiadores aborrecen por sus características, las biografías, autobiografías y hagiografías espirituales. De hecho, contienen muchas informaciones prodigiosas y mágicas, que provocan el rechazo del investigador contemporáneo, a menudo inconcientemente condicionado por la tradición positivista. Pero Bilinkoff ha bien demostrado que estos textos se pueden usar como fuentes históricas, y que es necesario dejar a un lado la actitud escéptica.

---

73 Giovanni Romeo, *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento* (Napoli: La Città del Sole, 1997), 63-88.

74 Patricia Ranft, “A Key to Counter Reformation Women's Activism: The Confessor-Spiritual Director”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 10, n.º 2 (1994): 7-26.



De hecho muestran que la administración de la confesión y la dirección espiritual no se fundaban en la obediencia femenina, sino, más bien en la reciprocidad y complementariedad entre confesores y mujeres. El confesor no era un opresor que exigía obediencia; sino, más bien, el colaborador, compañero y amigo de las penitentes<sup>75</sup>.

También John Christopolous, quien ha estudiado el aborto en la Italia de la segunda mitad del siglo XVI, ha destacado que la práctica de la confesión tenía un carácter dialógico. A pesar de las imposiciones de las autoridades y de la severidad con la cual se deseaba controlar cuerpos y almas, de especial manera de las mujeres, en la aplicación concreta de las normas se abrían espacios de negociación<sup>76</sup>.

Otros estudios han destacado que no solamente en la confesión femenina, sino en general en la práctica del sacramento se podían abrir oportunidades de negociación. Wietse De Boer, quien ha estudiado la aplicación del sacramento de la penitencia en el arzobispado de Milán entre los siglos XVI y XVII, destaca que la penitencia tenía un carácter relacional y negociable. El sistema disciplinar contrarreformista tuvo que enfrentarse con las fuerzas sociales, que tenían la capacidad necesaria para matizar la dominación<sup>77</sup>.

También Patrick O'Banion, quien estudió la confesión en la España del Siglo de Oro, describe los límites del sistema disciplinario de la Iglesia. El programa diocesano, hecho de normas rígidas, buscaba perseguir a los inconfesos, que eran oportunamente registrados para su denuncia al obispo, eventualmente entregados a la Inquisición y a los castigos del brazo secular. Sin embargo, los penitentes aprendieron a utilizar las zonas grises (el autor utiliza el término "loopholes") del sistema disciplinario para eludirlo, y durante la administración de la penitencia tenía lugar un proceso complicado de negociación y diálogo que implicaba múltiples relaciones entre penitentes y sacerdotes<sup>78</sup>.

### **La historia de la confesión en el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII**

Anteriormente se ha dicho que en la diócesis de Quito se desplegó un modelo de sacramento de la confesión que fue elaborado en y para la realidad europea, y que por lo tanto es

---

75 Bilinkoff, *Related lives...*

76 John Christopoulos, "Abortion and the Confessional in Counter-Reformation Italy", *Renaissance Quarterly* 65, n.º 2 (2012).

77 De Boer, *La conquista dell'anima...*

78 Patrick O'Banion, *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2012).

indispensable conocer sus historia y características. Diversos autores han destacado que la confesión en Europa en los siglos XVI y XVII fue una herramienta de poder; algunos recientemente lo confirmaron, pero otros resaltaron que en las prácticas se abrían espacios de negociación que matizaban el poder disciplinario del sacramento.

Los confesores europeos actuaban en la Europa de la contrarreforma que se estaba defendiendo, aun de manera radical, del avance de la Reforma. Los colegas que estaban operando en la misma época al otro lado del Atlántico actuaban en un contexto muy diferente y debían enfrentar otro desafío, la conquista espiritual de los indios.

Por consiguiente, para estudiar la historia de la confesión en el Nuevo Mundo es necesario considerar las características de aquel contexto. En el marco de la Conquista y de la colonización, la religión católica se convirtió en una herramienta de dominación de los europeos sobre los indios. El sacramento de la confesión fue usado para colonizar, convertir y erradicar creencias y prácticas consideradas heterodoxas. Además, es necesario considerar los problemas de la diferencia lingüística y cultural, que eran muy relevantes en la administración de la confesión, puesto que era una práctica oral.

Algunos investigadores han destacado que con el despliegue de la confesión se favoreció la conversión de los indios, y, de esta manera, se apoyó el proceso de la colonización. Asimismo cree Serge Gruzinski, quien ha analizado algunos confesonarios mexicanos de la época de la Conquista mediante el aporte de Foucault. Los europeos usaron la confesión para imponer a los nahuas de la Nueva España los valores occidentales de la culpa y del individualismo<sup>79</sup>.

También Klor de Alva, con el empleo del aporte de Foucault, destacó que la Iglesia mexicana utilizó la confesión para apoyar en el proceso de colonización. Durante las primeras décadas de la evangelización, se usaban los métodos violentos de la Inquisición para realizar la conversión de los indios. En seguida, los misioneros se dieron cuenta que era necesario cambiar estrategia: había que dejar a un lado la tortura y adoptar el estilo de la “gentleness”. El cambio quedó asentado en el año 1571, cuando el rey Felipe II excluyó de manera definitiva los indios de la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición. El despliegue de la

---

79 Serge Gruzinski, “Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century”, en *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, ed. por Asunción Lavrin, 96-117 (Lincoln / London: University of Nebraska Press, 1989).

penitencia (y de los demás sacramentos) permitió domesticar a millones de indios<sup>80</sup>.

Klor de Alva en otro trabajo analiza más en profundidad las consecuencias de la colonización de las conciencias de los nahuas. Mediante la confesión, los europeos impusieron a los indios una individualidad que destruyó la cosmología nativa para facilitar el proceso de colonización<sup>81</sup>.

Oscar Martiarena también, en su trabajo sobre la confesión en Méjico, ha destacado que la confesión sirvió para acompañar el proceso de colonización de los indios mediante la imposición del yo individual en el ámbito del proceso de colonización. Los españoles destruyeron la cultura nativa e insertaron a los indios en la cultura católica colonial<sup>82</sup>.

Parece que este proceso se reprodujo también en los Andes, según algunos autores que analizaron el fenómeno desde distintas perspectivas, pero con especial atención a la comunicación, como medio para alcanzar el objetivo de la colonización interior. En este sentido cabe señalar la propuesta de dos autores, quienes creen que las preguntas que los confesores debían hacer a los indios manifiestan la exigencia de dominación<sup>83</sup>.

Recientemente Regina Harrison ha publicado un interesante trabajo sobre la historia de la confesión de los indios del Perú desde la perspectiva del análisis lingüístico. Para hacerlo, la autora se ha valido principalmente de fuentes impresas de los siglos XVI y XVII, manuales para la confesión de indios que circulaban en todo el virreinato, en Quito también<sup>84</sup>.

En este punto vale la pena abrir un paréntesis sobre las lenguas de la confesión en la diócesis de Quito. Conviene hacerlo porque juntamente a Harrison otros autores han publicado importantes trabajos que, desde la lingüística, analizan el manejo misionero de los idiomas

---

80 Jorge Klor de Alva, "Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline". En *Cultural Encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, ed. por Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz, 3-22 (Berkeley: University of California Press, 1991).

81 Jorge Klor de Alva, "«Telling Lives». Confessional Autobiography and the Reconstruction of the Nahua Self". En *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Native America*, ed. por Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes: 136-162 (Lincoln: University of Nebraska Press, 1999).

82 Oscar Martiarena, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión de los indios de la Nueva España* (México: Universidad Iberoamericana, 1999).

83 Monica Barnes, "Catechism and Confessionarios: Distorting Mirrors of Andean Societies". En *Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence*, ed. por Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold y John H. McDowell, 67-94. (Bloomington: Indiana University Press, 1992); Jaime Valenzuela, "Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial", *Revista Española de Antropología Americana* 37, n.º 2 (2007): 39-59.

84 Regina Harrison, *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650* (Austin: University of Texas Press, 2014), 83.

ancestrales, y sobre todo del quechua, lengua que en Quito se conocía como quichua (hoy, debido a la influencia de los evangélicos estadounidense, kichwa), en la práctica del sacramento<sup>85</sup>. En esta tesis no es posible realizar lo mismo, porque se ha escogido trabajar desde las fuentes locales, y si bien sabemos que en Quito se hablaba el quichua, mismo que fue adoptado y difundido por los misioneros para facilitar la comunicación con los indios, y muchos otros idiomas, que misioneros expertos aprendían y a veces usaban para realizar confesiones, no contamos con fuentes impresas, ni manuscritas, ni de otro tipo que permitan realizar un profundo trabajo analítico sobre el uso de la diferencia lingüística en la práctica del sacramento. Lo mismo se puede decir de los intérpretes, sujetos importantes, que actuaban ámbito eclesiástico, pero también en el civil, y que varias veces se mencionan en la tesis, pero, lamentablemente, no contamos con fuentes que nos permitan realizar una investigación sobre su papel en la administración de la confesión, solamente podemos afirmar que hubo y que cuando la comunicación era obstaculizada, en los juicios civiles, en la administración de la confesión o en otros ámbitos de la vida cotidiana, se acudía a su ayuda.

Para volver a Harrison, resulta que los misioneros-linguistas reelaboraron instrumentalmente las lenguas indígenas, transformándolas en herramientas de dominación colonial. Alcanzaron este resultado con la manipulación de los significados, en concreto superpusieron a las palabras locales conceptos cristianos y europeos, que eran funcionales a la colonización de las almas. De hecho la confesión sirvió para realizar una especie de “segunda Conquista” civil y cristiana: “confession had to power to civilize – albeit instilling acculturation to the customs and beliefs of the conquistador”<sup>86</sup>.

Los autores mencionados se han fijado únicamente en fuentes normativas, como los confesonarios, textos que, por su naturaleza, transmiten la idea del sacramento como herramienta de poder. Cabe recordar que según la ya mencionada Bilinkoff la idea de la confesión como instrumento de dominación procede de la selección de fuentes, más que de la realidad histórica<sup>87</sup>. Si acudimos a otros registros documentales, nos damos cuenta que la confesión tenía múltiples y diversas identidades, más allá de aquella de la dominación.

---

85 Sobre las lenguas indígenas y evangelización: Francisco de Borja Medina, *El conflicto...*; Dedenbach, *Entrelazando dos mundos...*; Durston, *Pastoral Quechua...* Sobre lenguas indígenas y confesión: Azoulai, *Les péchés du Nouveau Monde...*; Charles, “Unreliable Confessions...”; Harrison, *Sin and Confession...*; Taylor, *Amarás a Dios sobre todas las cosas...*; Urton, “Sin, confession...”.

86 Regina Harrison, *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650* (Austin: University of Texas Press, 2014), 83.

87 Bilinkoff, *Related lives...*, 25.

La historia de las prácticas andinas y de las relaciones humanas en los contextos coloniales permite observar otra realidad social. En este sentido, cabe señalar los aportes de dos autores que destacan la apropiación indígena de la confesión mediante un objeto nativo, el quipu. El cambio en el método es decir el uso de una fuente alternativa, ha abierto nuevas perspectivas sobre la práctica de la confesión y la integración de los indios en la religión católica. El quipu era un objeto nemotécnico que funcionaba mediante cuerdas de lana o de algodón de diversos colores y que permitía contar y conservar datos numéricos. Según algunas fuentes, durante la época colonial en algunos casos los indios del virreinato del Perú usaban el quipu para hacer el examen de conciencia y para confesarse; esto es, como la confesión tridentina debía ser integral, es decir de todos los pecados y números, los indios aprovechaban de este medio autóctono para memorizar y repetir al confesor los datos sobre los pecados que deseaban comunicar. Según Juan Carlos Estenssoro, el uso del quipu en el ámbito de la práctica de la confesión demuestra que los nativos se apropiaron de la religión católica ya desde las últimas décadas del siglo XVI<sup>88</sup>. John Charles ha destacado que los indios usaban el quipu para intervenir en los juicios y para confesarse. Este último uso atestigua que los indios se apropiaron del sacramento<sup>89</sup>.

Ahora bien, los estudios mencionados llegan a resultados opuestos: algunos historiadores (y lingüistas) creen que la confesión fue una herramienta de colonización de los indios; mientras los últimos dos mencionados destacan que los indios no fueron víctimas de la cristianización, sino más bien activos, consensuales y creativos receptores de la religión católica.

¿Cómo estas interpretaciones dicotómicas pueden ayudar a estudiar la historia de la confesión en Quito? Es necesario rescatar los aportes de ambas visiones. Esto es, permiten aprender de la complejidad de la sociedad colonial: primero, el contexto de la colonización es clave para estudiar la historia de la confesión. La confesión adquirió un papel importante como herramienta para facilitar el gobierno de los nativos (y también de otros sujetos, como negros, mestizos etc.), que se realizaba también mediante la erradicación de la cultura ancestral, y, sobre todo, de aquellas creencias y prácticas inaceptables desde la perspectiva de la religión católica. Finalmente, la principal dificultad que los confesores tuvieron que enfrentar fue

---

88 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, 217-223.

89 John Charles, "Unreliable Confessions: Khipus in the Colonial Parish", *The Americas* 64, n.º 1 (2007): 11-33. Sobre el quipu y la confesión, véase también: Gary Urton, "Sin, confession, and the arts of book- and cord-keeping: An intercontinental and transcultural exploration of accounting and governmentality", *Comparative Studies in Society and History* 51, n.º 4 (2009): 801-831.

aquella de la diversidad lingüística. El sacramento de la confesión era una práctica oral y que funcionaba únicamente si la comunicación fluía.

Por otro lado, para salir de las interpretaciones dicotómicas es necesario considerar las prácticas de la confesión. En algunos ámbitos pudo haber sido usada como herramienta de conquista, en otros era deseada por los fieles: es necesario centrarse en las funciones y significados que adquiriría en la vida social.

### **Estructura de la tesis**

Para hacerlo, en el primer capítulo, se analizan las constituciones sinodales de 1570 con las cuales el obispo Pedro de la Peña adaptaba a la realidad local el modelo tridentino del sacramento de la confesión. Se demuestra que las normas eran adaptadas para satisfacer las exigencias de la realidad local. Diversas constituciones insistían en la necesidad de confesar a los indios en el momento de la muerte, porque en aquellos años la mortalidad indígena era alta y la confesión cumplía con la función de disponer las almas para la salvación. Por otro lado, en ese entonces el clero escaseaba y, por ende, no era posible ofrecer a los indios un servicio pastoral constante. La Iglesia entonces ofrecía, por lo menos, la posibilidad de salvarse *in articulo mortis*. Otras normas sinodales apuntaban al uso de la confesión como herramienta de control. Esto es, los confesores debían usar el encuentro con los fieles, españoles e indios, para averiguar el estado de la cristianización. En seguida, el obispo Peña en 1574 publicó una lista de casos reservados, es decir pecados que solo él podía absolver, para disciplinar a los encomenderos, porque estos tenían la función de evangelizar a los indios. En 1576 realizó exámenes para seleccionar confesores. Solo los mejores candidatos podían confesar a los encomenderos, comerciantes, caciques y hechiceros porque se trataba de sujetos estratégicos de la sociedad colonial que era necesario convertir de pecadores en misioneros. Después de una larga sede vacante, en 1594 y 1596 el nuevo obispo Luis López de Solís celebró sínodos que adaptaban antiguas normas a la nueva realidad; además expresan que en los últimos años del siglo XVI la confesión se había convertido en una herramienta pastoral importante a la cual no se podía renunciar.

En el segundo capítulo, se analizan las prácticas de la confesión. Muchos fieles, de toda etnia, clase y género, se acercaban al sacramento sobre todo cuando tenían miedo, esto es, para buscar una consolación y para suavizar los momentos traumáticos, como la muerte. También buscaban confesores durante las enfermedades, epidemias, erupciones volcánicas, terremotos.

Confesores, misioneros y párrocos aprovechaban de la sensibilidad de las personas para acercarlas a la fe y a los sacramentos, y sobre todo a la confesión. Los jesuitas estaban muy preocupados de obtener confesiones íntegras, es decir de todos los pecados sin omisiones, para purificar las almas de los fieles, pero también para obtener las informaciones necesarias para mejorar las actividades misioneras. Según las fuentes, se usaba la confesión para extirpar la hechicería, porque competía con la religión católica, y para imponer el sacramento del matrimonio según el modelo tridentino.

A pesar de las presiones de los misioneros, algunos fieles, inclusive mujeres, tenían el poder necesario para resistir a los confesores. Por eso en el capítulo tercero se analizan las prácticas de la confesión de Mariana de Jesús. Se demuestra que para Mariana la religión católica constituía una fuente de esperanzas que sin embargo no eran adecuadas para aquella sociedad. Los confesores jesuitas la ayudaban a negociar mejores condiciones de vida en el ámbito familiar, pero lo hacían en el marco de las pautas de aquella sociedad. Mariana salió víctima de aquella sociedad, sin poder cumplir con sus aspiraciones espirituales más radicales.

En el cuarto capítulo, se analiza la difusión del confesonario en la diócesis de Quito. El mueble servía para prevenir abusos, pero algunos documentos de la Inquisición demuestran que algunos confesores abusaron del sacramento de la confesión. Cuando el confesonario fracasaba, intervenía el Tribunal de la Inquisición de Lima para castigar a los confesores. El confesonario servía para prevenir mientras la Inquisición para castigar los abusos de los confesores. Estos dispositivos protegían la fama de la Iglesia y de los eclesiásticos y sobre todo de los confesores y de la confesión, porque era un sacramento importante y que para funcionar debía tener una buena fama social. Además, atestiguan la difusión y aceptación social de la confesión, sobre todo entre las mujeres.

El último capítulo describe las dificultades que el padre Figueroa encontraba durante la administración de la confesión en Maynas. Creía que, para mejorar la eficacia de las actividades misioneras, los jesuitas debían aprender las lenguas indígenas y acostumbrar a los indios a recibir con frecuencia el sacramento. Además según el misionero las decisiones tomadas por los superiores de la Compañía y las normas impuestas desde Lima no eran adecuadas para entrenar a los indios al sacramento de la confesión.

Para empezar, es necesario enfocarse en las fuentes más antiguas sobre la confesión, para

conocer significados y funciones que el sacramento, desde la perspectiva de las autoridades, tenía en la diócesis.



## Capítulo 1

### Los obispos Pedro de la Peña y López de Solís: la implementación del sacramento de la penitencia en la diócesis de Quito (1570-1596)

#### 1. Introducción

En este capítulo se analiza el proceso de adaptación del modelo tridentino de la confesión en la diócesis de Quito entre los años 1570 y 1596 (cuando se celebraron respectivamente el primero y el último de los sínodos diocesanos de la época colonial) para conocer cuál era la función del sacramento según los dos principales obispos de la diócesis de aquella época<sup>90</sup>. Se busca entender si en el plan de las autoridades la confesión fue una herramienta de poder para el disciplinamiento de la sociedad colonial de aquellos años.

En la introducción se ha mencionado que el Concilio de Trento ratificó un conjunto de antiguas normas sobre el sacramento de la confesión y que estas fueron trasladadas a la realidad americana. El historiador Prospero ha destacado que durante el tridentino los padres casi no tomaron en consideración los problemas de las actividades misioneras y de la nueva Iglesia en el Nuevo Mundo; ni siquiera participaron obispos americanos<sup>91</sup>. A pesar de esta limitación, el Concilio tenía un carácter universal y, por lo tanto, fue aplicado también en América<sup>92</sup>, pero, por haber sido pensado desde y para Europa, se generaron problemas de interpretación y aplicación de las normas<sup>93</sup>. Por otro lado, algunas normas tridentinas sobre el sacramento de la confesión eran ambiguas o más bien otorgaban a los ejecutores márgenes de

---

90 Sobre los sínodos de Quito: Juan Manuel Roca Suárez-Inclán, “Vigencia de los sínodos diocesanos de Quito de 1594 y 1596”, *Revista del Instituto Ecuatoriano de Historia Eclesiástica* 17, (1997): 147-170. La validez de estos sínodos fue anulada en la segunda mitad del siglo XIX: *Decretos del Primer Concilio Provincial Quitense, celebrado en el año 1863* (Quito: s.e., 1869), 25. Lamentablemente, no tenemos fuentes para reconstruir la historia de la confesión en la diócesis de Quito antes del año de 1570.

91 Adriano Prospero, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, (Torino: Einaudi, 2001), 152-157. Sobre el problema de la falta de representación de la Iglesia americana en Trento: Erika Tánacs, “El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación”, *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 117-140.

92 Sobre la aplicación del tridentino bajo el gobierno de Felipe II: Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000). Sobre la aplicación del tridentino en América: Constantino Bayle, “El Concilio de Trento en las Indias Españolas”, *Razón y Fe* 564 (1945): 257-284; Reynerio Lebroc, “Proyección tridentina en América”, *Misionalia Hispanica* 77 (1969): 129-207; Pedro de Leturia, “Por qué la naciente iglesia hispanoamericana no estuvo representada en Trento”. En *Trento*, ed. por Leone Cristiani. (Valencia: Edicep, 1976), 603-615; Francisco Mateos “Ecos de América en Trento”, *Revista de Indias* 22 (1945): 559-605; Juan Villegas, *Aplicación del Concilio de Trento en hispanoamérica 1564-1600*, (Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1975).

93 Véase: “Administrer les sacraments...”; Fattori, “Sempre tenendo saldo il legame...”; “Politiche sacramentali...”.

libertad y creatividad que fueron aprovechados para satisfacer las exigencias locales. En concreto, el tridentino obligaba a los ordinarios a realizar sínodos, que eran reuniones en las cuales se buscaba promulgar normas coherentes con aquellas universales de la Iglesia y regionales de los Concilios de Lima<sup>94</sup>, de esta manera los obispos tenían la oportunidad de promulgar normas adecuadas para satisfacer las exigencias locales<sup>95</sup>. Además, el historiador italiano Giovanni Romeo ha destacado que el tridentino había otorgado a los obispos la posibilidad de realizar una lista de casos reservados (es decir que por su gravedad solo ellos podían absolver) con amplias posibilidades de discreción. El Concilio proporcionaba también la posibilidad de seleccionar a los confesores sin explicitar cómo tenía que ser el examen para hacerlo<sup>96</sup>, de esta manera, los obispos gozaban de libertad de acción para satisfacer las necesidades de la diócesis.

En este capítulo se demostrará que los obispos Pedro de la Peña y Luis López de Solís aprovecharon de la discreción de las normas tridentinas para adaptar la confesión a las exigencias de la sociedad colonial de aquellos años, en la cual muchos indios morían aislados, desamparados, infieles o cristianos solo de manera superficial. Por lo tanto, era necesario desplegar el sacramento de la confesión para intervenir en la estructura social, y sobre todo en los encomenderos, corregidores y caciques, para alcanzar el objetivo de la salvación de los indios.

Pedro de la Peña impuso la confesión como herramienta estratégica para garantizar la salvación de los indios, sobre todo durante la pastoral *in articulo mortis*. La confesión también servía para controlar el proceso de evangelización de todos los integrantes de la sociedad colonial. Todos los fieles estaban obligados a confesar los pecados por lo menos una vez al año. Los confesores debían usar este encuentro para controlar el estado de la evangelización, pero no solamente de los indios, sino también de los españoles y de los negros. De esta manera, se mejoraba el proceso de evangelización de la entera sociedad colonial. Para hacerlo era fundamental disciplinar, mediante la confesión, a los encomenderos

---

94 CT, s. XXIV, Decretum de reformatione, caput II; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 422-424.

95 Aunque limitadamente al caso mexicano, véase: Osvaldo Rodolfo Moutin, *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna. Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, (Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2016).

96 Giovanni Romeo, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento* (Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1998), 150-151. Sobre la capacidad creativa del poder diocesano post tridentino: Paolo Prodi, "Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine". En *Cultura religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, ed. por Gino Benzoni y Maurizio Pegrari, 209-223. (Brescia: Morcelliana, 1982), 213.

porque desde su punto de vista eran los principales responsables de la evangelización de los indios. Para alcanzar este objetivo, los confesores debían tener principalmente dos calidades: el secreto para que los penitentes confiaran en ellos y confesaran con confianza todos los pecados cometidos, y la prudencia, es decir, saber actuar en las situaciones concretas sin vulnerar la sacralidad de la confesión, pero tampoco renunciando al objetivo de la evangelización de la sociedad. Luego, la confesión, en el plan de gobierno del obispo López de Solís, mantuvo su función de herramienta de salvación, gobierno de las almas y herramienta para la realización de la evangelización; además, se convirtió en una herramienta imprescindible para profundizar la evangelización de la sociedad colonial.

En la primera parte del capítulo, se analizará la actividad del obispo Pedro de la Peña (1522-1583), quien protagonizó los procesos de traslación y adaptación del modelo tridentino de confesión en la realidad local. Publicó el Concilio de Trento en la diócesis; participó en el Segundo Concilio de Lima en los años de 1567-1568; realizó el sínodo de Quito del año de 1570<sup>97</sup>; y, sobre todo, tradujo en acciones concretas dos normas tridentinas, las facultades de establecer una lista de casos reservados y aquella de realizar exámenes para seleccionar confesores. Después de la muerte del prelado y de una larga y difícil sede vacante, en 1594 llegó en Quito el obispo Luis López de Solís quien actualizó el corpus normativo local con las novedades introducidas por el III Concilio de Lima e impuso nuevamente el Concilio de Trento, pero adaptando las normas sobre la confesión a las nuevas exigencias históricas. Bajo la influencia de los jesuitas, la confesión se convirtió en el sacramento más importante de las actividades pastorales.

Para empezar, se reflexiona sobre el sínodo de Quito del año de 1570, que es el primero en la historia de la diócesis, un esfuerzo para aplicar la normativa tridentina a la realidad local y el documento más antiguo que he encontrado que proporciona informaciones sobre el sacramento de la confesión.

## **2. La confesión en el primer sínodo de Quito (1570)**

La ciudad de Quito fue fundada en el 1534 y en ese entonces solamente era una parroquia, cuyo primer titular fue, en el 1535, Juan Rodríguez, con una jurisdicción que dependía por el obispado del Cuzco. Más luego en el 1545, como se ha mencionado, se fundó la diócesis de

---

<sup>97</sup> Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 5-7.

Quito, que era sede sufragánea del arzobispado de Lima, siendo su primer obispo Garci Díaz Arias. Este español, que se había desempeñado como párroco en la ciudad de Lima, llegó en Quito alrededor del año 1550 y gobernó hasta su muerte, ocurrida en el 1562. Tenemos pocas informaciones sobre su obispado, sabemos que el ordinario no era muy culto y que contaba con pocos recursos económicos para el gobierno eclesiástico.

No fue la Iglesia secular la protagonista de la primera evangelización, sino las órdenes religiosas. Dominicos, franciscanos y mercedarios acompañaban a los conquistadores en sus empresas y presenciaban la fundación de las ciudades del Ecuador colonial. Cabe rescatar el papel de la Orden de san Francisco, que fue la principal protagonista de las misiones en las primeras décadas posteriores a la Conquista. En el 1537 los frailes Jodoco Rique y Pedro Gocial obtuvieron un espacio para construir una iglesia e construyeron una escuela de primeras letras y, luego, en el 1552 fundaron el Colegio de San Andrés, destinado, principalmente, a la formación de los hijos de los caciques. También mercedarios y dominicos obtuvieron espacios en la ciudad para edificar sus conventos. Las órdenes religiosas fueron determinantes en organizar los barrios de la ciudad, que luego se convirtieron en parroquias, y en la penetración religiosa del territorio, ya que cada orden controlaba algunas (en el primer periodo cuatro o cinco) doctrinas, es decir parroquias destinada exclusivamente a la pastoral de los indios. También se realizaron esfuerzos misioneros en lugares alejados de los centros urbanos, por ejemplo los mercedarios se expandieron en la región costera. Los religiosos, que en los primeros años dependían de superiores de otros lugares, obtuvieron luego la autonomía, ya que con el paso del tiempo se fundaron provincias independientes que operaban paralelamente al obispado.

Con la muerte del primer obispo, en el 1562, empezó un periodo de vacante, y en el poder se alternaron algunos exponentes de la curia, cuyo principal mérito fue la construcción de la iglesia catedral<sup>98</sup>.

Lamentablemente, faltan las informaciones necesarias para conocer la historia de la confesión durante la primera evangelización de la diócesis, debido a que para aquella época se conservan pocos documentos, pero también se supone que siendo los mendicantes los protagonistas de este periodo, considerado el estadio inicial del contacto entre españoles e indios y la precariedad de las primeras fases de la colonización, no era la confesión un

---

98 Vargas, Historia de la Iglesia..., 3-58.

sacramento muy difundido, mientras lo eran otros como el bautismo y el matrimonio.

Las cosas cambiaron cuando, después de algunas décadas de asentamiento del poder colonial, con el fin de la guerra civil del Perú, la imposición del tridentino en los territorios españoles y la llegada de un importante obispo, Pedro de la Peña, se celebró, en el 1570, el primer sínodo diocesano, que dio las bases legales para la consolidación del episcopado quiteño.

Propulsor, organizador y protagonista del evento fue el obispo mencionado, Pedro de la Peña y Montenegro. Nació en Covarrubias (Burgos) en el año de 1522, luego entró en la orden dominica y estudió teología. Tuvo la dicha de conocer y convertirse en hombre de confianza de Luis de Velasco, quien fue nombrado virrey de Nueva España y con el cual viajó en calidad de director espiritual. En el Nuevo Mundo, Pedro de la Peña tuvo éxito, ya que se desempeñó como catedrático de teología, prior y provincial. En seguida, fue presentado para el obispado de Quito y a tal efecto fue consagrado en Madrid en el año de 1565. Antes de realizar el sínodo del 1570, participó en el Segundo Concilio de Lima, celebrado en los años 1657 y 1668, y realizó visitas al territorio de la diócesis<sup>99</sup>.

El saber adquirido en el estudio y las experiencias pastorales acumuladas tanto en la orden dominica como en el gobierno episcopal le permitieron realizar el Sínodo de Quito con los conocimientos necesarios para promulgar normas coherentes con aquellas de la Iglesia universal y regional y, sobre todo, adecuadas para satisfacer las exigencias de la realidad local.

El día 17 de marzo se realizó la sesión inaugural del sínodo, a la cual asistieron prebendados, los superiores de las ordenes de Santo Domingo, San Francisco y La Merced, varios licenciados, canonistas, bachilleres, treinta sacerdotes seculares y seis religiosos Finalmente, en los días 4 y 5 de junio se publicaron las Constituciones Sinodales<sup>100</sup>. El texto final contiene 154 constituciones distribuidas en seis capítulos.

El sínodo trata del sacramento de la penitencia en diversas partes. En el quinto capítulo, que es dedicado a la “administración de sacramentos a indios”, bajo el descriptor “confesión”

---

<sup>99</sup> Augusto Albuja, “El Obispado de Quito en el siglo XVI”, *Misionalia Hispánica* 53 (1961): 164-168; Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales: vidas de sus Arzobispos, obispos y cosas memorables de sus sedes. Tomo II* (Madrid: por Diego Díaz, de la carrera, impresor del Reyno, 1655): 45v; González Suárez, *Historia general...*, Tomo III, 27-109; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 5-7. <sup>100</sup> Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 11-12.

desde la Constitución 35 a la 38 se trata de varios aspectos del sacramento y de su administración a los indios<sup>101</sup>. Además, el sínodo trata de la confesión en constituciones relativas a otros sacramentos, porque no estaba separada de la administración de la eucaristía, del matrimonio y de la extremaunción<sup>102</sup>. Mientras muchas sinodales describen cómo elaborar y enviar al obispo los padrones necesarios para averiguar el cumplimiento del precepto que obligaba a todos los fieles a recibir la confesión por lo menos una vez al año<sup>103</sup>.

Cabe resaltar la norma que imponía a los curas de indios a conocer la lengua nativa para que pudieran enseñar la fe y confesar a los indios. Muchos investigadores han estudiado el papel de las lenguas indígenas en el proceso de evangelización del Nuevo Mundo y sobre todo en la administración de la confesión<sup>104</sup>. El sínodo obligaba a los curas de indios, so pena de pérdida del salario, el estudio, dentro de seis meses, de la lengua quichua, y algo de la lengua de los parroquianos, es decir la lengua particular. Esto es, en la diócesis de Quito no se hablaba únicamente el quichua, sino que existían una pluralidad de lenguas nativas que los sacerdotes tenían que conocer para administrar el sacramento de la confesión, extirpar los errores que venían de la cultura prehispánica, enseñar la pena del infierno a que Dios condenaba a los infieles, informar del provecho que hubieran adquirido con la conversión y “dar a entender las cosas de nuestra santa fe católica”<sup>105</sup>.

¿Cuál era la función de la confesión según el sínodo? Primero, servía para disponer las almas a la muerte. De hecho dos constituciones disciplinaban la administración de la confesión durante la pastoral *in articulo mortis* y se adaptaban a la realidad social de los indios, que era

---

101 I SQ, capítulo III, constituciones 35 y 38; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 57-58.

102 I SQ, capítulo III, constituciones 41, 43, 51; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 59-63.

103 I SQ, capítulo II, constitución 8; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 29. SQ, capítulo V, constitución 32; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 56; I SQ, capítulo V, constitución 37; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 57-58; I SQ, capítulo VI, constitución 61; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 65-66.

104 Sobre las lenguas indígenas y evangelización: Francisco de Borja Medina, *El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII)*. En *Il cristianesimo nel mondo atlantico. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni*, Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche, 127-176. (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997); Sabine Dedenbach, *Entrelazando dos mundos: Experimentos y experiencias con el quechua de la cristianización en el Perú colonial* (Quito: Abya-Yala, 2013); Alan Durston, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Peru, 1550-1650* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007). Sobre lenguas indígenas y confesión: Martine Azoulay, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels de confession des Indiens XVIe-XVIIe siècle* (París: Albin Michel, 1993); Charles, “Unreliable Confessions...”; Harrison, *Sin and Confession...*; ; Gerald Taylor, *Amarás a Dios sobre todas las cosas: confesionarios quechuas, siglo XVI y XVII* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Lluvia Editores, 2007); Urton, “Sin, confession...”.

105 SQ, capítulo IV, constituciones 7; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 46.

el principal objetivo pastoral del obispo Pedro de la Peña<sup>106</sup>. La muerte era una experiencia casi cotidiana, sobre todo en las primeras décadas de la invasión europea, debido, sobre todo, a las violencias de la Conquista y a los contagios determinados por el contacto con nuevas enfermedades<sup>107</sup>.

Sin embargo, no se trataba solamente de una contingencia histórica: la principal y general función de la confesión, como también de los demás sacramentos, era llevar a los fieles a la salvación del alma. Los sacerdotes, mediante la enseñanza doctrinal y la administración de los sacramentos, buscaban disponer las almas a la muerte. Se trataba de una actividad muy complicada debido no solo a la gravedad del momento, sino también a la diversidad cultural en el ámbito de la concepción de la muerte. En concreto, el sínodo exigía de los confesores que no dejarán morir a los feligreses sin haber recibido el sacramento de la penitencia. Los curas, tanto en los pueblos principales de la doctrina como en sus anexos, cuando un indio se estaba muriendo debía ayudarlo a “bien morir”, mediante la administración del bautismo a los infieles o de la penitencia a los cristianos<sup>108</sup>. Además, los sacerdotes durante las visitas a los enfermos debían no solo confesar, sino también entregar medicamentos y comida, porque los indios a menudo sufrían el hambre<sup>109</sup>.

La actividad pastoral no podía limitarse al momento de la muerte, era necesario promocionar la práctica del sacramento de la confesión en la vida de los indios. Y para hacerlo, las sinodales contenidas bajo el descriptor “confesión” adaptaban las normas sobre el sacramento a la realidad de los indios.

El sínodo recordaba con fuerza que los confesores debían respetar el sigilo. La Constitución XXI del IV Concilio de Letrán del año 1215 prohibía a los confesores romper el sigilo

---

106 Muchos documentos manifiestan la preocupación del obispo Peña para la evangelización de los indios. Por ejemplo, véase Augusto Albuja Mateus, “Apéndice # 5 Informe que el Ilmo. Pedro de la Peña presentó al Presidente Castro en la ciudad de los Reyes (Lima) acerca de la situación de la Diócesis de Quito”. En *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*, ed. por Augusto Albuja Mateus (Quito: Ediciones Abya – Yala, 1998), 302-306.

107 Sobre el impacto demográfico de la Conquista y colonización en Ecuador: Suzanne Austin Alchon, *Sociedad indígena y enfermedad en el Ecuador colonial* (Quito: Abya – Yala, 1996); Linda A. Newson, *Life and death in early colonial Ecuador* (London: University of Oklahoma press, 1995). Sobre el impacto demográfico de la colonización en el Nuevo Mundo: Massimo Livi-Bacci, *Conquest. The Destruction of American Indians* (Cambridge: Polity Press, 2008); David E. Stannard, *American holocaust. Columbus and the conquest of the New World*, (New York: Oxford University Press, 1992).

108 I SQ, capítulo IV, constitución 17; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 49. Sobre el uso de la muerte para la evangelización: Gabriela Ramos, *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010).

109 I SQ, capítulo IV, constitución 11; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 47.

sacramental. Si necesitaban conversar con otra persona más experta sobre cómo ayudar a un pecador, podían hacerlo pero sin revelar la identidad del mismo. El confesor que rompía el sigilo era depuesto del oficio sacerdotal y era encerrado en un monasterio perpetuamente para hacer penitencia<sup>110</sup>. El Concilio de Trento y el Segundo Concilio de Lima habían confirmado esta prohibición<sup>111</sup>. La Constitución 35 del sínodo de Quito también abordaba el problema del sigilo sacramental. Los indios debían saber que aquellos confesores que lo violaban eran castigados de manera muy severa. Debían saberlo para que no perdieran el miedo a confesar los pecados<sup>112</sup>. Durante la primera edad moderna el respeto del sigilo era importante para que el sacramento de la confesión fuera socialmente aceptado. Esto es, los penitentes se confesaban de manera sincera solamente si sabían que el confesor iba a respetar y guardar el secreto. Diversamente, iban a simular y omitir aquellas informaciones cuya publicación podía afectar su vida<sup>113</sup>.

Mientras la constitución 36 recordaba que los párrocos debían enseñar a los indios la importancia de la confesión hecha con contrición. Los penitentes debían conocer “los buenos efectos” que hacía la “penitencia verdadera y no fingida”<sup>114</sup>.

En fin, las Constituciones 35 y 36 buscaban generar las condiciones para que los indios confesaran todos los pecados cometidos. Por un lado, se buscaba conquistar la confianza de ellos asegurando el respeto del secreto. Por otro lado, los indios debían probar contrición porque solamente si creían de verdad en la necesidad de pedir perdón a Dios iban a confesar los pecados cometidos con la intención de no volver a cometerlos.

Era necesario el consenso de los penitentes en función del modelo de confesión elaborado durante el Concilio de Trento. Según el tridentino, la absolución que el confesor podía dar a

---

110 Alberigo, Giuseppe y Alberto Melloni. *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta/2, The general councils of Latin christendom 1. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869 – 1424)*, de. por Antonio García y García. (Turnhout: Brepols, 2013), 178.

111 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 205-207. El II Concilio de Lima trataba del sigilo en relación a la necesidad de usar intérpretes para confesar indios de lenguas que el confesor no entendía. Segundo Concilio Provincial Limense, Constituciones para los españoles, Caput 13. Quod confessio non fiat per interpretem. Vargas, *Concilios Limenses...*, 108; II CL, Constituciones para los españoles, Caput 81; Vargas, *Concilios Limenses...*, 137; II CL, pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, constitutio 49; Vargas, *Concilios Limenses...*, 182-183; II CL, pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, constitutio 53; Vargas, *Concilios Limenses...*, 184; II CL, pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, constitutio 57; Vargas, *Concilios Limenses...*, 185.

112 I SQ, capítulo V, constitución 35; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 57.

113 Sobre la necesidad del sigilo como requisito necesario para la aceptación social de la confesión: De Boer, *La conquista dell'anima...*, 272-278; Proserpi, *Tribunali della coscienza...*, 225-226.

114 I SQ, capítulo V, constitución 36; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 57.



los penitentes durante la administración del sacramento era un acta judicial<sup>115</sup>; los penitentes debían confesar todos los pecados para que el confesor-juez emitiera la sentencia adecuada<sup>116</sup>. Para que lo hicieran, los indios debían creer en el confesor y advertir la necesidad de purificar su alma.

### 3. Confesión y gobierno de la diócesis

La confesión no solamente servía para limpiar las almas. Durante la primera edad moderna era una herramienta de saber y poder, de formación e información, para fomentar el cambio de las sociedades<sup>117</sup>. Gracias a las informaciones obtenidas durante la administración de la confesión los confesores y el obispo podían controlar y por lo tanto mejorar el proceso de evangelización.

Según el sínodo de Quito los confesores debían usar el sacramento de la confesión para seleccionar a los indios que podían al menos recibir la comunión. El Concilio de Trento establecía que antes de recibir la comunión era necesario examinar a los fieles con la confesión para asegurar que recibiesen el sacramento con el alma purificada, esto es, no manchada por pecados mortales<sup>118</sup>. El contenido de esta norma se encontraba reflejado y adaptado a la realidad local por una constitución sinodal de la diócesis de Quito; allí servía para seleccionar a los indios racionales y, por consiguiente, capaces de recibir la comunión y excluir a los demás. Los sacerdotes debían usar el sacramento de la confesión para examinar “con toda diligencia” a los penitentes y averiguar “si son buenos cristianos, si saben las oraciones, si entienden los artículos de la fe y abominan los pecados”. Si los penitentes resultaban “capaces y sienten bien de las cosas de nuestra santa fe católica” podían recibir el sacramento de la eucaristía<sup>119</sup>. Cabe recordar, que durante la época colonial la administración de los sacramentos era condicionada por criterios raciales<sup>120</sup>. Muchos párrocos de la diócesis de Quito, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XVIII, excluían a los indios de la

---

115 Sobre la idea tridentina de absolución como *actus judicialis*: Mahoney, *The making...*, 35. Prodi, *Una historia de la justicia...*, 262; Roberto Rusconi, *L'ordine dei peccati...*, 308.

116 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 202-205.

117 Prosperi, *Tribunali della coscienza...*

118 CT, s. XIII, Decretum de sanctissimo Eucharistiae Sacramento, Caput VII, López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 167-168.

119 I SQ, capítulo V, constitución 41; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 59.

120 Véase: Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*; Juan Fernando Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573 – 1590* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012).

comuni3n por incapaces, porque los consideraban irracionales, ni1os y/o no humanos<sup>121</sup>.

La Constituci3n sinodal destacaba la posici3n privilegiada del confesor, quien como ninguna otra persona cono1a la condici3n del penitente. Por lo tanto, los indios debían recibir el sacramento de la eucaristía por o bajo el control de su confesor<sup>122</sup>.

El sacerdote debía adem1s averiguar la capacidad de los indios para casarse. El Concilio de Trento ordenaba a los desposados que tres días antes de contraer el matrimonio debían confesar sus pecados y recibir la eucaristía<sup>123</sup>, obligaci3n que era mencionada tambi3n por el Segundo Concilio de Lima<sup>124</sup>. El Sínodo de Quito ordenaba que ning3n sacerdote administrase el matrimonio sin antes confesarlos y examinarlos. Probablemente esto servía para averiguar que no estuvieran ya casados, aunque la norma no lo explicitaba; pero si afirmaba que el examen servía para controlar el conocimiento de las oraciones y que, aun este 3ltimo criterio no era un impedimento para la contracci3n del matrimonio<sup>125</sup>. En fin, esta Constituci3n sinodal atestigua la utilidad de la confesi3n como herramienta de control del proceso de evangelizaci3n y del estado espiritual de los indios.

Adem1s, seg3n el sínodo no solamente los indios eran objeto de control. La confesi3n servía para controlar y mejorar el estado espiritual de todos los fieles que vivían en la di3cesis de Quito, que era afectada por una “corrupci3n antigua”: había muchos cristianos que no cono1an, ni entendían la doctrina. Ahora bien, ¿a qué se refería el sínodo con la fórmula “corrupci3n antigua”? Quiz1s a la perdida del estado de gracia del paraíso terrenal, a la evangelizaci3n realizada en los tiempos apost3licos o a los límites de la primera evangelizaci3n, esto es la actividad pastoral realizada por los primeros misioneros que llegaron a Am3rica y que se basaba en conversiones masivas y en la ense1anza mnem3nica de las oraciones. Sin embargo, es m1s probable que se refiera a la condici3n provisional y precaria de la estructura eclesi1stica de los primeros a1os de la colonizaci3n, ya que el texto sinodal, en la parte mencionada en la cual se usa la expresi3n “corrupci3n antigua”, se refería

---

121 Véase: Pe1a Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996), 25-27; Luis Francisco Romero, *El D. D. Luis Francisco Romero, Obispo de Quito, a los venerables curas de su Obispado, sobre la omisi3n y descuido en que los Yndios sus feligreses cumplan con el precepto annual de comulgar, y el de recibir el Santisimo Viatico en el articulo de la muerte* (1725).

122 I SQ, capítulo V, constituci3n 41; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 59-60.

123 CT, s. XXIV, Decretum de reformatione matrimonii, caput I; L3pez de Ayala, *El Sacrosanto...*, 404.

124 II CL, Constituciones para los espa1oles, Caput 14. Quod confessio non fiat per interpretem; Vargas, *Concilios Limenses...*, 108.

125 I SQ, capítulo V, constituci3n 43; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 60-61.

al estado espiritual de todos los fieles, nativos y españoles<sup>126</sup>.

Para poner fin a esta “corrupción antigua” otra vez los curas debían valerse de la confesión. En concreto, debían usar la administración anual del sacramento para examinar el estado espiritual no solo de los indios, sino también de los españoles. Se trataba del antiguo precepto establecido por el IV Concilio Letrán: todos, hombres y mujeres, estaban obligados a recibir la confesión y la comunión por lo menos una vez al año, durante la cuaresma<sup>127</sup>. Este era confirmado por el Concilio de Trento, el II Concilio de Lima y el sínodo de Quito<sup>128</sup>. Ahora bien, durante las cuaresmas y antes de administrar los sacramentos los curas debían averiguar si los fieles sabían el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo y los diez mandamientos. Si no conocían las oraciones no podían recibir ni la confesión ni el matrimonio hasta que las supieran<sup>129</sup>.

Los fieles eran controlados por los confesores, quienes a su vez eran controlados por el obispo. El ordinario necesitaba conocer la realidad de la diócesis para mejorar la eficacia de su gobierno. La diócesis estaba dividida en parroquias, que era donde se desarrollaba la vida cotidiana de los fieles sobre los cuales tenía jurisdicción y debía asegurar su salvación. Por lo tanto, necesitaba controlar cómo se desarrollaba la pastoral, el comportamiento de los párrocos y sobre todo el estado de las almas. Para hacerlo, disponía de diversas herramientas, como los vicarios, las visitas pastorales, pero también los padrones de confesión que mandaba a hacer a sus párrocos y vicarios<sup>130</sup>.

Muchas sinodales apuntaban a construir un sistema centralizado para controlar, de manera virtual, el respeto del precepto que obligaba a todos los fieles a recibir la confesión en cuaresma. Según la constitución 37 del capítulo V los curas debían realizar un padrón cada año para controlar el cumplimiento del precepto de la confesión pascual. En el padrón debían anotar los que habían cumplido el precepto y señalar aquellos que no lo habían hecho.

---

126 I SQ, capítulo III, constitución 2; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 30-31. Sobre el cambio de la primera evangelización véase: Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, 31-239.

127 Alberigo y Alberto Melloni, “Conciliorum oecumenicorum...”, 178.

128 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 206-207; II CL, pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, constitutio 52; Vargas, *Concilios Limenses...*, 183-184; I SQ, capítulo V, constitución 35; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 57.

129 I SQ, capítulo III, constitución 2; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 31.

130 Sobre las visitas pastorales como herramienta de gobierno: Cecilia Nubola, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579 – 1581)*; (Bologna: Società Editrice Il Mulino Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, 1993).

Después de algunas semanas, el día octavo de Corpus Christi, debían enviar el padrón a las autoridades. Los curas de las parroquias de la ciudad de Quito debían enviarlo directamente al obispo; mientras los de otros lugares debían enviarlo a los vicarios, quienes a su vez debían hacer relación al obispo del contenido del padrón. De esta manera, el ordinario controlaba cómo se cumplían los preceptos de la Iglesia<sup>131</sup>.

El sistema de control del obispo era adaptado a las características de la sociedad colonial. Según Prospero, la Iglesia tridentina era limitada porque pensaba en un modelo de sociedad cristiana estática. El control estadístico de los fieles funcionaba en base a este principio<sup>132</sup>. En cambio, el sínodo de Quito por un lado reflejaba el sistema territorial de control de los fieles. Los curas de españoles debían seguir el procedimiento ya descrito<sup>133</sup>. Por otro lado, adaptaba el sistema de control episcopal a la realidad nómada de los indios. En la ciudad de Quito residían mitayos, yanaconas e indios de servicio que se escapaban del control parroquial, porque sus curas residían en otras partes de la ciudad o en otras de la diócesis. Por eso se confesaban, bautizaban hijos y celebraban funerales con sacerdotes que no eran sus párrocos. El sínodo autorizaba a estos sacerdotes y vicarios a administrarles los sacramentos y a celebrar funerales, a condición de avisar, mediante la emisión de certificados, a su párroco para que tuviera cuenta de la administración de los sacramentos<sup>134</sup>.

Mediante los padrones el obispo controlaba el respeto del precepto de la confesión anual y los comportamientos de españoles, indios y negros. Los curas en los padrones, que, como ya se ha dicho, debían realizar después de la cuaresma, debían registrar no solo el cumplimiento del precepto, sino también informaciones sobre eventuales (o solamente la sospecha) amancebamientos y las características de estas uniones ilícitas, como la duración, la presencia de hijos y si involucraban a desposados. Estas informaciones debían ser dirigidas al obispo o a su provisor<sup>135</sup>. Cabe recordar que la Iglesia de la primera edad moderna estaba muy preocupada de las costumbres matrimoniales de los fieles<sup>136</sup>. Además, en el Nuevo Mundo el

---

131 I SQ, capítulo V, constitución 37; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 57-58.

132 Prospero, *Tribunali della coscienza...*290-301.

133 I SQ, capítulo III, constitución 4; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 31.

134 I SQ, capítulo V, constitución 32; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 56. Sobre las migraciones indígenas durante la época colonial, véase: Jacques Poloni-Simard, *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII* (Quito: Abya – Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006); Karen Powers Powers Vieira, *Prendas con pies: migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito* (Quito: Abya – Yala, 1994).

135 I SQ, capítulo II, constitución 8; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 29.

136 Silvana Seidel Menchi, Diego Quaglioni, *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia (XIV -*

proceso de colonización violó, invadió y cambió la sexualidad de las poblaciones indígenas. La imposición del matrimonio católico era una etapa importante del proceso de conversión y colonización<sup>137</sup>. El sínodo confirma que se trataba de un asunto muy importante: los párrocos debían registrar en los padrones estos abusos “con toda diligencia”; y si fallaban eran excomulgados y “gravemente castigados” por el obispo<sup>138</sup>.

Para resumir, el sínodo proponía usar el sacramento de la confesión para controlar tanto desde abajo –mediante los confesores– como desde arriba –mediante los vicarios que entregaban los padrones al obispo– el proceso de evangelización y el estado espiritual de los fieles. El plan de evangelización se dirigía tanto a indios, españoles y “negros”, pero se adaptaba a las características sociales de los grupos, como la movilidad de los indios.

#### **4. Los casos reservados del obispo de Quito (1571)**

Para conocer más sobre el papel de la confesión en el plan de evangelización de la sociedad local, es necesario ir más allá de las constituciones sinodales y contextualizar estas normas en el gobierno episcopal de Pedro de la Peña. Lo cual significa considerar otras iniciativas del obispo, como la redacción de una lista de casos reservados y la realización de exámenes para seleccionar a los confesores<sup>139</sup>.

Según el capítulo VII “De casuum reservatione” de la sesión XIV del tridentino, los casos reservados eran los delitos más graves (se trataba sobre todo de aquellos a los cuales andaba aneja a la excomunión) que no podía absolver cualquier sacerdote, sino solo los sumos. Los sacerdotes debían ordenar a los penitentes a que se fueran a buscar los superiores para obtener la absolución. Según el tridentino, los antiguos padres de la Iglesia católica habían creado los casos reservados porque era de mucha importancia para el gobierno de los fieles<sup>140</sup>.

Durante la época tridentina, los casos reservados constituían el eje del gobierno eclesiástico<sup>141</sup>. Cuando una persona deseaba obtener la absolución de un caso reservado debía

---

*XVIII secolo*, (Bologna: Il Mulino, 2004).

137 Sobre la Conquista y colonización de la sexualidad indígena: Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994); John F. Chuchiak, “The Sins of the Fathers: Franciscan Friars, Parish Priests, and the Sexual Conquest of the Yucatec Maya, 1545-1808”, *Ethnohistory* 54, n.º 1 (2007), 106.

138 I SQ, capítulo II, constitución 8; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 29.

139 Véase: Paolo Prodi, “Tra centro e periferia...”.

140 CT, s. XXIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis ,caput VII; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 209-211.

141 Properi, *Tribunali della coscienza...*, 272-273.

realizar un viaje, gastar dinero y tiempo para hacerlo. Los costos, las energías empleadas y la solemnidad del procedimiento concienciaban a los fieles acerca de la gravedad del pecado cometido. Y sobre todo se creaba una relación directa entre los fieles y el ordinario, quien, de esta manera, controlaba y guiaba más de cerca el proceso de evangelización y el estado de las almas<sup>142</sup>.

La norma tridentina otorgaba al obispo la libertad de decidir cuáles pecados reservar para la absolución<sup>143</sup>. Como ya se ha mencionado en la introducción, el historiador Romeo destaca que “i margini di discrezionalità lasciati loro [a los obispos] erano ampi: si spaziava dal numero e dalla tipologia dei peccati da riservare alla graduazione delle censure da infliggere ai penitenti che se en rendevano responsabili”<sup>144</sup>.

Los pecados que el obispo consideraba graves eran aquellos que a su juicio obstaculizaban el proceso de evangelización en el momento histórico y espacio en los cuales debía gobernar. Del análisis de los casos reservados es posible descubrir cuáles eran, desde la perspectiva del ordinario, los principales problemas sociales y morales de la diócesis; y, sobre todo, como resolverlos mediante el sacramento de la confesión.

El obispo Pedro de la Peña determinó que solo él podía absolver a los fieles que cometían 28 pecados graves. Ocho de estos apuntaban a defender la Iglesia de los que la atacaban y de los abusos de algunos fieles. Por ejemplo, el primer caso reservado era en contra de los herejes; el segundo en contra de los perjurios; el tercero, en contra de los que no pagaban los diezmos y primicias; el quinto en contra de quien menospreciaba la excomunión; el séptimo en contra de quien había roto las inmunidades y libertad de la Iglesia; el décimo perseguía a aquellos que habían usado la violencia en contra de sacerdotes, clérigos y eclesiásticos de cualquier orden; el décimo quinto era en contra de quien no respetaba el precepto que obligaba a la confesión y comunión anuales; el décimo octavo en contra de aquellos que infamaban o habrían cartas ajenas, sin remediar a pesar de la amonestación del confesor<sup>145</sup>. Estos eran graves pecados que atentaban en contra del orden social y, sobre todo, de la Iglesia católica. Se trataba de pecados que no se referían a problemas específicos de la diócesis.

---

142 Véase: De Boer, *La conquista dell'anima...*, 221-224; Christopoulos, “Abortion and the Confessional...”, 459.

143 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput VII. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 209-211.

144 Romeo, *Esorcisti, confessori ...*, 151.

145 AGI, Escribanía de cámara, 912A, ff. 1-1v.

Tampoco la preocupación de extirpar la práctica del aborto se refería a un problema típico de la sociedad local. Más bien, se trataba de una preocupación de larga duración en la historia de la Iglesia. El octavo caso reservado de la lista del obispo Pedro de la Peña perseguía a las mujeres que habían tomado yerbas u otras cosas para abortar; e inclusive a aquellas personas que lo habían aconsejado o habían ayudado en hacerlo<sup>146</sup>. Otros sínodos y concilios, tanto en América como en Europa, en la primera edad moderna como en la época anterior, perseguían el aborto<sup>147</sup>. También en otras diócesis el aborto era tratado como un caso reservado; por ejemplo, lo era según el Tercer Concilio Provincial Mexicano; y según el sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687; lo cual comprueba que la Iglesia lo percibía como un pecado muy grave<sup>148</sup>.

Otros ocho casos perseguían abusos de carácter sexual que acontecían en la vida cotidiana de la sociedad colonial. Como ya se ha mencionado la Iglesia de la primera edad moderna buscaba disciplinar la vida sexual de los fieles<sup>149</sup>. Dos casos reservados castigaban las relaciones sexuales abusivas que podía haber entre españoles e indias infieles. Por ejemplo, el caso reservado número décimo sexto castigaba a aquellos o aquellas que habían tenido relaciones con mujeres u hombres infieles no bautizados. Otro caso reservado, el caso décimo séptimo, castigaba a aquellos que habían fomentado el bautismo de indias o negras solamente para tener relaciones con ellas<sup>150</sup>. Ahora bien, estos dos casos reservados no apuntaban a preservar el bienestar de las mujeres y/o a prevenir lo que hoy se llama la violencia de género. Más bien, expresan la preocupación de la Iglesia para mantener separados fieles e infieles para evitar abusos de carácter sexual que podían afectar la actividad misionera o generar malentendidos, entre los y sobre todo las indias, alrededor de la sexualidad considerada, desde la perspectiva católica, como lícita.

---

146 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 1v.

147 Sobre la historia del aborto desde la perspectiva de la Iglesia católica: Christopoulos, "Abortion and the Confessional..."; John R. Connery, *Abortion: the development of the Roman catholic perspective* (Chicago: Loyola University Press, 1977); Roger John Huser, *The crime of abortion in canon law. An historical synopsis and commentary* (Washington: Catholic University of America Press, 1942); Wolfgang P. Müller, *The criminalization of abortion in the West. Its origins in medieval law* (Ithaca: Cornell University Press, 2012).

148 Manuel Gutiérrez de Arce, *El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687. Valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas* (Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1975), 167. Osvaldo Moutin, "Los casos reservados como instrumento episcopal para la pastoral de la Confesión en el Tercer Concilio Provincial de México (1585)", *Annuarium Historiae Conciliorum* 44, n°. 1 (2012): 74; y el sínodo fe Santiago de León de Caracas de 1687.

149 Seidel Menchi y Quaglioni, *Trasgressioni...*

150 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 1v.

Otros casos reservados, aun no lo afirmaban explícitamente, expresaban la exigencia de la Iglesia de imponer el sacramento del matrimonio. Cabe recordar, que en la sesión XXIV del Concilio de Trento los padres conciliares reformaron e impusieron una nueva disciplina matrimonial que tuvo un impacto muy importante en el mundo occidental<sup>151</sup>. Por ejemplo, trataron de los grados prohibidos para contraer el matrimonio<sup>152</sup>. Además, destacaron que la celebración de este sacramento debía realizarse en presencia de párrocos y testigos<sup>153</sup>. Estos eran los aspectos más importantes de las novedades matrimoniales introducidas por el decreto Tametsi de la sesión XXIV del tridentino<sup>154</sup>. El caso reservado duodécimo reflejaba estas normas: sancionaba a los que se habían casado sin respetar los “grados prohibidos o escondidamente o al sacerdote que se halló presente y los que se hallaron como testigos al tal casamiento”<sup>155</sup>. La persecución de los que transgredían los grados prohibidos era una estrategia de control de los fieles. Según Jack Goody, la Iglesia establecía grados prohibidos para contraer matrimonio, a sabiendas de que no era posible respetarlos, para llevar a los fieles a transgredirlos y de esta manera obligarlos a contactar a las autoridades para obtener las dispensaciones. De esta manera se creaba una relación entre los fieles y las autoridades<sup>156</sup>. Lo cual es confirmado por lo que se ha dicho anteriormente: los casos reservados servían para acercar los fieles al obispo para pedir la absolución; era entonces una herramienta del gobierno del episcopado post tridentino<sup>157</sup>.

También otros dos casos reservados retomaban el contenido de una norma tridentina, aquella que perseguía a los concubenarios. El capítulo VIII De reformatione de la sesión XXIV del tridentino establecía que los obispos debían perseguir con graves penas a los hombres y a las mujeres, solteros o casados, culpables de concubinato<sup>158</sup>. El decimocuarto de los casos reservados del obispo Peña perseguía a los amancebados que no se separaban. También el

---

151 Véase: Piero Rasi, “L’applicazione delle norme del Concilio di Trento in materia matrimoniale”. En *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi. Vol. I*, ed. por Enrico Besta, Carlo Calisse y Amedeo Giannini, 235-281 (Milano: Giuffrè, 1941); Gabriella Zarri, *Recinti: donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna* (Bologna, Italia: Mulino, 2000), 203-250.

152 En la sesión XXIV del Concilio de Trento se trataba de los grados de parentesco en: CT, s. XXIV, Decretum de reformatione Matrimonii, caput II, IV y V; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 405-407, 408, 409-410; y en el canon III: CT, s. XXIV, Doctrina de Sacramento Matrimonii, can. III; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 397.

153 CT, s. XXIV, Decretum de reformatione Matrimonii, caput I; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 402.

154 Piero Rasi, “L’applicazione delle norme...”; Prosperi, *Tribunali della coscienza ...*, 650-659; Zarri, *Recinti: donne, clausura...*, 203-250.

155 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 1v.

156 Jack Goody, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa* (Valencia: Universitat de València, 2009), 53.

157 De Boer, *La conquista dell’anima ...*, 221-224; Christopoulos, “Abortion and the Confessional...”, 459.

158 CT, s. XXIV, Decretum de reformatione Matrimonii, caput VIII; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 412-413.



caso décimo noveno sancionaba a los solteros o casados que tenían relaciones con indias u otras mujeres sospechosas, con las cuales tuvieron hijos, pero no querían contraer matrimonio<sup>159</sup>. Este último caso se refería a la realidad colonial, ya que no hablaba solamente de personas en general, sino de indias.

Los casos reservados sobre el matrimonio no se limitaban a reflejar o reproducir las normativas tridentinas, sino que las adaptaban para responder a las exigencias de la sociedad colonial. Por ejemplo, el decreto Tametsi (es decir el primer capítulo de la sesión XXIV) establecía que para contraer matrimonio eran necesarios los libres consentimientos de los contrayentes<sup>160</sup>. También en el arzobispado de Lima, diversas normas conciliares y sinodales de los siglos XVI y XVII buscaban garantizar la libertad de los contrayentes<sup>161</sup>. Estas reglas buscaban erradicar las antiguas prácticas sociales que hacían del matrimonio un asunto más familiar que una libre elección de los fieles<sup>162</sup>. Además, otra norma tridentina perseguía a los señores y oficiales que actuaban en contra de la libertad del matrimonio, esto es, que obligaban con amenazas o penas a los hombres y mujeres que vivían bajo su jurisdicción a contraer matrimonios no deseados solamente para cumplir con las exigencias de la organización de las actividades económicas<sup>163</sup>. Sin mencionarlo explícitamente, el obispo de Quito adaptaba estas normas a la realidad colonial; usaba la confesión, el poder de las llaves y el caso reservado para luchar en contra de hombres y mujeres que violaban la “libertad de matrimonio” de los indios y de las indias. Según el caso reservado vigésimo quinto:

“Iten los hombres y mujeres que hubiesen estorbado o impedido directe o indirecte por amenazas o castigos o por otra via a cualquiera indio o india o otras personas que no se casen o cassados les estouisse no hagan vida maridable y les detuviere en las mugeres casadas contra la voluntad de sus maridos debajo de titulo que estan asentados por la justicia o por otros afines y adviertan los confesores el gran daño que en esto ay y de los tales [...] a los indios o indias para conoscer la otra opresion y poner remedio en ello y adviertenlo estan

---

159 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 1v-2.

160 CT, s. XXIV, Decretum de Reformatione Matrimonii, caput I; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 400-402.

Sobre el papel del consentimiento en el decreto tridentino: Zarri, *Recinti: donne, clausura...*, 234-238.

161 Pilar Latasa, “«If they remained as mere words»: Trent, Marriage, and Freedom in the Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries”, *The Americas* 73, n.º 1 (January 2016): 13-38.

162 John Bossy, “Controriforma e popolo dell’Europa cattolica”. En *Dalla comunità all’individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell’Europa moderna*, ed. por John Bossy, 5-33. (Torino: Einaudi, 1998c), 13.

Prosperi, *Tribunali della coscienza ...*, 650-659.

163 CT, s. XXIV, Decretum de Reformatione Matrimonii, caput IX; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 414-415.

escomulgados por dicho los que así quitaren la libertad del matrimonio”<sup>164</sup>.

¿Quiénes eran los hombres y mujeres que quitaban la “libertad del matrimonio” de los indios y las indias? Probablemente se trataba de encomenderos que rompían familias e imponían decisiones matrimoniales para organizar la actividad de las encomiendas y de esta manera sacar beneficios económicos<sup>165</sup>.

Mediante el sacramento de la confesión y los casos reservados el obispo Pedro de la Peña buscaba extirpar estos abusos y disciplinar a los encomenderos. Lo cual es demostrado no solamente por la cantidad de casos reservados en los cuales se habla de encomenderos, es decir siete de los veinte y ocho. Era algo tan patente que se encuentra expresado en otro documento, según el cual el obispo “había reservado la absolución para sí” de algunos pecados graves porque en la diócesis muchos encomenderos abusaban de los indios encomendados y violaban el matrimonio: algunos no vivían con sus esposas, otros estaban amancebados<sup>166</sup>.

Probablemente este documento se refería a aquellos encomenderos que habían abandonado en España a sus esposas o que vivían apartados de ellas. De hecho el caso reservado décimo tercero perseguía a hombres o mujeres casados en España o en otros lugares, pero que estaban separados. Estos cometían una infracción en contra de la voluntad de Dios y se exponían al concubinato y/o a la bigamia; esta era un delito perseguido por el Tribunal de la Inquisición<sup>167</sup>. Además, el mismo caso reservado indica que este abuso era en contra de la voluntad de “su Majestad”; porque era perseguido también por algunas cédulas reales<sup>168</sup>.

También otros casos reservados reflejaban el contenido de estas normas. Por ejemplo, algunos perseguían a los encomenderos que no respetaban cédulas reales que regulaban la vida en las

---

164 AGI, Escribanía de cámara, 912A, ff. 2-2r.

165 El problema fue denunciado también en la segunda mitad del siglo XVII por el obispo Alonso de la Peña: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 592.

166 Jorge A. Garces, *Colección de cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito, 1538-1600* (Quito: Talleres tipográficos municipales / Publicaciones del Archivo Municipal, 1935), 253-254.

167 Véase: Enrique Gacto Fernández, “El delito de bigamia y la inquisición española”. En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, ed. por Francisco Tomás y Valiente, Bartolomé Clavero, José Luís Bermejo, Enrique Gacto ; António Manuel Hespanha y Clara Alvarez Alonso, 127-152 (Madrid: Alianza Editorial, 1990); Manuel Torres Aguilar, “Algunos aspectos del delito de bigamia en la inquisición de Indias”. En *La inquisición en Hispanoamérica: Estudios*, ed. por Abelardo Levaggi, 65-103 (Buenos Aires: Ciudad Argentina / Universidad del Museo Social Argentino, 1997).

168 Diego de Encinas (editor), *Cedulario Indiano*. Libro I (Madrid: Cultura Hispánica, 1945), 415-421.

encomiendas<sup>169</sup>. Reflejaban, aun sin mencionarlo de manera explícita, el contenido de algunas normas reales que apuntaban a mantener separados los indios de los demás grupos étnicos<sup>170</sup>. Se creía que para civilizar y cristianizar a los indios era necesario aislarlos y protegerlos de la posible contaminación por parte de otros grupos<sup>171</sup>.

El caso reservado vigésimo tercero, que castigaba a los encomenderos que deportaban a los indios sin considerar los efectos físicos de los cambios climáticos, explicitaba que remitía a las leyes de “su Majestad”:

“los que no han guardado las leyes tan publicadas y manifiestas y justas de su majestad que traen indios a esta ciudad [...] los ingenios o minas o chácaras o [...] de tierra caliente a tierra fría o de fría a caliente o demás término de cuatro leguas si con efecto luego no los vuelven todos a sus pueblos”<sup>172</sup>.

No solo los encomenderos, sino también los jueces eran objeto de la disciplina episcopal. El caso vigésimo sexto perseguía a los “justicias” que no se preocupaban de extirpar el concubinato<sup>173</sup>. Sin embargo, cuando el legislador pensaba en los malos comportamientos de los jueces, otra vez lo hacía en función de la disciplina de los encomenderos. El caso reservado vigésimo cuarto sancionaba a los “justicias” que no castigaban a los encomenderos que violaban las leyes y sobre todo aquellos que usaban a los indios para satisfacer sus intereses privados<sup>174</sup>.

En fin, resulta que mediante los casos reservados el obispo buscaba disciplinar a los fieles, pero de especial manera al grupo social de los encomenderos. Ahora bien, cabe preguntarse ¿por qué el obispo prestaba su autoridad espiritual –el poder de las llaves para absolver los casos reservados– para ayudar a “su Majestad” a disciplinar a los encomenderos y a aplicar las normas reales?

Para contestar a la pregunta, es necesario tener en consideración el horizonte de la salvación

---

169 Se trata de los casos reservados: 20, 21 y 22: AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 2.

170 Por ejemplo, el caso reservado 20 reflejaba el contenido de algunas cédulas reales. Encinas (editor), *Cedulario Indiano*, Libro II: 222-225; Libro IV, 341-342. El 21 también recalca el contenido de algunas cédulas reales. Encinas (editor), *Cedulario Indiano*, Libro I, 324; Libro IV, 291-293.

171 Pedro Borges, *Misión y civilización en América* (Madrid: Alhambra, 1987).

172 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 2. Sobre las deportaciones de los indios en lugares de diferente clima: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 405-406.

173 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 2v.

174 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 2.

de las almas<sup>175</sup>. En la época colonial, las actividades de la Iglesia y de la Corona estaban orientadas hacia el mismo fin, que era realizar el “bien común temporal y espiritual”. Esto significaba alcanzar las condiciones de bienestar material necesarias para que todos los miembros de la sociedad colonial, y sobre todo los indios, pudieran acudir a la instrucción religiosa, recibir los sacramentos y de esta manera tener acceso a la salvación<sup>176</sup>.

Para alcanzar este objetivo, el obispo debía disciplinar a los encomenderos porque eran los principales encargados de la salvación de los indios<sup>177</sup>. Como se ha dicho antes, un documento afirmaba que el obispo había reservado para sí la absolución de algunos pecados para disciplinar a muchos encomenderos que abusaban de los indios y que daban un mal ejemplo matrimonial, ya que no vivían con sus esposas o estaban amancebados<sup>178</sup>. Para entender porqué se buscaba disciplinarlos, es necesario enfocarse en el cuarto caso reservado, que perseguía a los encomenderos que no ofrecían a sus indios encomendados la doctrina suficiente<sup>179</sup>. Este caso reservado retomaba, aunque sin explicitarlo, el contenido de algunas cédulas reales que obligaban a los encomenderos a la evangelización de los indios<sup>180</sup>. El mismo obispo Pedro de la Peña, en la fórmula de cierre de la lista de casos reservados, explicitaba que el objetivo de los casos reservados era la conversión y la protección de los indios<sup>181</sup>.

## 5. Exámenes y ciencia de los confesores

El obispo Pedro de la Peña usó otra herramienta tridentina para alcanzar el objetivo de la evangelización de los indios: los exámenes para seleccionar a los confesores.

El Concilio de Trento otorgaba a los obispos la facultad para seleccionar, mediante exámenes, o de otra manera, a los confesores, del clero secular o regular, de la diócesis<sup>182</sup>. El obispo de

---

175 Véase: Osvaldo Moutin, “La salus animarum como un posible acercamiento a la historia global”, *Rechtsgeschichte Legal History* 20 (2012): 377-378.

176 Fabio Giovanni Locatelli, “L'itinerario di A. de la Peña (1596-1687): teoria e prassi dell'evangelizzazione degli indios” (tesis de maestría. Università degli Studi di Milano, 2011).

177 Según el obispo Alonso de la Peña, la principal obligación de los encomenderos era la enseñanza espiritual de los indios: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 607. Sobre las funciones de los encomenderos: José de la Puente Brunke, *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial* (Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1992).

178 Garces, *Colección...*, 253-254.

179 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 1.

180 Encinas (editor), *Cedulario Indiano*, Libro II, 245-246.

181 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 3.

182 CT, s. XXIII, Decretum de reformatione, caput XV; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 379. Sobre los exámenes de confesores no existen estudios, a excepción de: Michele Mancino, *Licentia confitendi : selezione e*

Quito aprovechó de esta prerrogativa tridentina, como confirman los verbales de los dieciséis exámenes realizados en la ciudad de Quito entre los días once y dieciséis de febrero del año 1574<sup>183</sup>.

Según la norma tridentina, el obispo podía examinar y seleccionar a los confesores sin explicitar cómo tenía que ser el examen<sup>184</sup>. A la misma manera de los casos reservados, gracias a esta discreción el obispo podía usar la facultad para examinar y seleccionar a los confesores adecuados para las exigencias locales. El documento proporciona muchas informaciones sobre el modelo de confesor deseado para confesar a los penitentes de Quito.

Casi todos los exámenes seguían un orden preciso. Al inicio el examinador, que en algunos exámenes era el mismo obispo de la Peña, proponía al candidato preguntas sobre el poder de las llaves; después averiguaba la capacidad de resolver casos de conciencia; y en la parte final de los verbales expresaba el resultado del examen, esto es si el candidato podía confesar y a qué tipo de penitentes. Otra parte al final de documento correspondía al examen lingüístico de los confesores destinados a administrar el sacramento a los indios.

Ahora bien, no sabemos porqué el examen tenía esta estructura. Sería interesante saberlo para entender más sobre el modelo de confesor deseado para Quito. Lamentablemente, no he encontrado informaciones sobre reuniones hechas en la curia, por ejemplo entre el obispo, sus hombres de confianza y los examinadores, para decidir; es también posible que lo hayan decidido de manera informal y/u oral. Existe otra manera para descubrirlo, y consiste en fijarse en los libros que los examinadores aconsejaban a los penitentes.

Esto es, durante las pruebas recomendaban a los candidatos confesores la adquisición y lectura de sumas de casos de conciencia y de especial manera de tres textos. El texto que más fue aconsejado era el famoso “manual de confesores” del Navarro<sup>185</sup>. Era uno de los textos

---

*controllo dei confessori a Napoli in eta moderna* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2000).

183 AGI, Quito, 76, n. 18, ff. 1-22v. El documento proporciona los nombres y el papel que desempeñaban los candidatos. Se trata de sacerdotes del clero secular con apellidos castellanos, pero de diferente origen; uno de ellos, Diego de Lobato, era mestizo. Véase: Carlos Freile, "Examen de aptitud para confesar tomado por el obispo de Quito, Pedro de la Peña, en 1534", *Quitumbe* 8 (1994).

184 Romeo, *Esorcisti, confessori ...*, 150.

185 Martín de Azpilcueta, *Manual de confesores y penitentes, que clara y brevemente contiene, la universal y particular decision de quasi todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, e irregularidades* (Medina del Campo: En casa de Ioan María de Terranoua, i Iacobo de Liarcari, 1554).

más difundidos en la biblioteca coloniales de la ciudad de Quito<sup>186</sup>. Otro texto aconsejado era la “silvestrina”, es decir la “Summa summarum” de Silvestro Mazzolini da Prierio, publicada por primera vez en Roma en 1516. Este era un diccionario voluminoso de teología moral en latín con las voces distribuidas en orden alfabético. En la parte final del texto los lectores encontraban un *Index* para acceder al contenido de manera rápida. El autor trataba también del sacramento de la confesión<sup>187</sup>; además profundizaba en el tema del sigilo<sup>188</sup> y de la figura del confesor<sup>189</sup>. Otro texto aconsejado era la “Summa de casos de conciencia” de Juan de Pedraza, publicada por primera vez en 1568<sup>190</sup>.

Ahora bien, si los examinadores pretendían el conocimiento del contenido de estos textos, es probable que se basaban en los mismos para hacer las preguntas; y que el modelo de confesor deseado por ellos era el mismo que se encontraba en esta literatura. Según la “Silvestrina”, el confesor debía tener poder, ciencia, prudencia, bondad y santidad de vida<sup>191</sup>. Según el Azpilcueta, las tres calidades necesarias eran el poder, el saber y la bondad<sup>192</sup>. Mientras Pedraza en el primer capítulo trataba de las cinco cualidades que debía tener el confesor, que eran el poder del orden y de jurisdicción; la ciencia; la prudencia; bondad; y el secreto<sup>193</sup>. Del análisis de los verbales de los exámenes resulta que los confesores de Quito debían tener las siguientes calidades: el poder de orden, la jurisdicción, la ciencia, la prudencia y el secreto.

Al inicio de las pruebas, el examinador investigaba si los candidatos conocían que para confesar debían tener el poder de orden y la jurisdicción. Estas calidades eran tratadas de manera muy clara y sintética por el Pedraza<sup>194</sup>. Además, eran temas de los cuales trataban también el Azpilcueta y la “silvestrina”<sup>195</sup>. Los candidatos interrogados sobre estos conceptos contestaron de manera correcta<sup>196</sup>. Se trataba de normas que habían sido confirmadas por el tridentino, y el canónigo Talavera lo sabía. Dijo que el cura de españoles debía tener el orden

---

186 Daniela Fugaro, “Libri antichi sulle Ande. Quindici anni di catalogazione di fondi librari antichi in Perú, Bolivia ed Ecuador (1995-2009)”, *Cristianesimo nella Storia* 31 (2010): 743-753.

187 Silvestro Mazzolini, *Summa summaru[m] que Silvestrina nuncupatur* (Lugduni: Platea, 1581), CXXIV-CXX.

188 Mazzolini, *Summa summaru[m]...*, CXX-CXXII.

189 Mazzolini, *Summa summaru[m]...*, CXXII-CXXXIII.

190 Juan de Pedraza, *Summa De Casos De Consciencia* (Barcelona: en casa de Huberte Gotard, 1588).

191 Mazzolini, *Summa summaru[m]...*, CXXIXv-CXXXIII.

192 Azpilcueta, *Manual de confesores ...*, 24-28.

193 Pedraza, *Summa De Casos...*, 5-6v.

194 Pedraza, *Summa De Casos...*, 5.

195 Azpilcueta, *Manual de confesores ...*, 25-26; Mazzolini, *Summa summaru[m]...*, CXXIXv-CXXXIII.

196 Véase por ejemplo los exámenes de los padres Michael de la Torre y Juan Yáñez. AGI, Quito, 76, n. 18, f. 4.

y la jurisdicción, “como dice en un sacro canon el sancto concilio”<sup>197</sup>. Las respuestas de otros candidatos reflejaban el contenido de algunas normas tridentinas sobre la jurisdicción y el poder del confesor<sup>198</sup>.

En la parte posterior de las pruebas, los examinadores investigaban la “ciencia” o “saber” del confesor. Según el Pedraza, la ciencia consistía en conocer “las circunstancias del peccador y del pecado [...] ha de saber diferencia entre peccado, y no peccado, y entre mortal y venial, a lo menos en los casos comunes, y las circunstancias de las culpas que mudan la especie o linage dellas, haziendo las mortales”<sup>199</sup>. El candidato Garcí Jiménez lo sabía: para emitir la sentencia justa, el confesor debía “distinguir del pecado mortal, al venial, y sepa los ramos y circunstancias dellos”. Durante la administración del sacramento, el confesor debía averiguar las circunstancias que mudaban las especies del pecado, “como si uno hurtase de la iglesia, o fornicase en la iglesia, o fornicase en la dicha” o si “fuera clérigo, si tuviera acceso con mujer casada”<sup>200</sup>.

Tener ciencia no significaba saberlo todo sobre los pecados y sus circunstancias. Según Pedraza, más bien significaba saber sentenciar al penitente de manera no ligera, esto es, dudando sobre lo que no tenía por cierto<sup>201</sup>. Por eso los confesores debían tener y consultar libros de casos de conciencia<sup>202</sup>. Durante la primera edad moderna para ser confesor no era necesario ser doctor, ni latinista; lo importante era saber actuar en los casos concretos. Para adquirir esta habilidad, los confesores podían asistir a clases de casos de conciencia; o en alternativa leer libros de la misma materia y de moral<sup>203</sup>.

En 1574 la principal herramienta de formación de los confesores de Quito eran los libros. Por ejemplo, el canónico Gómez Tapia, aun no había estudiado “teología ni cánones”, mostraba haber “leydo libros” ya que a las preguntas sobre las cosas necesarias a un confesor respondió muy bien; y a aquellas sobre casos de conciencia contestó “razonablemente y con mucha

---

197 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 20v.

198 Véase por ejemplo los exámenes a los candidatos Yanez y Salas: AGI, Quito, 76, n. 18, ff. 4-5.

199 Pedraza, *Summa De Casos...*, 4-4v.

200 AGI, Quito, 76, n. 18, ff. 17v-18.

201 Pedraza, *Summa De Casos...*, 4-4v.

202 Pedraza, *Summa De Casos...*, 6v.

203 Véase: Giancarlo Angelozzi, “L’insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù”. En *La «ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinquecento e Seicento*, ed. por Gian Paolo Brizzi, 121-162. (Roma: Bulzoni, 1981); Miriam Turrini, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1991).

prudencia”<sup>204</sup>. El candidato Juan Bautista Galdin sabía que para adquirir ciencia era necesario ser canonista o teólogo y conocer el latín para leer las sumas de casos de conciencia; pero, también aquel que no era “latino”, si tenía “prudencia y sabe dudar”, podía ser confesor gracias a la lectura diligente de las sumas en español<sup>205</sup>.

Según el Pedraza, otra manera para tener ciencia era pedir consejo a otros más sabios<sup>206</sup>. Un candidato demostró saberlo cuando dijo que tener ciencia o “saber dudar” significaba también “preguntar a quien mas sabe” cuando no se encontraban las respuestas en las sumas de casos<sup>207</sup>.

Mediante la ciencia teórica adquirida de las sumas de moral, los confesores debían actuar en la realidad local y resolver los “casos de conciencia y experiencia de los que pasan en las Indias y en otras partes y muy dificultosos”<sup>208</sup>. Durante las pruebas, los examinadores preguntaban a los candidatos casos de conciencia locales para averiguar su capacidad de resolverlos. Se trata de informaciones muy interesantes porque se refieren a los problemas cotidianos de las Indias y de la sociedad local.

Como ha resultado también del análisis de los casos reservados, la Iglesia estaba preocupada con los problemas de la moral sexual, que se buscaba disciplinar desde las conciencias. Por ejemplo, el examinador preguntó a Diego de Lobato cómo tratar con un indio anciano concubinario con hijos. Lobato contestó que no iba a dar la absolución sacramental hasta que el penitente no contrajera matrimonio<sup>209</sup>. Además, el examinador preguntó a Lobato cómo actuar con un penitente casado en España. Como se ha visto, también el caso reservado décimo tercero y una cédula real perseguían a los españoles que habían abandonado las esposas en la península<sup>210</sup>. Probablemente, la presencia de este abuso en la cédula real, en los casos reservados y su mención en el examen se debe a que era un problema que se verificaba con frecuencia en el Nuevo Mundo. Lobato usaba el poder de las llaves para cumplir con la Real Cédula: dijo que “no le absolvería asta que realmente y con effecto, se pusiese en

---

204 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 21v.

205 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 15v.

206 Pedraza, *Summa De Casos...*, 4v.

207 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 14.

208 La expresión fue utilizada en el examen de Diego de Lobato. AGI, Quito, 76, n. 18, f. 13.

209 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 12v.

210 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 1v.; Encinas (editor), *Cedulario Indiano*, Libro I, 415-421.



camino, para ir a su mujer”<sup>211</sup>. Enseguida, el examinador preguntó a Lobato que hacer si el tal penitente se excusara aduciendo que tenía licencia para vivir con ella, o que era anciana y por ende no había peligro o de otra manera. Lobato contestó que todas esas excusas eran “fábulas” y que por eso no hubiera otorgado la absolución<sup>212</sup>.

Como se ha visto, el obispo de Quito buscaba disciplinar a los españoles en función de la protección de los indios. Durante un examen un candidato fue interrogado para averiguar su capacidad de confesar a un conquistador que abusaba de los indios sin tener escrúpulos<sup>213</sup>. Durante la segunda mitad del siglo XVI sobrevivían todavía conquistadores que, por haber maltratado y sustraído ilícitamente bienes, tenían una deuda con los indios conquistados. Por consiguiente, los confesores debían saber tratar a estos españoles para que restituyeran lo que habían sustraído a los nativos. Diversos autores habían tratado del problema de la restitución a los indios, como el mismo Bartolomé de Las Casas<sup>214</sup>. De esta manera se buscaba restaurar el equilibrio socio-económico alterado con la Conquista. El candidato contestó que hubiera absuelto al conquistador a condición de que restituyera lo que había sustraído ilícitamente<sup>215</sup>. No tenemos los datos para confirmarlo, pero pudo haber leído un tratado escrito en Lima para confesar de manera adecuada a los conquistadores<sup>216</sup>.

Cabe destacar que durante la primera edad moderna la Iglesia católica se preocupaba mucho de la moral económica. No se trataba solamente de las reflexiones realizadas en el Nuevo Mundo sobre la necesidad de la restitución a los indios afectados por la Conquista<sup>217</sup>. Era un tema central en la reflexión de muchos teólogos de aquellos años. Cabe destacar las reflexiones y la amplia producción de la Escuela de Salamanca sobre el problema de la moral económica<sup>218</sup>. Se trataba de buscar un equilibrio entre las exigencias de la religión católica y las actividades económicas de la vida cotidiana; y sobre todo de construir una sociedad

---

211 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 12v.

212 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 13r.

213 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 5.

214 Véase: Francesca Cantù, “Evoluzione e significato della dottrina della restituzione in Bartolomé de Las Casas”, *Critica Storica* 2-3-4 (1975), 231-319; Harrison, *Sin and Confession...*, 23-49.

215 AGI, Quito, 76, n. 18, ff. 5-5v.

216 Véase: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 601-605. Sobre este tratado: León Lopetegui, “Apuros en los confesonarios”, *Missionalia hispanica* 2 (1945): 571-584; Antonine Tibesar, “Instructions for the Confessors of Conquistadores Issued by the Archbishop of Lima in 1560”, *The Americas* 3, n.º 4 (1947): 514-534.

217 Cantù, “Evoluzione e significato...”; Harrison, *Sin and Confession...*, 23-49.

218 Sobre la producción teológica de la Escuela de Salamanca en cuanto a la moral económica: José Barrientos García, *Repertorio de moral económica (1526 – 1670). La Escuela de Salamanca y su proyección* (Pamplona: Eunsa, 2011).

ordenada y eliminar las injusticias<sup>219</sup>.

También el obispo de Quito estaba preocupado de la moral económica de sus feligreses. Por eso dos de los casos reservados eran sobre asuntos de moral económica. El caso décimo primero perseguía a los logreros y simoníacos<sup>220</sup>. El caso vigésimo octavo sancionaba a aquellos herederos albaceas y testamentarios que no habían satisfecho con las voluntades testamentarias hasta que no cumpliesen<sup>221</sup>.

Los candidatos a confesores debían tener la ciencia suficiente para enfrentar los problemas de moral económica de los fieles de Quito. Durante un examen, el candidato Diego de Lobato dijo que solo los confesores que conocían el latín y que por lo tanto podían consultar toda la literatura a disposición, y no solamente aquella en vulgar, podían confesar a los pulperos, por la complejidad de sus pecados y comportamientos sociales.

Los pulperos hacían monopodio entre sí; vendían “sin ninguna tasa ni regla” todo lo que podían, y sus principales clientes eran los indios; vendían mercadería a precio barato, porque era robada por los indios y negros; compraban vino, pescado y otros productos averiados a precios barato, y luego los volvían a vender, como el vino que hacían “dulcillo” con azúcar o canela traída de la región de los Quijos, que estaba en el oriente de la diócesis; de esta manera, el producto perdía la madre y lo vendían. Los pulperos hacían otros engaños para sacar provecho de los indios; y a veces lo hacían en complicidad con los regidores, es decir las autoridades que en teoría, debían regular los comercios, que pero en la práctica eran corruptos. Finalmente, Lobato dijo que era necesario sospechar de aquellos que “tan presto se hacen ricos y mudan estados, y son señores que toda la plata y oro de la Republica, tan sin costa y Riesgo de su persona”<sup>222</sup>.

Esto es, era necesaria mucha ciencia para confesar a los pulperos, porque, por su condición profesional, podían cometer muchos abusos. Además, con su comportamiento económico afectaban la sociedad: para ganar más robaban a los otros sujetos sociales; además,

---

219 Sobre la moral económica durante la primera edad moderna: Vincenzo Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2004); Paolo Prodi, *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente* (Bologna: Il Mulino, 2009); Paola Vismara, *Oltre l'usura : la Chiesa moderna e il prestito a interesse* (Soveria Mannelli : Rubbettino, 2004).

220 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 1v.

221 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 3.

222 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 12v. Sobre la historia económica de la Real Audiencia de Quito véase: Christiana Borchart de Moreno, *La Audiencia de Quito: aspectos económicos y sociales (siglos XVI-XVIII)*, (Quito: Banco Central del Ecuador / Abya-Yala, 1998).

involucraban a los negros y a los indios, que robaban para ellos, y a los regidores, cómplices de los engaños, a cometer pecados.

## 6. La prudencia y el secreto

Los individuos que cometían pecados en el ámbito económico, como los pulperos, podían involucrar a los demás integrantes de la sociedad. Con sus comportamientos sociales generaban “ocasiones de pecados”, es decir determinaban las circunstancias que exponían o llevaban a los fieles a cometer faltas<sup>223</sup>.

Los confesores debían averiguar si los candidatos habían involucrado en sus pecados a otras personas. Cuando el examinador interrogó al candidato Jiménez sobre la confesión de los ladrones, le preguntó si podía preguntar al reo si había robado solo o en complicidad de otras personas. El candidato dijo que podía hacerlo para saber cómo realizar la restitución y si había incitado a otros a cometer el delito<sup>224</sup>.

El examinador investigó entonces si podía preguntar al penitente la identidad de los compañeros, para reprenderlos y obligarlos a la restitución<sup>225</sup>. Se trataba de una estrategia empleada en la praxis judicial inquisitorial durante la primera edad moderna, porque permitía profundizar la disciplina y conversión de la sociedad<sup>226</sup>, que, según Azpilcueta, que como se ha dicho era uno de los autores más aconsejados por los examinadores de Quito, estaba prohibido por ley divina natural<sup>227</sup>. El candidato demostró conocer la prohibición: dijo que no, para no afectar a los penitentes y al sacramento. Era un error grave, “muy cercano a herejía”, porque afectaba la exigencia de privacidad del penitente y la sacralidad del sacramento; por lo tanto, el sacerdote que lo hacía merecía un castigo grave<sup>228</sup>.

Los confesores no podían comunicar lo que habían escuchado durante la administración de la confesión. Según la famosa constitución XXI del IV Concilio de Letrán del año 1215, los confesores no podían revelar los pecados escuchados durante la confesión, so pena de

---

223 De Boer, *La conquista dell'anima ...*, 70-76.

224 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 18.

225 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 18.

226 Sobre el problema de la ruptura del sigilo, véase: De Boer, *La conquista dell'anima ...*, 272-278. Sobre la ruptura del sigilo y su relación con el fuero externo: Adriano Prosperi, “Confessione e dissimulazione”, *Les Dossiers du Grihl*, n.º 2 (2009), <http://dossiersgrihl.revues.org/3671>; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.3671.

Adriano Prosperi, “Il sigillo infranto: confessione e Inquisizione in Portogallo nel '700”, En *L' Inquisizione romana. Letture e ricerche*, ed. por Adriano Prosperi, 413-434 (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003).

227 Azpilcueta, *Manual de confesores ...*, 39.

228 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 18.

deposición del oficio sacerdotal y encerramiento perpetuo en un monasterio<sup>229</sup>. Algunas normas posteriores confirmaban la prohibición, como el tridentino y del II Concilio de Lima<sup>230</sup>. Además, como se ha mencionado antes, el secreto era una de las cinco calidades que el confesor debía tener, según el Pedraza<sup>231</sup>. Los confesores debían mantener el secreto porque era necesario para la viabilidad social del sacramento. Esto es, la confesión para funcionar necesitaba de la confianza de los penitentes. Estos confesaban con sinceridad sus pecados solo si confiaban en la discreción de los confesores y en la seriedad de la práctica de la confesión<sup>232</sup>.

La vida cotidiana de la época colonial ofrecía ocasiones en las cuales no era posible respetar el sigilo sacramental. Cuando estaba en peligro la “paz de la república” era difícil mantener el secreto sobre informaciones obtenidas durante la confesión. Se trataba de aquellos casos en que se buscaban a los culpables del *crimen laesae maiestatis*, es decir el delito en contra de la autoridad<sup>233</sup>.

El examinador preguntó al cura de la parroquia de San Sebastián que iba a hacer si un penitente le confesaba que algunas personas proyectaban matar al virrey o al obispo o al presidente de la Real Audiencia y a los oidores: ¿“lo avisaría a ellos en este caso lo aría descubrir el sigilo de la confesión”? El cura contestó que no se podía romper el sigilo de la confesión; pero el confesor, “por rodeos” de palabras, podía avisar a las personas que estaban a riesgo; pero esto lo haría con prudencia para que no se entendiera que aquella información venía de una confesión sacramental<sup>234</sup>.

¿Y si el papa, el rey o el obispo lo presionaban, mediante la imposición de una declaración juramentada y con severas censuras, para obligarlo a hacer el nombre de quien lo había informado? Según el Pedraza el confesor nunca podía romper el sigilo, aun si el papa obligara

---

229 Alberigo y Alberto Melloni, “Conciliorum oecumenicorum...”, 178.

230 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 205-207. II CL, Constituciones para los españoles, Caput 81; Vargas, *Concilios Limenses...*, 137; II CL, pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, constitutio 49, 53, 57; Vargas, *Concilios Limenses...*, 182-185.

231 Pedraza, *Summa De Casos...*, 6-6v.

232 De Boer, *La conquista dell'anima ...*, 272-278; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 225-226.

233 Sobre el *crimen laesae maiestatis*, véase: Mario Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna* (Milano: Giuffrè, 1974). Véase también: Marzena Dyjakowska, *Crimen laesae maiestatis. A study of Roman law influences in old Poland* (Lublin: Wydawn / KUL, 2013).

234 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 14.

con la amenaza de la excomuni3n<sup>235</sup>. El cura de San Sebastián lo sabía: contestó que a pesar de las censuras, no estaba obligado a revelar la identidad del penitente. Solo hubiera dicho que “se guardasen y mirasen por si y por su república”, sin decir que lo había sabido durante la administración de una confesión, porque sino las autoridades hubieran investigado para descubrir la identidad del penitente, torturarlo y obtener los nombres de los terroristas. Era necesario evitar todo esto, porque era en “perjuicio y aborrecimiento del sacramento de la penitencia”<sup>236</sup>.

El examinador preguntó también al cura Garci Jiménez qué hacer si un penitente confesara que él y otras personas deseaban matar al virrey o al obispo o quemar la ciudad. En este caso u otros semejantes, ¿era posible quebrar el sigilo para avisar a las autoridades para evitar aquellos atroces delitos? Jiménez dijo que lo hubiera comunicado, pero sin decir que lo supo durante la administración del sacramento; lo podía hacer porque esto no significaba quebrantar el sigilo. El examinador preguntó entonces que hacer si las autoridades lo obligaban a decir si tuvo aquellas informaciones durante la confesión. El examinado dijo “que no lo sabía pidiéndola por auto judicial”. El examinador explicó que en estos casos era necesario actuar con mucha prudencia; podía avisar a las autoridades para que resolvieran el problema, sin revelar las identidades de los terroristas. Además, debían comunicar aquellas informaciones a aquellas personas de manera privada y con prudencia para evitar que transformaran la confesión sacramental en “acto judicial exterior”<sup>237</sup>.

En fin, tanto el cura de San Sebastián como Garci Jiménez dijeron que podían avisar a las autoridades del inminente peligro, pero debían decirlo con prudencia, es decir sin revelar que lo supieron durante la administración de la confesión. De esta manera, era posible prevenir dos herejías: la “publicidad de la confesión”, es decir la ruptura del sigilo mediante la transformación de la declaración secreta en “acto judicial exterior”, y prevenir el *crimen laesae maiestatis*, que, como se ha dicho, era considerado una forma de herejía, como es confirmado también por el documento analizado. Su redactor usó el término “herejías” para definir el proyecto de aquellos que deseaban atentar en contra de la autoridad política: “están determinados de proseguir en sus herejías”<sup>238</sup>.

---

235 Pedraza, *Summa De Casos...*, 6-6v.

236 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 14.

237 AGI, Quito, 76, n. 18, ff. 18-18v.

238 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 18v.

Durante el examen de Jiménez, el examinador aclaró que este caso y otros similares acontecían en el Nuevo Mundo de manera ordinaria. Los examinadores usaban algunos ejemplos sacados del pasado (en un examen se mencionan aquello del virrey Toledo y del Gobernador de Popayán, aun sin los datos proporcionados por el documento no son suficientes para poder identificarlas<sup>239</sup>) para averiguar la capacidad de los confesores para actuar en situaciones similares que podían acontecer, como aconteció veinte años más tarde.

Era cierto lo que dijo el examinador durante la prueba de Jiménez: se trataba de casos que acontecían en el Nuevo Mundo, como en la misma ciudad de Quito en 1594. En ese entonces, un confesor, fray Francisco Ordóñez, apareció frente a los oficiales de la Real Audiencia de Quito. Declaró que cuarenta días antes, durante la administración de la confesión, un penitente reveló importantes informaciones sobre el motín de las alcabalas, la revuelta que había sacudido la ciudad de Quito en los años de 1592 y 1593<sup>240</sup>. El penitente se había confesado confiando en la privacidad garantizada por el sigilo<sup>241</sup>, pero el confesor no podía guardar por sí mismo aquellas informaciones, probablemente porque eran muy graves en cuanto aquella revuelta había amenazado el orden político de la ciudad. Tenían que ver con el *crimen laesae maiestatis*, que como se ha dicho, en aquellos años era percibido a la par de la herejía<sup>242</sup>. Fray Francisco durante “nueve o diez días” no comunicó a nadie de aquello que había oído en la confesión. Enseguida, “formando escrúpulo en su conciencia”, es decir, probablemente dándose cuenta de la gravedad de las informaciones que había escuchado, decidió contar todo al fray Gerónimo de Mendoza, el Provincial de la Orden de Santo Domingo. A parecer del Provincial, el confesor debía comunicar las informaciones obtenidas al corregidor<sup>243</sup>.

Fray Francisco, con la licencia del visitador de la Orden, declaró al Tribunal de la Real Audiencia de Quito que había recibido informaciones sobre la revuelta durante la administración de una confesión, pero sin revelar las identidades del penitente y de los otros hombres involucrados, de los cuales había escuchado en la confesión<sup>244</sup>. Actuó en función del

---

239 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 18v.

240 "Motín contra la imposición de un 2% de alcabala: Quito", Quito, 26 de enero de 1594, Archivo General de Indias (AGI), PATRONATO, 191,R.12, ff. 1-2. Sobre la revuelta de las alcabalas véase: Bernard Lavallé, *Quito y la crisis de la alcabala (1580 – 1600)*, (Quito: Corporación Editora Nacional, 1997).

241 AGI, PATRONATO,191,R.12, f. 2.

242 Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis...*

243 AGI, PATRONATO,191,R.12, f. 2.

244 AGI, PATRONATO,191,R.12, ff. 1-3.

respeto del sacramento de la confesión, de acuerdo con Azpilcueta, quien admitía que los confesores podían, aunque era mejor no hacerlo, comunicar qué pecados mortales habían oído durante la administración de la confesión sin mencionar la identidad del penitente<sup>245</sup>.

Sin embargo, aconteció aquello que los examinadores durante los exámenes antes mencionados temían: los jueces exigieron los nombres de los involucrados: “tanto importa al servicio de Dios y de su Majestad y quietud de la república declarar quien son las dos personas que arriba tiene dicho para que se ponga remedio en ello”. El fray no contestó y tomó tiempo, dijo “que el se informará de personas y teólogos y de conciencia si lo puede declarar”<sup>246</sup>.

Para hacerlo, fray Francisco encontró a su amigo Juan Rodríguez de la Fuente. Los dos conversaron de aquel problema y Rodríguez le enseñó una parte de la obra de Martín de Azpilcueta que aseguraba su conciencia y le permitía revelar “sin escrúpulo” frente a la Real Audiencia todo lo que había omitido durante la primera audiencia, es decir, las identidades de las personas involucradas. Se trataba del número cincuenta y cuatro del capítulo dieciocho, que era sobre el octavo mandamiento<sup>247</sup>. Fray Francisco acudió nuevamente a la Real Audiencia y, legitimado por el Navarro, reveló las identidades que anteriormente había escondido por respeto del sigilo<sup>248</sup>.

Esto es, el obispo y examinadores en el año 1574 interrogaban a los candidatos con preguntas que se referían a lo que podía acontecer en la vida cotidiana de la colonia. La eventualidad que tanto preocupaba a los examinadores en el año de 1574 se realizó: identidades de reos, conocidas bajo sigilo sacramental, fueron comunicadas al Tribunal de la Real Audiencia. Esto es, los examinadores insistían en ese punto porque sabían que los confesores cuando se verificaban graves problemas de carácter político iban estar bajo presión para revelar nombres y por ende la sacralidad de la confesión sacramental era puesta en crisis.

---

245 Azpilcueta, *Manual de confesores...*,45-46.

246 AGI, PATRONATO,191,R.12, f. 2.

247 AGI, PATRONATO,191,R.12, f. 3.

248 AGI, PATRONATO,191,R.12, ff. 3-3v. Cabe destacar que en realidad el Navarro (o Martín de Azpilcueta) en la parte citada por Rodríguez (es en realidad el n. ° 55 y no el 54) no legitimaba la ruptura del sigilo. Es cierto que afirmaba que “no peca, antes haze lo que es obligado el que a quien cumple denuncia los pecadores, pecados y tratos que se aparejan dañosos a la republica, o al proximo [...] porque obligados somos a impedir la muerte y daños de nuestros proximos , y mucho mas los de la republica”. Sin embargo en la misma parte el Navarro afirmaba que “con tanto, que no se le ouiesse descubierto por via de confession sacramental. Ca aquello en ningun caso del mundo se puede descubrir”. Azpilcueta, *Manual de confesores ...*, 338-339.

Para poder actuar en aquellas condiciones, los confesores debían tener “muchísima prudencia”. Debían conocer no solamente las normas en sí, sino, sobre todo, debían tener la capacidad de actuar en las circunstancias concretas de la vida colonial. Para hacerlo, debían tener las calidades del poder, jurisdicción, pero sobre todo ciencia, prudencia y secreto para resolver los casos concretos que acontecían en Quito.

De especial manera, era necesario encontrar el adecuado equilibrio entre el secreto y la prudencia. Por un lado, era necesario respetar el secreto porque el éxito y viabilidad social del sacramento, como ya se ha dicho, dependían de su aceptación por parte de los penitentes, quienes solamente se confesaban cuando confiaban en la discreción del confesor<sup>249</sup>. Sin embargo, el secreto no era suficiente: era necesaria también la prudencia para prevenir desórdenes sociales graves, sin violar la sacralidad del sacramento de la confesión.

### **7. La selección de confesores para la sociedad colonial**

Ahora bien, no todos los candidatos a confesores tenían ciencia, prudencia y manejaban de manera adecuada el sigilo sacramental; algunos eran buenos y otros no mucho. Los exámenes servían por un lado para formarlos: por eso los examinadores después de la prueba ordenaban la adquisición de libros. Después de haber oído las respuestas de los candidatos, prescribían a los confesores, en base a las competencias, la adquisición de libros de casos de conciencia y/o de lengua quichua para profundizar su formación. Por ejemplo, el obispo ordenó al clérigo Yáñez la compra de un texto, la silvestrina o el manual de Azpilcueta, o aquella de Pedraza u otra “de persona docta e aprobada”<sup>250</sup>. El padre Antonio Borges estaba obligado a adquirir libros de casos de conciencia. También el padre Miguel Delgado estaba obligado a tener una suma de casos de conciencia, de un autor reconocido. El padre Francisco González estaba obligado a leer el manual de Azpilcueta y otros libros como la silvestrina y otros de autor reconocido. Además, González estaba obligado a tener un confesionario en quichua, para la confesión de los indios<sup>251</sup>.

Por otro lado, servían para chequear a los candidatos y seleccionarlos en base a sus calidades. Al final de las pruebas, los examinadores otorgaban licencias de confesión diversificadas en base a las capacidades de cada candidato: los mejores podían confesar a todo tipo de

---

249 De Boer, *La conquista dell'anima ...*, 272-278; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 225-226.

250 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 4v

251 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 14v-16v



penitente, los menos capaces solamente a algunas categorías de fieles.

Los más preparados podían confesar a cualquier penitente. Por ejemplo, Michael de la Torre resultó capaz, conocía el latín y la literatura de casos de conciencia. Por consiguiente, fue aprobado para confesar “todo genero de gente”<sup>252</sup>.

Los candidatos no muy buenos podían confesar a todos los penitentes de su jurisdicción parroquial; afuera, solo a la gente “común” o “menuda”. Por ejemplo, el Padre Coronado respondió “razonablemente” a las preguntas sobre la práctica de la confesión; pero tenía “alguna torpeza”. Por ende, podía confesar a los españoles que vivían en su distrito; afuera de ello, podía confesar a la gente común, a condición de notificarlo a sus curas; pero no podía confesar a “ministros y oficiales de justicia”, mercaderes “altos y bajos” y encomenderos. Lo mismo pasó con Francisco González, porque respondió a las preguntas “medianamente”. Él también podía confesar a todos los españoles de su parroquia. Afuera de ella, podía confesar la gente común de toda etnia, pero no a encomenderos y a “ministros y oficiales de justicias, altos y bajos”<sup>253</sup>.

Otros confesores, que no tenían una adecuada preparación, solamente podían confesar a penitentes humildes. Resultó que el padre Melchor de Alarcón no era competente en el ámbito del sacramento de la confesión; por lo cual podía confesar a españoles y mestizos solo si se pertenecían a la categoría de la gente “menuda”, es decir de baja extracción social; en cambio, podía confesar a indios y negros de toda condición<sup>254</sup>. El canónigo Gómez Tapia respondió muy bien a las preguntas sobre la figura del confesor; en cuanto a los casos de conciencia respondió bien y con “mucho prudencia”; pero sufría, le faltaba “ciencia”, porque no había estudiado teología ni derecho canónico. Obtuvo una licencia limitada: podía confesar a todos, excepto a “jueces y ministros de justicia” y “mercaderes de hacienda de castilla y paz”<sup>255</sup>.

El requisito fundamental para ser confesor de indios era el conocimiento de la lengua indígena. El sínodo de Quito de 1570 obligaba a los curas de indios, so pena de pérdida del salario, el estudio, dentro de seis meses, del quichua, y algo de la lengua particular de los nativos de la parroquia. Esto servía para que pudieran confesar y extirpar las creencias

---

252 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 4.

253 AGI, Quito, 76, n. 18, ff. 13-16v.

254 AGI, Quito, 76, n. 18, f.17.

255 AGI, Quito, 76, n. 18, f.21v.

prehispánicas, enseñar la pena del infierno a que Dios condenaba a los infieles, el provecho que hubieran adquirido con la conversión y enseñar la religión católica<sup>256</sup>.

Durante la ejecución de los exámenes, era un experto de la lengua y cultura indígena, el sacerdote mestizo Diego de Lobato, quien examinaba a los candidatos en materia de confesiones de indios y lengua quichua<sup>257</sup>. Casi todos los examinados, a pesar de sus limitaciones, obtuvieron la licencia para confesar a cualquier indio. Antonio Borges podía confesar a todos los indios: no solo a los comunes y caciques de su doctrina, sino también a los yanaconas y a otro cualquier indio<sup>258</sup>. Garci Jiménez entendía bastante bien el quichua, por lo tanto podía confesar a todos los indios que residían en el obispado<sup>259</sup>. Al inicio del examen Melchior de Alarcón había sido evaluado medianamente porque no era muy preparado en el ámbito del sacramento de la confesión. Podía confesar solamente a “gente menuda” española y mestiza; y todos los indios y negros. Lobato confirmó el resultado: podía confesar a todos los indios de la diócesis de Quito, inclusive a los caciques u oficiales, sin excepciones<sup>260</sup>.

En un caso, el examinador autorizó al candidato a confesar solo a los indios “comunes”. Miguel Freile Mejía entendía bastante bien el quichua; por consiguiente, podía confesar a todos los indios de su parroquia. Fuera de ella, solo podía confesar a los indios “comunes”, pero no a los indios caciques, “mandones”, aquellos que tenían “cargos y mercancías” y a los hechiceros<sup>261</sup>.

¿Por qué solo los candidatos más preparados podían confesar a jueces, ministros y oficiales de justicia, encomenderos, a diversos tipos de mercaderes, caciques y hechiceros? La gente “menuda”, españoles y mestizos, los indios “comunes” y los negros podían ser confesados por sacerdotes mediocres porque no eran sujetos socialmente determinantes, esto es, influían de manera limitada sobre el conjunto de la sociedad. En cambio solamente los confesores más preparados podían confesar, y en consecuencia cambiar y disciplinar, a los oficiales, los mercaderes y las autoridades indígenas, como caciques y hechiceros, porque por su condición social influían en la evangelización y salvación de los demás individuos.

En fin, del análisis de los casos reservados y de los exámenes realizados por el obispo Pedro

---

256 SQ, capítulo IV, constituciones 7; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 46.

257 Sobre Diego de Lobato: Vargas, *Historia de la Iglesia...*, 117-118.

258 AGI, Quito, 76, n. 18, f.15.

259 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 19 v.

260 AGI, Quito, 76, n. 18, f.17.

261 AGI, Quito, 76, n. 18, f. 16v.

de la Peña resulta que el sacramento de la confesión era una herramienta de poder necesaria para controlar y profundizar el proceso de evangelización de la sociedad colonial y sobre todo de los indios. Para alcanzar estos objetivos, usaba las prerrogativas proporcionadas por el tridentino, como los casos reservados y los exámenes para seleccionar a los confesores. Estas herramientas eran adaptadas a la sociedad colonial y se buscaba disciplinar de manera intensa sobre todo a los encomenderos y/u otros sujetos que eran considerados determinantes para cumplir con los objetivos propuestos y más que nada para garantizar la salvación de los indios.

#### **8. El obispo Luis López de Solís y el sínodo del año de 1594**

Lamentablemente no tenemos otros datos sobre la historia de la confesión durante el gobierno del obispo Pedro de la Peña, quien murió en el año de 1583 en la ciudad de Lima donde estaba participando en el III Concilio<sup>262</sup>. Cuando la noticia de la muerte llegó en Quito, el cabildo eclesiástico declaró la sede vacante, que duró catorce años<sup>263</sup>.

La Iglesia de Quito había cambiado mucho desde la llegada del obispo Pedro de la Peña. En las primeras décadas hasta la segunda mitad de los años 1560, cuando inició su gobierno, la Iglesia local era todavía a sus inicios: recién se acababa la construcción de la catedral y se habían fundado unas pocas doctrinas, controladas por los regulares, sobre todo los franciscanos. Luego, con la llegada del obispo Pedro de la Peña, se consolidaron las bases de la Iglesia ecuatoriana, mediante la realización del primer sínodo en el 1570 y otras actividades, como varias visitas pastorales, la instauración de una escuela para la formación del clero entre otras. El obispo reformó la Iglesia local en el sentido tridentino, además fue activo a nivel regional, participando en Lima, durante el II Concilio e inclusive, en una ocasión, convirtiéndose en el protagonista del Tribunal de la Inquisición.

En la diócesis de Quito durante la segunda mitad del siglo XVI se multiplicó el número de parroquias y doctrinas de indios, se fundaron monasterios femeninos y se construyeron las casas de las principales órdenes religiosas, que, como durante la primera evangelización, tuvieron un papel importante en las actividades pastorales. Los mercedarios, como en las décadas anteriores, se dedicaban sobre todo a los espacios costeros, mientras dominicos y franciscanos trabajaban los pueblos del callejón interandino. En los años 1580, los

---

262 González Suárez, *Historia general...*, Tomo III, 99-109.

263 González Suárez, *Historia general...*, Tomo III, 128-135.

franciscanos controlaban treinta y siete doctrinas, los dominicos veinte y ocho, los mercedarios quince y los agustinos siete. Sobre un total de ciento y cincuenta y tres beneficios, ochenta y cinco eran administrados por los regulares.

Durante la sede vacante, que, como se ha dicho empezó con la muerte del obispo de la Peña en el 1583, se alternaron en el poder diversos representantes de la curia diocesana, quienes sin embargo no tuvieron la preparación o el carisma necesarios para llevar a cabo políticas eclesiásticas que valga la pena mencionar. Un eclesiástico, fray Antonio de San Miguel, fue nombrado obispo en el 1587, pero nunca llegó en Quito, ya que murió en el 1590 mientras estaba viajando rumbo a la capital del episcopado para asumir el cargo.

En aquellos años, a pesar de las escasas y tímidas iniciativas de la vacante, tuvieron lugar dos cambios determinantes y que condicionaron profundamente la historia de la Iglesia colonial. En el 1583 se realizó el III concilio de Lima, que, aun no fue aplicado prontamente en la diócesis de Quito, sino con un retraso de una década, marcó los gobiernos eclesiásticos, la promulgación de normas locales y las prácticas misioneras de los siglos posteriores. Además, a mediados de los años 1580 algunos jesuitas, quienes ya en los años anteriores estuvieron en el territorio, pero solamente de manera temporánea, se establecieron en la ciudad de Quito, desde la cual se expandieron en el resto del territorio del Ecuador colonial, y, hasta se expulsión en el año 1767, condicionaron de manera profunda la historia de la Iglesia local, con sus actividades misioneras urbanas y rurales, la gestión del seminario y la creación de una universidad entre otras. En fin, en los años 1580 el gobierno episcopal fue débil, pero al mismo tiempo algunos cambios externos fueron trascendentales y determinantes en la definición del escenario que tuvo que gobernar el ordinario entrante<sup>264</sup>.

La sede vacante se acabó en el año 1594 con la llegada del nuevo obispo López de Solís. Originario de Salamanca, vistió el hábito de la orden agustina y se mudó en el año 1556 al Perú, donde recibió la ordenación sacerdotal y realizó la carrera académica, en la Real Universidad de Lima, y administrativa en la orden agustina; fue definidor, prior y provincial de la orden. Finalmente, su carrera eclesiástica culminó en 1594 cuando llegó a Quito para desempeñarse como obispo de la misma diócesis<sup>265</sup>.

---

264 Vargas, *Historia de la Iglesia...*, 59-160.

265 Véase: Antonio de la Calancha y Bernardo Torres, *Crónicas agustinianas del Perú. Vol. 1* (Madrid: Instituto Enrique Flórez / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972), 127-175; Félix Carmona Moreno,

Al inicio del gobierno episcopal, tuvo que poner orden “por haber hallado esta tierra tan libre, respecto de haber estado doce años sin Prelado y por las ocasiones pasadas”, como él mismo había admitido. El obispo se refería a la larga sede vacante y al ya mencionado motín de las alcabalas de los años 1592 y 1593<sup>266</sup>. Según González Suárez, el obispo Solís tuvo que “predicar obediencia y sumisión á la autoridad”; y fue severo en castigar a los clérigos involucrados en este motín<sup>267</sup>.

Además, para poner orden reafirmó la validez de los concilios de Trento y de Lima. En los años de 1582-1583 se había realizado el importante III Concilio de Lima, que todavía no había sido publicado en Quito. Durante los años de 1580 la sede vacante recibió pero no publicó el III Concilio de Lima hasta el año 1593<sup>268</sup>. Recién llegado en la ciudad, el obispo López de Solís durante una sesión extraordinaria del cabildo eclesiástico impuso a los canónigos al respeto de las leyes de la Iglesia. Al final de la reunión, tomó en sus manos las copias de los concilios de Trento y Lima, se hincó de rodillas y, dirigiéndose a Dios, juró la observancia y aplicación de aquellas normas. Enseguida, ordenó a los canónigos jurar a su vez sobre aquellos concilios<sup>269</sup>.

Enseguida, celebró el segundo sínodo de la diócesis de Quito. El marco legal de referencia era constituido por el Concilio de Trento, los Concilios de Lima (el II y el III) y las constituciones del Sínodo de Quito de 1570. Este corpus normativo era usado y adaptado para satisfacer las exigencias concretas de la diócesis. Además, durante el sínodo se leyeron los “memoriales”, es decir los testimonios del clero de la diócesis<sup>270</sup>. Participaron autoridades civiles, eclesiásticas y muchos sacerdotes de la diócesis de Quito; el resultado es un texto de 115 capítulos<sup>271</sup>.

---

“Acción pastoral de Luis López de Solís. IV obispo de Quito”, *La ciudad de Dios* 193, n.º1 (1980): 121-153, 333-373, 579-610; González Dávila, *Teatro eclesiástico...*, 46; González Suárez, *Historia general...*, Tomo III, 267-327; Rodríguez Docampo, “Descripción y Relación...”, 216-222.

266 “Apéndice # 35 Carta que Ilmo. Señor Luis López de Solís, a los cuatro meses de haber llegado a Quito, dirigió al Rey, manifestándole sus primeras impresiones del estado en que encontró su Diócesis y la fundación del Colegio-Seminario”. En *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*, ed. por Augusto Albuja Mateus (Quito: Ediciones Abya – Yala, 1998), 411. Sobre el motín de las alcabalas: Lavallé, *Quito y la crisis de la alcabala...*

267 González Suárez, *Historia general...*, Tomo III, 302-303.

268 Manuel Gandara, *Colección de documentos sobre el obispado de Quito. Tomo II. 1583-1594* (Quito: Archivo Municipal, 1947), 505-508.

269 González Suárez, *Historia general...*, Tomo III, 271-272.

270 II SQ, proemio; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 89.

271 Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 86-158. Sobre los participantes en el sínodo: II SQ, proemio; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 87-88.

En cuanto al sacramento de la confesión, el sínodo reiteraba ideas ya contempladas por las constituciones sinodales del año 1570. Por ejemplo, renovaba la idea según la cual la primera función de la confesión era la salvación de las almas y sobre todo de los indios; y recordaba a los párrocos que debían comprometerse para garantizar a los moribundos el sacramento de la confesión<sup>272</sup>.

Reiteraba también la sumisión de los confesores a la autoridad del obispo. Los penitentes podían confesarse solo con confesores aprobados por el ordinario. Aquellos que tenían el privilegio para escoger un confesor afuera del propio párroco lo podían hacer, pero debían seleccionarlo entre los autorizados por el obispo. Inclusive los confesores de “legos”, “eclesiásticos” y sacerdotes debían ser autorizados por el obispo. Conforme al tridentino y al Tercer Concilio de Lima, se anulaban todas las licencias de los confesores de Quito y convocaba nuevos exámenes<sup>273</sup>.

También en continuidad con el pasado era el sistema episcopal de control del precepto de la confesión anual. Los párrocos debían controlar que los penitentes cumplieran con la confesión anual. También durante las visitas diocesanas se debía controlar el respeto de la obligación anual de confesar y comulgar<sup>274</sup>. Como antes, el obispo controlaba la administración de la confesión mediante padrones que los párrocos debían entregar al obispo<sup>275</sup>.

Otro aspecto no novedoso era el uso de los laicos para promover la confesión de los subalternos. Por ejemplo, los dueños de esclavos y otros que tenían siervos “morenos”, indios o de otra etnia debían obligarlos a la confesión y comunión<sup>276</sup>.

El sínodo buscaba resolver problemas antiguos, como aquello de la diferencia lingüística, mediante las novedades introducidas por el III Concilio de Lima. En este Concilio se había tratado del problema de la diferencia lingüística en diversas ocasiones. Establecía que los obispos debían nombrar examinadores para averiguar la capacidad de los sacerdotes en las lenguas nativas<sup>277</sup>. Durante el sínodo de 1594, el obispo nombró a tres sacerdotes, entre los cuales se encontraba otra vez el ya mencionado Diego de Lobato, examinadores del quichua:

---

272 II SQ, capítulo XXIV; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 101.

273 II SQ, capítulos IV-VI; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 93-94.

274 II SQ, capítulo CVI, numeral 35; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 149.

275 II SQ, capítulo LXXVI; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 125.

276 II SQ, capítulo XXXIII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 105.

277 III CL, acción IV, capítulo 17; Vargas, *Concilios Limenses...*, 368.

debían examinar el conocimiento de la lengua de aquellos sacerdotes que postulaban para obtener beneficios y doctrinas. Además, la misma sinodal obligaba a todos aquellos que habían asistido al sínodo a realizar un examen de lengua quichua, porque conocerla era importantísimo: “cuando no vuelvan á las doctrinas es de menos inconveniente, que no el perderse tantas almas por falta de la principal cura que han de tener”<sup>278</sup>.

Sin embargo, en la diócesis de Quito algunos grupos nativos hablaban idiomas diversos del quichua. Como se ha visto anteriormente, el primer sínodo obligaba a los curas de indios, el estudio del quichua y algo de la lengua particular de los feligreses para administrar el sacramento de la confesión, extirpar los errores y enseñar la religión católica<sup>279</sup>. Durante el III Concilio de Lima se había establecido el principio “indi indice doceantur”: los indios debían ser instruidos en su lengua<sup>280</sup>; era necesario conocer las lenguas nativas para cumplir con el modelo tridentino de la confesión integral de todos los pecados. Por eso, los confesores debían conocer las lenguas de los penitentes nativos o sino debían mandarlos con otros sacerdotes que las supieran<sup>281</sup>. Según el mismo Concilio, para mejorar la confesión de los indios algunos encargados por el sínodo debían realizar y traducir al quechua y aymara un confesonario y un catecismo. Enseguida, los textos debían ser revisados al arzobispo para su aprobación; y luego, debían ser entregados a todos aquellos que se desempeñaban en la pastoral con los indios<sup>282</sup>. El confesonario, publicado en 1585, contenía las siguientes partes: un proemio en el cual se define su necesidad y modalidad de uso; un listado de preguntas que los confesores debían hacer a los penitentes antes de la confesión; otras sobre los mandamientos; otras destinadas a interrogar a los caciques, curacas, hechiceros, alcaldes y fiscales; una plática que el confesor debía realizar después de oír la confesión; una instrucción que describía prácticas y creencias religiosas indígenas; una herramienta para confesar a los moribundos, informaciones sobre privilegios e impedimentos del matrimonio<sup>283</sup>. El sínodo de Quito de 1594 recordaba que en la diócesis había “diversidad de lenguas”: algunos indios hablaban lenguas distintas del quichua y aymara. Por lo tanto, era necesario traducir el

---

278 II SQ, capítulo LXXXVII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 133-134.

279 SQ, capítulo IV, constituciones 7; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 46.

280 III CL, acción II, capítulo 6; Vargas, *Concilios Limenses...*, 325.

281 III CL, acción II, capítulo 16; Vargas, *Concilios Limenses...*, 329.

282 III CL, acción V, capítulo 3; Vargas, *Concilios Limenses...*, 373.

283 *Confesonario para los curas de indios, con instrucciones para sus ritos y para la extremaunción, y un resumen de los privilegios e impedimentos del matrimonio* (Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo, 1585).

catecismo y el confesionario en las lenguas maternas<sup>284</sup>. Este procedimiento estaba autorizado por la “Epistola sobre la traducción” que se encontraba en la “Doctrina Christiana, y catecismo”. Se prohibía el uso de otras traducciones de esos textos; pero considerada la heterogeneidad lingüística del arzobispado, afirmaba que los obispos podían constituir un grupo de traductores para traducir el Catecismo, luego aprobarlo y publicarlo<sup>285</sup>. El obispo de Quito durante el sínodo organizó las labores de traducción de esta manera: Alonso Núñez de S. Pedro y Alonso Ruiz debían realizar las traducciones a las lenguas de los llanos y tallana, habladas en el sur de la diócesis de Quito; Gabriel de Minaya debía traducir los textos a las lenguas cañar y purguay, también propias de grupos del sur; Francisco de Jerez y Alonso de Jerez debían hacerlo a la lengua de los Pastos, es decir de un grupo de indios del norte de la diócesis; finalmente, Andrés Moreno de Zúñiga y Diego Bermúdez debían traducirlos a la lengua quillasinga, también hablada en el norte. Los traductores debían trabajar con atención y rápidamente; luego, debían entregar las traducciones al obispo para su aprobación<sup>286</sup>.

El sínodo no solo reiteraba y readaptaba las normas del pasado: sino que también introducía novedades. Por ejemplo, ordenaba la adopción de confesonarios de madera en todas las iglesias del obispado, tanto en aquellas de españoles como de indios<sup>287</sup>. Como se demostrará enseguida, el confesionario expresaba la exigencia de la Iglesia de disciplinar la administración de la confesión, porque se trataba de un sacramento importante en el ámbito de la pastoral, sobre todo desde fines del siglo XVI.

Otra novedad es la gran cantidad de normas para regular la administración de la confesión. En el sínodo de Quito del año de 1570 la confesión no era la protagonista entre los sacramentos. En la parte V, que era sobre la administración de los sacramentos a los indios, ocho sinodales se ocupaban del matrimonio, seis al bautismo, cuatro de la confesión, tres de la eucaristía, dos de la extrema unción y una de la confirmación<sup>288</sup>. Mientras en el sínodo de 1594, el bautismo es tratado por cuatro constituciones, el matrimonio por dos, la confirmación por una y la

---

284 II SQ, capítulo III; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 92.

285 *Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé: con vn confessionario, y otras cosas necessarias* (Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo, 1584).

286 II SQ, capítulo III; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 92.

287 II SQ, capítulo XL; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 110.

288 Sobre el matrimonio: I SQ, capítulo V, constituciones 43-50; sobre el bautismo: ISQ, capítulo V, constituciones 28-33; sobre la confesión: ISQ, capítulo V, constituciones 35-38; sobre la eucaristía: ISQ, capítulo V, constituciones 40-42; sobre la extrema unción: I SQ, capítulo V, constituciones 51-52; sobre la confirmación: I SQ, capítulo V, constitución 34. Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 55-63.



extrema unción por una; pero existen catorce sinodales que regulan el sacramento de la confesión<sup>289</sup>.

¿Cómo se explica la abundancia de normas sobre el sacramento de la confesión en el sínodo del año de 1594? En todo el mundo católico desde fines del siglo XVI la confesión adquirió mucha importancia<sup>290</sup>. Por otro lado, cabe destacar que los jesuitas eran los principales promotores del sacramento de la penitencia en la época post tridentina<sup>291</sup>. En Quito empezaron en la misma época a colaborar con el obispo López de Solís en diversas actividades: por ejemplo, asumieron el cargo del seminario y un padre acompañó al obispo en una visita pastoral<sup>292</sup>. Se supone que pudieron haber influenciado al ordinario en la toma de decisiones antes o durante la realización de los sínodos. En general se puede afirmar que el énfasis en el sacramento de la confesión y el protagonismo de los jesuitas se pueden considerar expresiones de la segunda evangelización, esto es, la profundización del proceso de evangelización del Nuevo Mundo que tuvo lugar a partir de las últimas décadas del siglo XVI<sup>293</sup>.

## **9. El sacramento de la penitencia en el sínodo del año de 1596**

El análisis del sínodo posterior confirma que la confesión iba a tener un papel central en la actividad pastoral bajo el gobierno del obispo López de Solís. Este se realizó en el año 1596 en la ciudad de Loja, en donde el obispo se encontraba mientras realizaba una visita pastoral. No participaron muchas personas, como en los sínodos anteriores, probablemente a causa de

---

289 Sobre el bautismo: II SQ, capítulo XI (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 95-96); II SQ, capítulo XIX (“Los sínodos quitenses...”, 99); II SQ, capítulo XX (“Los sínodos quitenses...”, 99); y II SQ, capítulo XCVI (“Los sínodos quitenses...”, 140). Sobre el matrimonio: II SQ, capítulo XXII (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 100); II SQ, capítulo XXXIV (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 105-106). Sobre la confirmación: II SQ, capítulo XV (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 97). Sobre la extrema unción: II SQ, capítulo XI (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 95-96). Sobre la confesión: II SQ, capítulo IV (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 93); II SQ, capítulo V (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 93); II SQ, capítulo VI (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 94); IISQ, capítulo VII (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 94); II SQ, capítulo VIII (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 94-95); II SQ, capítulo IX (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 95); II SQ, capítulo X (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 95); II SQ, capítulo XXI (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 99-100); II SQ, capítulo XXIV (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 101); II SQ, capítulo XXXI (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 103-104); II SQ, capítulo XXXIII (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 105); II SQ, capítulo XL (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 110); II SQ, capítulo LXVI (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 125); II SQ, capítulo CXIV (Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 155-156).

290 Bilinkoff, *Related lives...*; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*; Romeo, *Esorcisti, confessori...*; Romeo, *Ricerche...*

291 Giancarlo Angelozzi, “I gesuiti e la confessione”, *Lo sguardo* 10, n.º 3, (2012): 39-54.

292 Jouanen, *Historia de la Compañía ...*, 60-67.

293 Durán, “De la evangelización...”; Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*

las dificultades para llegar en aquella ciudad<sup>294</sup>. El nuevo corpus normativo no anulaba las sinodales de 1594, a excepción de aquellas que el sínodo de 1596 hubiera revocado<sup>295</sup>. El resultado del sínodo es un texto de treinta y cuatro constituciones<sup>296</sup>.

El documento modificaba algunas normas anteriores, pero se mantenía la antigua voluntad del obispo de controlar la administración de la confesión. Por ejemplo, el capítulo 5 del sínodo del año de 1594 afirmaba que ningún sacerdote podía confesarse sino fuera con confesor aprobado por el obispo. El sínodo de 1596 afirmaba que los curas podían confesarse con confesores aprobados en Quito o en cualquier otro obispado<sup>297</sup>. No conocemos los motivos del cambio; quizás la movilidad del clero entre los obispados o la escasez de los confesores obstaculizaban el cumplimiento de la anterior norma y/o se refería a las áreas de frontera. Lo que es importante destacar es que la norma de 1594 como aquella corregida de 1596 eran expresión de la necesidad de mantener bajo control a los confesores que operaban en la diócesis.

También el sistema de control del respeto de la obligación anual de confesarse en cuaresma expresaba la exigencia de supervisar la administración de la confesión. La constitución 2 retomaba la 10 del Sínodo de 1594, que obligaba a los curas a enviar los padrones cada año al obispo o a su provisor, y añadía que había que enviarlos a los vicarios de los respectivos distritos. Los vicarios debían tener estos padrones para dar cuenta del estado de las almas al momento de la visita episcopal<sup>298</sup>.

Otras sinodales regulaban y mejoraban la actividad de los vicarios. Muchos indios que vivían en las estancias no tenían párroco. Por ende, no iban a la misa y dejaban de confesarse y de cumplir con las otras obligaciones de la religión católica. Los vicarios debían hacer “particular memoria” de las situaciones y realizar el padrón de las estancias para denunciar el problema al obispo<sup>299</sup>.

El obispo López de Solís, como Pedro de la Peña, buscaba someter y disciplinar a los encomenderos mediante la reserva de un caso. En la constitución 22 recordaba que los

---

294 SL, proemio; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 159-160.

295 SL, constitución 1, en la cual se confirma las sinodales de año 94; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 161.

296 Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 159-198. Una copia manuscrita del sínodo de 1596 se encuentra en el Archivo Arzobispal de Quito: AAQ, sección Gobierno Eclesiástico, Caja 2.

297 SL, Constitución 2; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 167.

298 SL, Constitución 2; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 161.

299 SL, Constitución 28; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 183-184.

encomenderos estaban obligados por sinodales del obispado de Quito y leyes reales a proporcionar a los indios la enseñanza doctrinal; y, recordaba, “con esa carga se les hace la encomienda”. Se trata del mismo concepto que ya se ha mencionado antes: la principal función de los encomenderos era misionera. Pedro de la Peña había buscado disciplinarlos mediante los casos reservados, pero más de veinte años después eran todavía indisciplinados: “en muchas partes de nuestro obispado hay en esto gran descuido y en algunos pertinacia y resistencia”. Por lo tanto, se establecía que los confesores no podían absolver a los encomenderos que no garantizaban a los indios la enseñanza doctrinal, hasta que restituyeran lo que debían y realizaran la actividad catequista. Nuevamente esta infracción era elevada a caso reservado<sup>300</sup>.

El sínodo, como aquellos de 1570 y 1594, también trataba del problema de las lenguas, aunque no lo hacía en relación a la administración de la confesión. Destacaba que en Quito había la costumbre de enseñar la doctrina a los indios en dos idiomas, en español y en la lengua materna. Esta práctica era “superflua y muy prolija”, por lo tanto ordenaba que desde entonces los curas debían enseñar solamente en una lengua: preferentemente en la materna; pero, si los feligreses no conocían el quichua y el cura no conocía la lengua particular de ellos, bien podía usar el castellano<sup>301</sup>.

Antiguas ideas eran adaptadas a los cambios de la sociedad colonial. Se ha visto anteriormente que el caso reservado vigésimo cuarto, de la lista publicada por el obispo Pedro de la Peña, disciplinaba a los jueces que no garantizaban que los encomenderos cumplieran con sus obligaciones<sup>302</sup>. En el sínodo del año 1596 la confesión cumplía la misma función de antes: disciplinaba a los oficiales responsables de la evangelización de los indios, pero se adaptaba a los cambios de la sociedad colonial. Cabe destacar que bajo el gobierno del virrey Toledo los encomenderos perdieron el papel central que tuvieron en las primeras décadas de la colonización. Desde entonces un nuevo tipo oficial se ocupaba de las relaciones entre la Corona y los indios, el corregidor. Este debía amparar a los indios frente a las injusticias cometidas por los encomenderos<sup>303</sup>. Por eso según la constitución 23 si los corregidores

---

300 SL, Constitución 22; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 178-179.

301 SL Constitución 21; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 178.

302 AGI, Escribanía de cámara, 912A, f. 2.

303 Sobre el corregidor: Guillermo Lohmann Villena, *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*, 2.<sup>a</sup> edición (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001), 35-131; Manfredi Merluzzi, *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569 – 1581)*, (Lima: Fondo Editorial Pontificia

cobraban el salario sin cumplir “con su oficio ni con las ordenanzas que tienen juradas”, no podían ser absueltos hasta el cumplimiento de “su obligación en todos los pueblos que tuviere a cargo, obligandole a restitución de lo que fuere a cargo”<sup>304</sup>.

En realidad, el sínodo de 1596 no solo retomaba ideas anteriores y las adaptaba a la nueva realidad histórica. También introducía algo novedoso, como la imposición de la confesión a los indios con la fuerza.

La cuestión había sido tratada también en el sínodo de 1594: el capítulo VII perseguía a todos aquellos que no se había confesado en cuaresma. El castigo cambiaba en base a la condición étnica y social: españoles y “montañeses” debían ser excomulgados; mientras debían castigar a los mulatos, negros y “zambahigos”<sup>305</sup>. Sin embargo, no sabemos si con la palabra castigo el obispo se refería a la fuerza física.

En cambio la constitución 30 del Sínodo de 1596 lo expresaba: los párrocos debían imponer a los indios la confesión anual con la fuerza de los azotes. La violencia era necesaria porque sin “temor y castigo con mucha dificultad serían cristianos”<sup>306</sup>. La constitución proponía una lista de transgresiones con los respectivos castigos físicos, diferenciados en base al estatus social del los transgresores. Los curas estaban autorizados a castigar físicamente a los indios que no confesaban en cuaresma, a los amancebados, a los que separaban del esposo o esposa, a los que no iban a la doctrina, a la misa, a los que comían carne en días prohibidos, y a aquellos fiscales que disimulaban delitos. El indio “común” que no confesaba en cuaresma la primera vez era condenado a recibir veinticuatro azotes; la segunda, iba a ser trasquilado y condenado a seis días de prisión. Si el indio era cacique, la primera vez era condenado a ocho días de prisión y a una multa; la segunda vez, la pena era doblada. Si el cacique era acaudalado y ladino, los párrocos podían agravar el castigo<sup>307</sup>. Probablemente los caciques eran castigados de manera más severa porque con su malo comportamiento daban escándalo. Era necesario cambiarlos porque debían portarse bien para dar el buen ejemplo a los demás<sup>308</sup>.

La imposición de la confesión con la fuerza demuestra que se consideraba un sacramento

---

Universidad Católica del Perú, 2014); Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 628.

304 SL, constitución 23; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 179.

305 II SQ, capítulo VII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 94.

306 SL, constitución 30; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 185. Sobre la necesidad de la pedagogía de la violencia véase: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 355.

307 SL, constitución 30; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 184-187.

308 Véase: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 319.

importante al cual no era posible renunciar; lo cual es confirmado por el hecho que es esta la primera infracción que se encuentra en la lista de los castigos físicos del sínodo.

En fin, el obispo López de Solís retomó ideas y normas antiguas sobre la función de la confesión, ya aplicadas anteriormente en Quito, y las reafirmó y adaptó al nuevo contexto histórico. En su gobierno episcopal la confesión se convirtió en una herramienta imprescindible, por eso era necesario protegerla con el confesonario, por eso fue objeto de tantas constituciones sinodales y también porque era el único sacramento que los curas debían imponer con la fuerza.

En seguida, no hubo otros sínodos, y ni siquiera tenemos otros documentos para conocer más sobre el papel de la confesión en el gobierno de Luis López de Solís. En fin el sínodo de Quito convocaba el sínodo posterior para el día 15 de agosto de 1598, sin señalar el lugar<sup>309</sup>. No fue posible realizarlo; además, el obispo renunció para siempre a la realización de sínodos, porque la aprobación del Rey se atrasaba. Finalmente los sínodos fueron autorizados después de su muerte, en el año 1617. Durante los años posteriores y a lo largo de toda la época colonial no se realizaron otros sínodos y fueron aplicados y válidos hasta mediados del siglo XIX<sup>310</sup>.

El obispo en el año de 1606 decidió renunciar al obispado para retirarse en un convento; pero recibió la noticia de haber sido nombrado arzobispo de Charcas. De paso por Lima, se quedó en el convento de San Agustín y se retiró en su antigua celda. Después de siete días de enfermedad pidió los sacramentos y murió<sup>311</sup>.

## 10. Conclusión

El objetivo de este capítulo era analizar la adaptación del modelo tridentino del sacramento de la confesión en la diócesis de Quito entre los años de 1570 y 1596, para entender si se trataba de una herramienta de poder para el disciplinamiento de la sociedad colonial.

El sínodo de Quito del año de 1570 retomaba normas tridentinas y las adaptaba a la realidad

---

309 SL, convocatoria para el sínodo venidero; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 196-197.

310 *Decretos del Primer Concilio...*, 25; Roca Suárez-Inclán, “Vigencia de los sínodos...”. Para conocer más de la disminución del ritmo sinodal en el siglo XVII en el mundo católico: Pietro Caiazza, “La prassi sinodale nel Seicento: un «buco nero»?”. *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* XXVI, n.º 51 (1997), 61-109.

311 González Suárez, *Historia general...*, Tomo III, 318-327. Cabe destacar que también el obispo Luis López de Solís elaboró una lista de casos reservados en el marco del Sínodo del año de 1594. Sin embargo, a diferencia de los casos reservados de Pedro de la Peña la lista no expresan la voluntad de controlar y adaptarse a las peculiaridades de la sociedad local. Véase: I SQ, capítulo CXIV; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 155-156.

local para satisfacer diversas exigencias. Primero, para proporcionar a los indios moribundos una oportunidad de salvación. Segundo, para someter a todos los confesores a la autoridad del obispo, quien deseaba mantener bajo control el proceso de evangelización de todos los integrantes de la sociedad, indios, españoles, negros etc. El análisis de los casos reservados y de los exámenes de los confesores demuestra que el obispo de la Peña apuntaba a disciplinar y a supervisar mediante el sacramento de la confesión a los sujetos que eran más importantes e influyentes en la sociedad colonial. Los oficiales, como los encomenderos y los jueces, los caciques y otros sujetos que tenían autoridad en la sociedad colonial debían ser confesados con “muchísima prudencia” para convertirlos de pecadores en misioneros, porque influían, de manera más o menos directa, en la vida de los fieles, en los ámbitos matrimonial, económico e inclusive político. Estos confesores debían tener dos calidades principalmente: el secreto, es decir no comunicar las informaciones obtenidas durante las confesiones; y la prudencia, que servía para tratar de manera adecuada a los penitentes y las informaciones recibidas durante las confesiones, en función del fin, es decir la evangelización de la sociedad colonial. Después de la muerte del obispo y de algunos años de sede vacante, el obispo Luis López de Solís impuso nuevamente las normas tridentinas sobre la confesión. Estas eran adaptadas a los nuevos elementos del poder colonial: aparecen en el sínodo los corregidores, oficiales que en los años anteriores todavía no existían. Sin embargo, los sínodos realizados por Luis López de Solís no fueron únicamente una actualización de las normas con respecto a los cambios de la jerarquía colonial. En el sínodo del año de 1594 exceden las normas sobre la confesión; mientras en el año de 1596 se decidió imponer la confesión con la fuerza.

En fin, se ha demostrado que los obispos de Quito Pedro de la Peña y Luis López de Solís apuntaban a usar el modelo tridentino del sacramento de la confesión para el disciplinamiento y profundización de la evangelización de la sociedad local. El sacramento servía para disciplinar a los encomenderos, para controlar, y eventualmente cambiar, el comportamiento social y sexual de indios, españoles y negros.

Sin embargo, la confesión no era solamente una herramienta de disciplinamiento social. También servía para otorgar a los penitentes la posibilidad de salvarse; esto es, era un rito de paso para ayudar a los indios a bien morir y, probablemente, proporcionaba el alivio psicológico en un momento tan duro como la muerte. Esta función de la confesión era muy importante en la segunda mitad del siglo XVI porque en ese entonces la mortalidad de los

nativos, a causa de las consecuencias de la Conquista y de la colonización, era alta.

Esto es, la confesión desempeñaba diversas funciones y significados en base a las calidades social, cultural y étnica de los penitentes. Esta versatilidad del sacramento servía para penetrar en la sociedad colonial para cambiarla, evangelizarla de manera profunda y, sobre todo, para promover la salvación de las almas.

Un aspecto fundamental para alcanzar este objetivo era la traducción lingüística: desde el año 1570, cuando se celebró el primer sínodo, hasta aquel de Loja de 1596 las autoridades estuvieron constantemente preocupadas con el problema de la diferencia de idioma. Para resolverlo, se imponía a los curas de indios el aprendizaje del quichua o mejor de las lenguas particulares de los indios. Durante la selección de confesores de 1574 y luego el sínodo de 1594 aparece el sacerdote mestizo Diego de Lobato realizando entrevistas para averiguar la capacidad lingüística de los candidatos, por lo menos del quichua.

El sacramento en los últimos años del siglo XVI, como demuestra la introducción del confesonario, el número de normas para regular su administración y su imposición forzada a los indios, se convertía en una herramienta estratégica de la pastoral, gracias también a la influencia de los jesuitas en el gobierno episcopal de Luis López de Solís.

## Capítulo 2

### Conversiones en la sociedad colonial. Confesiones y estrategias misioneras (1570-1650)

#### 1. Introducción

Después de haber analizado el modelo de confesión que se trasladó a la diócesis de Quito, y su función en el plan de evangelización de las autoridades eclesiásticas, es ahora necesario focalizarse en las prácticas de la confesión; esto es, averiguar cuándo, por qué, cómo y quién se confesaba. De esta manera, se busca entender si la confesión era una herramienta de poder para realizar el disciplinamiento de la sociedad colonial.

Cabe recordar que todos los fieles en edad de razón estaban obligados a recibir la confesión una vez al año, por lo menos en pascua, según la constitución XXI del IV Concilio Letrán del 1215<sup>312</sup>. Como se ha visto en el capítulo anterior, el encuentro servía también para que el obispo y los curas controlaran de cerca el estado espiritual de los fieles. La norma fue ratificada por el tridentino, que, sin embargo, no había confirmado, como la norma originaria, que debían hacerlo con el propio párroco. Por ende, los fieles de la primera edad moderna podían recibir el sacramento afuera de la jurisdicción parroquial o con otros confesores que seleccionaban libremente en base a sus exigencias y/o preferencias<sup>313</sup>. Las misiones volantes, sobre todo jesuitas, buscaban captar a los penitentes, moviéndose en los territorios e inclusive en las jurisdicciones parroquiales, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo<sup>314</sup>. En los Andes se realizaron misiones volantes para realizar la segunda evangelización, es decir la etapa de conversión del Perú que va desde 1583 hasta mediados del siglo XVII, cuando se usó el sacramento de la confesión para radicalizar la cristianización y los jesuitas protagonizaron las actividades misioneras<sup>315</sup>.

En este capítulo se analiza cuándo, cómo y quién practicaba el sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, para entender si también allí se dio el proceso de la segunda

---

312 Alberigo y Alberto Melloni, "Conciliorum oecumenicorum...", 178.

313 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 206-207. Sobre las consecuencias de la omisión tridentina: Mancino, *Licentia confitendi...*, 253; Prodi, *Una historia de la justicia...*, 73-76; 263; Romeo, *Esorcisti, confessori...*, 194-195; Rusconi, *L'ordine dei peccati...*, 308.

314 Sobre las misiones volantes: Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, (Roma: Carocci, 2004); Bernard Dompnier, "Missions et confession au XVII<sup>e</sup> siècle". En *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II ; Quinze études d'histoire, ed. por Groupe de la Bussière* (Paris: Éd. du Cerf, 1983); Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 551-684.

315 Durán, "De la evangelización..."; Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*



evangelización. Cabe destacar que en el capítulo anterior se ha descrito una realidad social en la cual los principales grupos eran aquellos de los españoles y de los indios; mientras las fuentes usadas en este capítulo representan una sociedad más heterogénea. A veces las fuentes tratan de fieles en general, sin especificar la etnia; en otras, se habla de grupos de diversas lenguas y niveles de integración en la Iglesia católica. En el capítulo se mencionan indios en general pero también aquellos de las etnias ambocaguas, chapicas, cofanes y yumbos. Además, se nombran fieles de otros grupos, como esclavos negros y hacendados mestizos, que eran objeto de disciplinamiento porque con su comportamiento podían fomentar o más bien afectar el proceso de evangelización de la entera sociedad.

En el capítulo, se profundiza en las interacciones complejas entre estos sujetos en los diversos contextos sociales y espaciales de la diócesis de Quito. Se demostrará que para cambiar y disciplinar a la sociedad era necesario penetrar en estos espacios, objetivo que se alcanzó mediante el uso estratégico del sacramento de la confesión.

Para demostrarlo, se analizan relaciones misioneras y fuentes normativas. Las cartas anuales jesuitas (producidas entre los años 1587 y 1660) y la antigua “Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús” del padre Pedro de Mercado (quien recogió los eventos hasta el año de 1683) proporcionan detalladas informaciones sobre las actividades misioneras y prácticas de la confesión, pero deben ser analizadas con las debidas precauciones porque su estilo y contenido están condicionados por las intenciones de sus autores<sup>316</sup>. Los jesuitas con sus palabras apuntaban a convencer a los lectores, los superiores en Quito, Lima, Roma y otros lugares, de los éxitos que estaban obteniendo en el campo misionero. En otros casos, escribían pensando en los futuros misioneros, jóvenes que desde Europa leían la literatura jesuita para entusiasmarse, ilusionarse e inclusive desear el martirio en tierra de infieles. Por lo tanto los autores de cartas e historias jesuitas a veces exageraban el éxito de las actividades misioneras, mezclaban la realidad con la fantasía o fenómenos naturales con lo sobrenatural. Lamentablemente, no contamos con otros documentos (salvo muy pocas excepciones) para contrastar las palabras de los autores de la Compañía, y entonces en algunos casos se han confrontado las fuentes jesuitas con datos obtenidos de la literatura secundaria, pero la principal estrategia metodológica adoptada ha consistido en usar fuentes legales locales, como aquellas de los sínodos de Quito y del “Itinerario para párrocos” del

---

316 Mercado, *Historia...* Tomos I-IV; Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*

obispo Alonso de la Peña<sup>317</sup>, porque, como ya se ha mencionado anteriormente, las normas eran producidas para resolver problemas o reparar abusos y por lo tanto hablan no solamente de casos teóricos, sino más bien de prácticas sociales.

Las fuentes y el método adoptados, permiten demostrar en la primera parte del capítulo que en la diócesis de Quito solamente pocas personas respetaban el precepto que obligaba a la confesión anual. En muchos, inclusive indios, deseaban la confesión en algunos momentos de su vida: cuando estaban enfermos o cuando había eventos naturales catastróficos, como temblores, epidemias y erupciones volcánicas. La Iglesia usaba el miedo a la muerte para atraer a penitentes y para obtener confesiones completas, que otorgaban a los sacerdotes las informaciones necesarias para radicalizar el proceso de evangelización mediante la realización de misiones volantes. Sin embargo, los confesores no solamente buscaban atraer masas de penitentes, sino también obtener confesiones de calidad. Saber es poder: mediante la confesión, los misioneros obtenían las informaciones necesarias para neutralizar a los hechiceros y extirpar el concubinato, porque estas prácticas competían la religión católica.

## **2. El descuido de la confesión**

Antes de analizar el despliegue de la confesión y las estrategias usadas para disciplinar a los fieles y convertir a los indios, cabe preguntarse si los fieles de Quito, de los diversos grupos étnicos, se confesaban; y, si lo hacían, ¿cuándo? Para contestar a estas preguntas, primero cabe recordar que la Iglesia católica obligaba a recibir el sacramento de la confesión en diversos momentos de la vida humana. Por ejemplo, todos los fieles debían confesar los pecados antes de recibir el sacramento de la eucaristía<sup>318</sup> y tres días antes de contraer matrimonio<sup>319</sup>; además, era necesario confesarse para purificar y disponer el alma a la muerte<sup>320</sup>.

A parte estas ocasiones, todos los fieles debían recibir la confesión obligadamente una vez al año, por costumbre en cuaresma. Se trata del precepto promulgado en el año de 1215 durante

---

317 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II; Libros III-V.

318 CT, s. XIII, Decretum de sanctissimo Eucharistiae Sacramento, Caput VII; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 167-168.

319 CT, s. XXIV, Decretum de reformatione matrimonii, caput I; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 404.

320 Véase: Irma Barriga Calle, "La experiencia de la muerte en Lima. Siglo XVII", *Apuntes* 31 (Segundo semestre 1992): 81-101; Irma Barriga Calle, "Religiosidad y muerte en Lima (1670-1700)", *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 25 (1998): 15-89; Irma Barriga Calle, "Sobre el discurso jesuita en torno a la muerte presente en la Lima del siglo XVII", *Histórica* 19, n.º 2 (diciembre 1995): 165-195.

el IV Concilio Letrán y ratificado por el Concilio de Trento<sup>321</sup>. También los sínodos de Quito del año 1570, 1594 y 1596 ratificaban la norma<sup>322</sup>.

Parece que en la diócesis de Quito durante el siglo XVI la norma era desatendida. El sínodo de Quito del año de 1570 destacaba el “excesivo descuido que muchos tienen en las cosas de sus almas, particularmente en los sacramentos de la Penitencia y Comunión”. Para solucionarlo, los curas debían perseguir a los impenitentes: excomulgar a los españoles y montañeses; y castigar a mulatos, negros y “zambahijos” que no se confesaban por lo menos una vez al año<sup>323</sup>. El sínodo de Quito del año de 1596 autorizaba a los párrocos a castigar, por mano de oficiales o alguaciles, a los indios que no se confesaban en cuaresma<sup>324</sup>.

Estas normas por un lado, como se ha dicho en el primer capítulo, expresan que la Iglesia apuntaba a imponer la confesión porque era un sacramento muy importante, sobre todo desde fines del siglo XVI. Por otro lado, la exigencia de reiterar la obligación y sobre todo los castigos expresan que debía haber descuido o resistencia de parte de los fieles.

Lo cual es confirmado por el obispo Alonso de la Peña en la segunda mitad del siglo XVII. En el “Itinerario para párrocos” afirmaba que muchos indios de la diócesis de Quito no se confesaban en cuaresma, a pesar de que había muchos confesores a disposición para hacerlo<sup>325</sup>. Durante la semana santa había “concursos grandes” en los pueblos de indios. El doctrinero, aunque ayudado por confesores extraordinarios, no lograba confesar a todos los fieles, porque su confesión exigía mucho tiempo y paciencia ya que eran neófitos. Sin embargo, la multitud no se explica con el deseo de los fieles de hacerlo, sino con la mala organización: los curas esperaban las semanas anteriores de Pascua para administrar el sacramento; por ende el trabajo se acumulaba<sup>326</sup>. En otra parte de la obra, el obispo recordaba que era muy fácil encontrar indios “tan poco devotos de este sacramento, que no se acuerdan de confesarse, ni vienen sino traídos a azotes y castigos”. Además, eran inconstantes: “raras veces o nunca vuelven si una vez se levantan de los pies del confesor”<sup>327</sup>.

---

321 Alberigo y Alberto Melloni, “Conciliarum oecumenicorum...”, 178. CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 206-207

322 I SQ, capítulo V, constitución 35; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 57; II SQ, capítulo VII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 94; SL, constitución 30; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 185.

323 II SQ, capítulo VII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 94.

324 SL, constitución 30; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 184-185.

325 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 458.

326 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 231-233.

327 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 364-365.

Para conocer más sobre el descuido de la confesión por parte de los indios, sería necesario buscar los papeles o libros parroquiales donde los párrocos debían registrar el cumplimiento del precepto, según ordenaban los sínodos de Quito, como se ha mencionado en el primer capítulo. Sin embargo no se encuentran o no son accesibles en relación a la época mencionada. La investigación realizada en el Archivo Arzobispal de Quito ha dado éxito positivo: se conservan algunos registros de confesos e inconfesos, pero solo para fines del siglo XVIII y para los primeros años del siglo XIX<sup>328</sup>. Se trata de una época que queda afuera del tiempo de la investigación, pero estos datos permiten desarrollar algunas reflexiones o más bien preguntas sobre el problema del cumplimiento del precepto.

Por ejemplo, un estudio de Jorge Moreno, realizado a partir de un documento de 1797, ha relevado la escasa observancia del precepto. El autor ha estudiado el padrón hecho bajo mandato del obispo Álvarez Cortés en el año de 1797. Del análisis estadístico resulta que durante la cuaresma de ese año solamente un tercio de los fieles capaces. El historiador ha considerado también las diferencias raciales y resulta que solo el 22.17% de los indios guardó el precepto. Mientras los más devotos eran los esclavos: el 75.75% de ellos confesaron y comulgaron; pero en cambio, solo el 14,84% de los negros libres lo hizo. Moreno concluye afirmando que “los habitantes de Quito, al menos en 1797, no fueron puntuales observantes de las prácticas de la Iglesia Católica”<sup>329</sup>.

Cabe preguntarse si los resultados de este estudio pueden sugerir algo para las épocas anteriores y para los otros espacios de la diócesis, más allá de la ciudad de Quito. En ausencia de los datos necesarios para realizar una investigación de tipo estadístico, consideradas las denuncias de los sínodos del siglo XVI, del obispo de la Peña en la segunda mitad del siglo XVII y las condiciones precarias de la Iglesia de Quito en las primeras décadas de su existencia (en un contexto donde los indios, de diversas lenguas, abundaban y vivían en lugares aislados; y los sacerdotes escaseaban) se presume que pocos de los fieles obligados

---

328 Véase: “Numeración de los habitantes de la Parroquia de San Sebastián que no cumplen con la Iglesia”, año de 1797 (AAQ, Sección Gobierno Eclesiástico, caja 17); y: “Padrón de los feligreses de la Parroquia de San Marcos que no han cumplido con los preceptos de confesar y comulgar en el presente año de 1799”; “Numeración de los habitantes de la Parroquia de San Roque que no han cumplido con el precepto anual de la Comunión” en el año de 1797; “Padrón general de toda la gente de este pueblo de San Pedro de Conotog fecho en 28 de febrero para el cumplimiento de confesión y Sagrada Comunión en este presente año de 1816”; “Lista de la gente de Guangopolo que se han de confesar este año de 1816” (AAQ, Sección Gobierno Eclesiástico, caja 18). Y “Padrón de los blancos que se han confesado en esta Parroquia de la Gloriosa Sta. Prisca hecho en 7 de febrero de 1799” (AAQ, Sección Gobierno Eclesiástico, caja 19).

329 Jorge Moreno, *Quito en 1797* (Quito: Cedeco, 1991), 41-49.

respetaban el precepto.

Esto no significa que los fieles se resistían al sacramento de la confesión, sino más bien que muchos de ellos se rehusaban en hacerlo en época de cuaresma; pero si acudían a la confesión en otras ocasiones, por ejemplo cuando tenían miedo y/o deseaban un sosiego para enfrentar experiencias trágicas y duras como la muerte.

### 3. Miedo y confesión

En el año de 1659 en la ciudad de Ibarra, en el norte de la diócesis, un grupo de misioneros jesuitas intentó enseñar a los fieles (el documento no expresa de que etnia eran) que era necesario practicar la confesión de manera regular a lo largo de la vida. Probablemente lo hicieron porque, como se ha dicho, el precepto de la confesión cuaresmal era desatendido. El día posterior a la predicación, un hombre murió y muchos fieles se asustaron tanto que decidieron confesarse. Uno de ellos estaba tan emocionado que las “lágrimas y sollozos” interrumpían sus palabras y pretendía confesar los pecados en voz alta<sup>330</sup>.

También en otras ocasiones los penitentes confesaban, emocionados, a gritos sus pecados: cuando había erupciones volcánicas, terremotos y epidemias. Por ejemplo, durante la erupción del Pichincha en 1660 muchas personas practicaban la confesión, haciéndolo casi en voz alta<sup>331</sup>. Cuando erupció el volcán de Pasto, los fieles estaban “tan sobresaltados” que algunos de ellos confesaban en voz alta<sup>332</sup>.

¿Cómo se explican las emocionadas confesiones de los fieles? Para entenderlo, primero es necesario resaltar que, probablemente, predicadores, párrocos y misioneros aprovechaban del desorden, desesperación, “oscuridad” y “confusión”<sup>333</sup> que dominaban en los lugares afectados por una catástrofe y del susto de los fieles (enteras ciudades e inclusive el sistema colonial eran puestos en crisis<sup>334</sup>) para explicar que todo tenía una explicación sobrenatural.

---

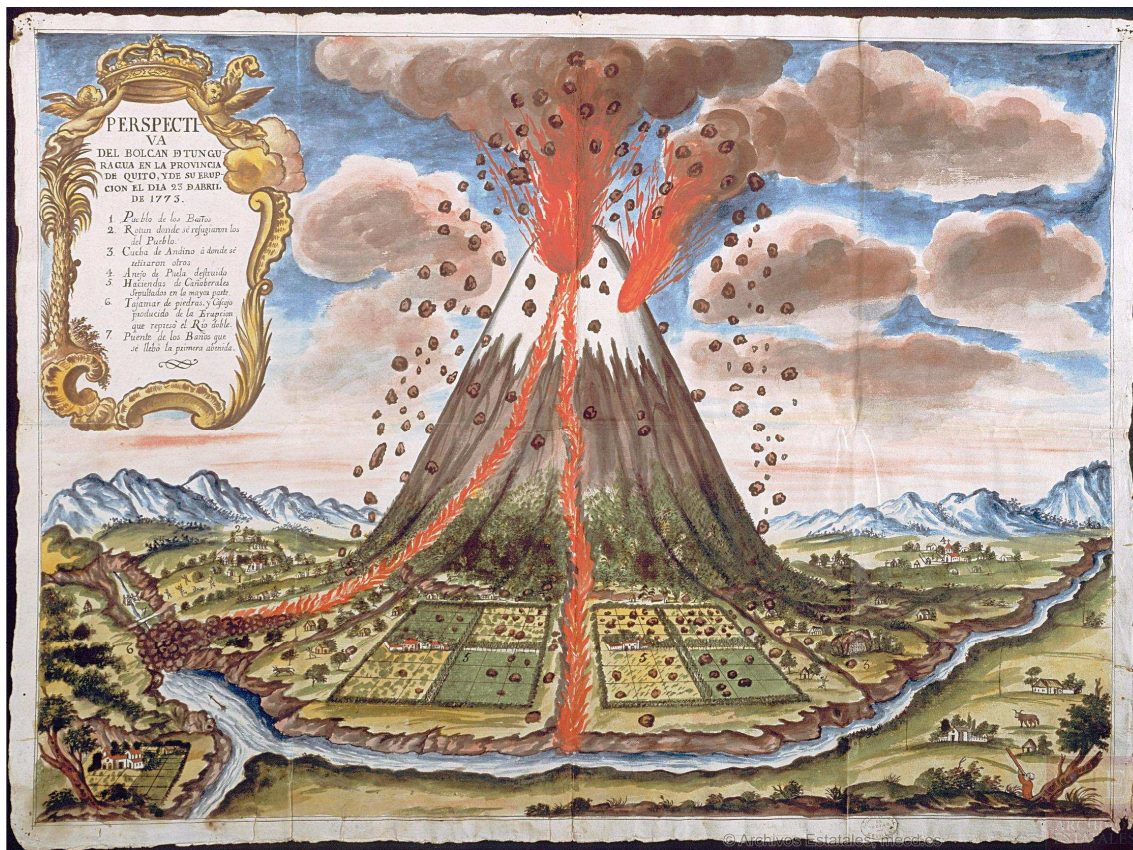
330 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 76.

331 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 78.

332 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 72.

333 Por ejemplo, el Presbítero Juan Romero en su relación sobre la erupción del Pichincha del año de 1660 repite varias veces el término “confusión” para describir el estado de Quito en aquellos días. Juan Romero, “Breve suma de los afectos con que esta nobilísima ciudad de Quito, se portó en los castigos que Dios, Nuestro Señor quiso enviarle por sus delitos, y volvió suprimir por sus misericordias, reventando su monte y cerro de Pichincha, este año presente de mil seiscientos y senenta, dedícase al Ilustre Cabildo, Justicia y Regimiento de esta muy noble y muy leal ciudad de San Francisco de, escribiola el Doctor Joan Romero, Presbítero”. En *Actas del Cabildo Colonial de San Francisco de Quito de 1658 a 1663*, transcripción de Judith Paredes Zarama y revisión de Diego Chiriboga Murgueitio, 223-260 (Quito: Gráficas Barzola, 1993).

334 Véase por ejemplo el desorden civil y político, y no solamente religioso, causado por el terremoto que azotó



**Ilustración 2.1** "Perspectiva del Bolcan de Tunguragua en la Provincia de Quito y de su erupción el día 23 de Abril de 1773". La imagen representa la erupción del volcán Tungurahua del año 1773. No se han encontrado imágenes sobre la erupción del siglo anterior descrita en el texto; pero se propone esta imagen porque representa los efectos destructivos del evento en los territorios circunstantes. La erupción y la destucción eran interpretadas como castigos divinos. AGI, MP-PANAMA, 180.

Según las fuentes, los predicadores daban a creer que Dios, enojado, intervenía en el mundo, provocando desastres y estragos, para castigar a los pecados cometidos por los hombres<sup>335</sup>. Es este el caso de la erupción del Tungurahua y de los consiguientes temblores que afectaron la ciudad de Riobamba en los años 1644 y 1645: eran “demostraciones, aunque naturales, gobernadas todas por la divina providencia”<sup>336</sup>. En ocasión de la erupción del volcán Pichincha del año de 1660 cuatro predicadores jesuitas invitaron a los fieles a arrepentirse de sus pecados y explicaban que lo que pasaba era manifestación del “justo enojo de Dios”<sup>337</sup>. Para transmitir esta idea también a los indios, se predicaba en quichua, como de hecho

---

Lima en el 1746: Charles Walker, *Colonialismo en ruinas: Lima frente al terremoto y tsunami de 1746* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos: Instituto de Estudios Peruanos, 2012).

335 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 78.

336 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 74.

337 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 78.

hicieron los jesuitas en ocasión de aquella erupción. Los fieles, por estar tan emocionados y asustados, recibían muy bien la idea del “justo enojo de dios”. Según el redactor de la carta annua, “las palabras dichas en tal tiempo movían mas que en otros a la contrición, al dolor y sentimiento de las culpas pasadas”<sup>338</sup>.

De esta manera, los predicadores generaban en los fieles la exigencia de realizar rituales de reparación, como misas y penitencias, necesarios para desenojar a Dios. Por ejemplo, en ocasión de los temblores y erupción del volcán Tungurahua que afectaron la ciudad de Riobamba en los años de 1644 y 1645 los vecinos se reunieron para practicar comuniones, penitencias y procesiones para desenojar a Dios<sup>339</sup>. Durante la erupción del Pichincha las autoridades religiosas y laicas, juntamente a fieles contritos, realizaron una procesión para hacer lo mismo<sup>340</sup>.

En aquellas circunstancias, uno de los rituales de reparación más importantes eran los sacramentos como la confesión. En ocasión de la epidemia de viruela que afectó la ciudad de Quito en el año 1648, durante la cual murieron 9 000 personas, “se conmovió grandemente la república” y por eso los fieles frecuentaban mucho más los sacramentos. Los jesuitas, que protagonizaron las actividades de asistencia espiritual, confesaron a muchos fieles, algunos de los cuales ocultaban pecados desde hace mucho tiempo<sup>341</sup>.

Otro fruto de las predicaciones eran las confesiones preventivas. Cuando un pueblo, comunidad o ciudad se enteraba de la inminencia de una catástrofe, los predicadores invitaban a lo fieles a confesarse, para disponerlos a una eventual muerte, y lo hacían, porque tenían temían por su vida. Por ejemplo, en 1659 en la ciudad de Quito estallaron epidemias de sarampión, alfombrilla y viruelas, que mataron en dos meses a 15 000 personas, de las cuales la mayoría eran indios. Los fieles tenían miedo de la enfermedad y por eso “determinaron prevenirse con confesiones generales en buena salud” sin esperar les cogiese improvisamente la muerte<sup>342</sup>. La confesión general era una manera de practicar el sacramento que nació en el siglo XVI y, gracias a su incorporación en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, se difundió sobre todo en el siglo XVII. Consistía en confesar los pecados cometidos pero

---

338 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 78.

339 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 74.

340 Romero, “Breve suma...”, 246.

341 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 56.

342 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 75-76.

también aquellos ya confesados y absueltos. Servía para revisar aquellos comportamientos que llevaban a pecar en función de cambiar de manera definitiva; pero también era una herramienta de consolación y alivio psicológicos<sup>343</sup>.

Cuando la noticia de la peste que azotó Quito en 1648 llegó a otras ciudades, también se realizaron confesiones preventivas. Como en Ibarra, donde en ocasión de esta peste hubo “tan anticipada prevención”. Los jesuitas promovieron la práctica de las confesiones preventivas: hicieron una misión para invitar a la gente a confesar “anticipadamente”. Otra vez usaron las predicaciones para generar la necesidad de confesarse; enseguida, administraron confesiones y comuniones y cuando llegó la peste, solamente tenían que administrar muy pocas confesiones. Las confesiones preventivas también servían para el desenojo de Dios: mediante “esta prevención” se calmó la ira de Dios<sup>344</sup>.

Otro resultado de las catástrofes naturales era el entablamiento de la desatendida costumbre de la confesión anual. Por ejemplo, un padre jesuita, Bartolomé Polo, aprovechó astutamente de la erupción del volcán de Pasto para fortalecer el impacto de sus predicaciones cuaresmales y de esta manera promover el respeto del precepto que obliga todo cristiano a recibir la confesión por lo menos una vez al año<sup>345</sup>. En el año de 1643 el padre Polo estaba viajando del norte hacia Quito y una vez llegado en Pasto se enfermó. Aprovechó de la pausa forzada para predicar, ya que era época de cuaresma. Dios lo ayudó con los “horribles terrores” causados por la erupción volcánica y consiguientes temblores: la ciudad de Pasto estaba asediada por ríos de lava; los pobladores de la ciudad estaban “en horrible confusión”. Los fieles, que estaban muy emocionados, acudieron en masa a confesarse de manera concitada y algunos estaban tan excitados que lo hacían en voz alta. Además, se confesaron algunas personas que no lo hacían desde hace mucho tiempo<sup>346</sup>.

En cambio en Quito se aprovechó de la violenta erupción del volcán Pichincha del año 1660 para realizar una “segunda semana santa”, esto es, se usó de la ocasión para recoger los frutos que no se obtuvieron en cuaresma. A fines del mes de octubre de aquel año, el volcán empezó a dar signos de erupción. Los vecinos de la ciudad, e inclusive los jesuitas, estaban muy

---

343 Sobre la tradición jesuita de la confesión general: Michael Maher, “Confession and consolation: the Society of Jesús and its promotion of the general confession”. En *Penitence in the age of Reformations*, ed. por Katharine Jackson Lualdi y Anne T. Thayer, 184-200 (Aldershot: Ashgate, 2000).

344 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 74-75.

345 Sobre Bartolomé Polo: Mercado, *Historia...* Tomo IV, 55-62.

346 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 72.



asustados: “quien no había de asustarse y temer con tales demostraciones de la ira de Dios?”, escribía el redactor de la carta annua. Otra vez se desplegaron los rituales para desenojar a Dios; pero el principal remedio era el sacramento de la confesión, que era practicado de manera masiva. La carta annua expresa muy bien que la erupción del volcán había servido para hacer bien lo que no se podía hacer durante las cuaresmas. Los quiteños vivieron una “segunda semana santa”, en la cual los fieles realizaron “confesiones graves”, penitencias y otras obras devotas. Acudieron a los confesores, pero de manera más “devota” y “fervorosa” que durante la semana santa y otras de los años anteriores. El Pichincha ayudó a llevar los inconfesos que habían transgredido durante mucho tiempo el precepto que los obliga a la confesión anual. Además, muchos fieles hicieron confesiones “generales de toda la vida”; otros, que en su vida se habían confesado solo pocas veces, empezaron a frecuentar el sacramento casi cotidianamente<sup>347</sup>.

A esta altura, cabe preguntarse acerca de la credibilidad de las informaciones proporcionadas por los jesuitas, ya que los autores de los documentos aseguran que hubo una recepción magnífica de la confesión por un lado y un trabajo pastoral extraordinario por el otro. Ahora bien, ¿en los documentos reflejaron la verdad de los hechos o exageraron los resultados obtenidos para conquistar el aplauso de los lectores? ¿De verdad los fieles acudían asustados donde los confesores para confesar sus pecados en confesiones preventivas y generales?

Para contestar a estas preguntas sería necesario acudir a otros registros documentales y contrastar las informaciones, pero lamentablemente no contamos con otros datos para hacerlo, a parte la relación del clérigo Romero, un sacerdote secular, quien confirma que durante una de las más fuertes catástrofes naturales que azotaron la ciudad de Quito, la erupción del volcán Pichincha en el año 1660, se registró un fuerte incremento de la sensibilidad religiosa de los fieles, aprovechado por los sacerdotes, y especialmente por aquellos de la Compañía, para desplegar prácticas devotas y el sacramento de la confesión<sup>348</sup>. No contamos con otros documentos que nos permitan decir algo en relación a las demás catástrofes naturales.

En este caso, la literatura secundaria nos viene en ayuda, ya que según algunos estudios durante la primera edad moderna la confesión era socialmente aceptada porque cumplía el papel de la psicoterapia. Tanto el historiador católico francés Jean Delumeau como el italiano

---

347 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 79.

348 Romero, “Breve suma...”, 246.

y crítico de la Iglesia Adriano Prosperi destacan este carácter de la confesión: las personas, en algunas ocasiones, buscaban a los confesores porque durante la primera edad moderna ocupaban el lugar que hoy desempeñan los psicólogos. Así se explica el éxito y la difusión del sacramento en algunas regiones del Viejo Mundo<sup>349</sup>.

Podemos entonces creer que durante las catástrofes naturales americanas los fieles buscaban desesperadamente asistencia psicológica para aplacar miedos y ansias, como aconteció más a sur de Quito. De hecho otros estudios han destacado que durante la época colonial los misioneros, en Perú y Chile, aprovechaban del terror de los fieles para hacer proselitismo, y en grandes números se acercaban fieles para confesar sus pecados<sup>350</sup>, a la misma manera de lo que pasaba en la diócesis de Quito.

Los estudios mencionados nos llevan entonces a creer que el contenido de las fuentes jesuitas es creíble, en cuanto la confesión podía convertirse en una herramienta de consolación, como aconteció en diversos contextos del orbe católico, y en la Iglesia muchos sacerdotes, misioneros y órdenes religiosas contaban con cierta experiencia acumulada en el ámbito de la manipulación de las emociones con fines morales. Por lo tanto, se supone que es cierto que muchos o algunos fieles acudían a los confesores cuando estaban asustados por las catástrofes o preocupados por su vida.

Finalmente cabe resaltar que algunas culturas nativas pudieron haber estado abiertas a recibir estas actividades misioneras durante las catástrofes. De hecho, aun no contamos con los documentos necesarios para afirmarlo con toda seguridad, probablemente la Iglesia católica predicaba a un pueblo, mayoritariamente indígena, que era culturalmente predispuesto a generar conexiones entre la naturaleza y lo sobrenatural. Es decir, la misma cultura indígena pudo haber ayudado la tarea de los misioneros y el despliegue de la confesión durante las catástrofes naturales<sup>351</sup>.

---

349 Delumeau, *La confessione e il perdono...*; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*

350 Véase: Bernard Lavallé, “Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos a comienzos del siglo XVII en el Perú”. En *Una historia de los usos del miedo*, ed. por Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién, 103-128 (México: El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos / Universidad Iberoamericana, 2009); Alfredo Palacios Roa, “La sensibilidad religiosa frente a las catástrofes naturales (1536-1730)”. En *Historia de la Iglesia en Chile. Tomo I. En los caminos de la conquista espiritual*, ed. por Rodrigo Moreno Jeria, 347-367 (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2009); Jaime Valenzuela, “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”. En *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, editor Jaime Valenzuela Márquez, 27-65 (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007).

351 Véase: Segundo Moreno, “De la diosa volcánica a Nuestra Señora de Agua Santa. Mitos y rituales en la

Por otro lado, resulta más problemático creer en las fuentes cuando sugieren que gracias a la actividad de los misioneros y al despliegue de la confesión se alcanzaron importantes cambios morales. Por ejemplo, según una carta annua gracias a la epidemia de viruela que había azotado la ciudad de Quito en 1648, algunos que sobrevivían cambiaban su estilo de vida<sup>352</sup>. Otro documento, atestigua que con la erupción del Pichincha de 1660, muchos fieles, gracias al sacramento de la confesión, “reformaron” su vida. Según el autor de la carta annua, “las cenizas del volcán sirvieron de colirio a los ojos y los bramidos del Pichincha fueron voces de Dios que despertaron las almas del letargo en que miserablemente yacían”. Algunas personas hicieron las paces con sus enemigos; algunos ladrones cambiaron su estilo de vida; otros destruyeron los objetos que usaban para realizar hechizos. Según el documento, “todo fue asombro y temor, todo penitencia y devoción”<sup>353</sup>. Pedro de Mercado retomaba esta idea cuando afirmaba que “por decirlo todo en una palabra: la ciudad de Quito parecía toda una muy santa ciudad”<sup>354</sup>.

Ahora bien, es cierto que si los fieles acudían a la confesión para buscar alivio, eran más sensibles a las palabras y correcciones del confesor, quien podía aprovechar de la situación para retar, corregir y cambiar a los penitentes. Sin embargo, no contamos con los datos necesarios para saber si era la verdad, y a parte se generan otras dudas, por ejemplo se puede pensar que algunos penitentes cambiaban, otros solamente simulaban, otros dejaban de pecar solamente de manera temporánea, pero no para siempre. En fin, la retórica de las fuentes, el género y los objetivos de sus autores hacen dudar acerca de la verdad, efectividad y estabilidad de estos cambios morales.

#### **4. La confesión integral**

Si por un lado es necesaria tanta crítica, y nunca hay que bajar el nivel de guardia, por otro no es productivo descartar todo tipo de información contenida en las relaciones misioneras. Los autores jesuitas a menudo nos informan acerca de los límites de las actividades misioneras, como se verá en este y otros capítulos del presente trabajo.

---

Tungurahua, Ecuador”, en *El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pam-regionales*, ed. por A. Yépez, V. Moscovich, C. Astuhamán (Quito: PUCE, 2017): 100-127.

352 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 56.

353 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 79.

354 Mercado, *Historia...* Tomo III, 84.

Por ejemplo, las cartas annuas informan que los fenómenos naturales eran acontecimientos extraordinarios, solo excepcionalmente se podían aprovechar para desplegar las prácticas sacramentales y, además, debido al apuro, las emociones y a la multitud, en estas ocasiones se realizaban confesiones de escasa calidad. Los confesores durante la erupción del Pichincha de 1660 eran poco exigentes: “solo se les pedía materia en alguna culpa para acudir a todos y por dar desahogo a tanto aprieto”<sup>355</sup>. Lo mismo había acontecido durante la erupción en la ciudad de Pasto: había quien “juzgase lícito absolver con cualquier materia de confesión”<sup>356</sup>. Ahora bien, quizás la intención de los autores de estos documentos era evidenciar que el trabajo extraordinario de los jesuitas, quienes tuvieron que confesar grandes masas de personas desesperadas. Pero al mismo tiempo confiesan que el gran número y el escaso tiempo a disposición obligaban a los padres a renunciar a administrar confesiones de calidad, según prescribían las normas de la Iglesia católica.

Las cartas annuas estaban exaltando el activismo misionero de los jesuitas, pero al mismo tiempo denunciaban graves irregularidades en la práctica de estas confesiones. De hecho, la Iglesia no aceptaba “cualquier materia de confesión”. Todo sacramento tenía sus propias formas y materia. La forma eran las palabras que se pronunciaban cuando se celebraban los sacramentos. La materia eran las cosas que se hallaban en los sacramentos<sup>357</sup>. La materia próxima del sacramento de la confesión era el conjunto de los siguientes elementos: la contrición, es decir el dolor de los pecados por haber ofendido a Dios y el propósito de no volver a cometerlos (en alternativa era suficiente la atrición, es decir el dolor para los pecados cometidos pero no por respeto a Dios, sino por miedo al infierno o por su torpeza); la confesión, es decir la acusación que el penitente hacía de sus pecados al confesor que tenía la jurisdicción para absolverlo; y la satisfacción, esto es, la pena impuesta al penitente por el confesor en reparación de los pecados confesados<sup>358</sup>. Según Prodi, durante la primera edad moderna la satisfacción empezó a perder su importancia<sup>359</sup>. Para el obispo de la Peña la satisfacción no era esencial para la validez del sacramento, solo perfeccionaba y completaba

---

355 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 78.

356 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 72.

357 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 16.

358 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 71-74.

359 Paolo Prodi, “Il sacramento della penitenza e la «restitutio»”. En *Riti di passaggio, storie di giustizia. Riti di passaggio, storie di giustizia. Vol. 3*, ed. por Vincenzo Lavenia y Giovanna Paolin, 117-126 (Pisa: Edizioni della Normale, 2011).

el sacramento<sup>360</sup>. Según los documentos analizados, la parte de la materia que más importaba a las autoridades de la Iglesia y a los misioneros eran la contrición y la confesión.

Alonso de la Peña afirmaba que era muy importante enseñar a los indios a tener contrición. Lamentablemente la mayor parte de ellos ni siquiera sabía que era; pero sus confesiones, aunque sin dolor, por su ignorancia invencible y buena fe, eran igual de válidas. Los misioneros debían poner todas sus energías en la preparación de los fieles al dolor, “hic labor, hic opus est”<sup>361</sup>. Era “importantísimo” enseñar a los indios a hacer actos de contrición<sup>362</sup>; para hacerlo, párrocos y misioneros debían predicar<sup>363</sup>.

La contrición era la predisposición necesaria para que los penitentes confesaran sus pecados de manera sincera e integral. Cabe recordar que el Concilio de Trento exigía a los penitentes la confesión de todos los pecados cometidos, inclusive si eran solo de pensamiento<sup>364</sup>. Por lo tanto, el funcionamiento de la confesión dependía por la colaboración de los fieles: porque solamente si tenían la intención de obtener el perdón de Dios confesaban todo sin esconder nada al confesor.

Algunos fieles ocultaban pecados, por diversos motivos. Y, entonces, ¿cómo llevarlos a hacer confesiones integrales? Para alcanzar este objetivo, se usaba la misma estrategia ya antes mencionada que combinaba predicación y confesión. Las predicaciones enseñaban a los fieles que para obtener la salvación debían confesar todos los pecados cometidos<sup>365</sup>.

Algunos fieles cuando estaban bien no eran sensibles a lo que habían escuchado; pero en los momentos de crisis se recordaban de aquellas enseñanzas y, desesperados, pedían el consuelo de la confesión sacramental, como atestiguan las fuentes jesuitas. Por ejemplo, un pecador había oído un sermón jesuita, que tuvo el efecto esperado solo cuando se contrajo el tabardillo. Tuvo una visión: soñó a dos jesuitas y uno de ellos le dijo “no te has confesado bien”, porque se había confesado pero omitiendo pecados cometidos en el pasado por no haber hecho el examen de conciencia. Le ordenó entonces volver a confesarse; el penitente obedeció y relató del sueño al confesor, quien preguntó más de los dos jesuitas; según el

---

360 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 73.

361 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 77-80, 90-91.

362 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 230.

363 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 100-110.

364 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 202-207.

365 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 230.

penitente uno de ellos era Ignacio de Loyola. El penitente se confesó de manera completa, “diciendo puntual el número en diez años en la menor circunstancia”<sup>366</sup>. Probablemente soñó a Loyola porque había escuchado de él durante los sermones predicados por los jesuitas, quienes lo impresionaron tanto que lo recordó en un momento de fragilidad de su vida.

Lo mismo aconteció a una mujer en los primeros años del siglo XVII. Era época de peste y entonces, estando muy enferma, se confesó con un padre jesuita, quien la absolvió de apuro. Enseguida perdió conciencia y soñó que un ángel la acompañaba hasta las puertas del cielo, donde un anciano le dijo que no podía entrar porque le faltaba confesar un pecado. Luego despertó, reiteró la confesión y admitió aquel pecado; después de recibir la absolución, murió<sup>367</sup>. Probablemente tuvo aquel sueño porque, como el penitente anteriormente mencionado, había aprendido durante las predicaciones que debía confesarse de manera integral. El fruto de la predicación llegó cuando la mujer pasaba por un momento tan difícil como la proximidad de la muerte.

Otra vez es necesario interrogarse acerca de la credibilidad de estas fuentes. Resaltan el protagonismo de los jesuitas en la pastoral *in articulo mortis* y en la asistencia de los enfermos. Otros registros exaltan el heroísmo de algunos padres jesuitas que acudían a los indios aislados para administrar la confesión como héroes<sup>368</sup>. Ahora bien, ¿cómo interpretar estos datos?, ¿relatan la verdad de los hechos o los autores de los documentos estaban exaltando la actividad de la Compañía frente al público de lectores?

Algunos testimonios, sugieren que no era pura retórica, sino que la pastoral *in articulo mortis* era considerada muy importante en la Compañía. Parece que esta tendencia se mantuvo hasta el siglo posterior: según Bernardo Recio, quien visitó la ciudad de Quito a mediados del siglo XVIII, los jesuitas era tan activos en el “ministerio de auxiliar a los enfermos”, mediante la administración de confesiones y otros sacramentos, que la casa de Quito parecía “colegio de agonizantes”. Según Recio, los padres salían de día y noche para asistir a los enfermos; y el portero del colegio de aquellos años, el hermano Ignacio Muns, apuntaba y remitía a España los datos relativos a esta actividad<sup>369</sup>. Un documento conservado en el Fondo Quito del ARSI

---

366 Mercado, *Historia...* Tomo III, 42-43.

367 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 16.

368 Véase: Mercado, *Historia...* Tomo IV, 329; Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 77.

369 Bernardo Recio. *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947), 263-264. Sobre la actividad de Bernardo Recio en Quito véase: Francisco Mateos, “El Padre Bernardo Recio en Quito”. *Missionalia Hispánica* 58 (1963): 351-382.

es probablemente uno de estas relaciones: registra a las confesiones de los enfermos realizadas por los padres del Colegio Máximo de Quito en los años 1760-1761 durante el día y la noche: llegaron a confesar 4501 personas<sup>370</sup>.

Según la historiadora Irma Barriga, también en el Perú colonial los jesuitas eran muy expertos en tratar los penitentes en estas circunstancias<sup>371</sup>.

Además, no se trataba únicamente de un cuidado específico de los jesuitas: los obispos de Quito también se preocupaban de que nadie muriera sin haber confesado antes los pecados. Según el sínodo de 1570, los párrocos debían cuidar que no murieran indios sin administrar el bautismo a los infieles y la confesión a los cristianos; debían ayudarlos a “bien morir”<sup>372</sup>. También Alonso de la Peña en su “Itinerario” destacaba la importancia de la confesión *in articulo mortis*<sup>373</sup>. En fin, el énfasis de los autores de las cartas anuales en la asistencia espiritual de los moribundos no es solamente fruto de la retórica, ni una predilección específica de la Compañía, sino que expresaba la preocupación general de la Iglesia en relación a la salvación de las almas.

Por otro lado, para volver a los testimonios mencionados sobre los fieles que decidieron confesar todos los pecados solamente después de enfermarse o estar cerca de la muerte, cuando eran más sensibles a las enseñanzas morales de los jesuitas, estas fuentes nos proporcionan otro dato, es decir los límites de la actividad predicadora. La efectividad de los sermones era limitada: incidían en la vida de los fieles solamente cuando eran apretados por una enfermedad o desesperados porque se iban a morir. Lo cual muestra que las fuentes exaltan méritos y fracasos a la vez.

Es ahora proficuo mover a otro nivel de análisis, que consiste en fijarse en un dato importante: los autores de la carta anual, con su relato, revelaban, de manera más o menos conciente, la importancia de realizar la confesión integral, es decir completa de todos los pecados cometidos, sin omisiones, como requisito fundamental para acceder a la salvación.

Otras fuentes atestiguan, esta preocupación. Durante la epidemia de viruelas que azotó la

---

370 ARSI, fondo Quito – p. Francisco Piñas – Archivo Colonial de la Compañía de Jesús en Ecuador – Quito \ Archivo SJ 1297\_01.

371 Véase: Barriga Calle, “La experiencia de la muerte...”; Barriga Calle, “Religiosidad y muerte...”; Barriga Calle, “Sobre el discurso jesuita...”.

372 I SQ, capítulo IV, constitución 17; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 49.

373 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 218.

ciudad de Quito en el año 1648, una mujer embarazada se enfermó. Un confesor jesuita deseaba confesarla, pero la mujer estaba muy incómoda y angustiada, porque ocultaba un pecado grave desde hace muchos años. El hombre, quien entendió que el empacho se debía al ocultamiento de la culpa, le dijo que en cambio de la confesión “la aseguraba de parte de Dios la salud del cuerpo y del alma”. La mujer le creyó y en seguida hizo una “buena confesión”, que, según la fuente, fue determinante para el éxito del parto y la curación de la viruela<sup>374</sup>.

¿Cómo explicar la curación milagrosa? ¿Aconteció de verdad u otra vez estamos en presencia de una presunta invención o exageración retórica del autor de la carta annua? Para contestar a estas preguntas, es necesario destacar que en aquel tiempo se creía en la existencia de una peculiar relación entre el alma y el cuerpo, el pecado y la enfermedad, confesión y medicamento. En este marco, la confesión integral de los pecados podía devolver la salud.

Una norma antigua, pero muy influyente en los siglos posteriores, describía muy bien este mecanismo. Según la constitución XXII del IV Concilio Letrán (celebrado en el 1215), el pecado generaba enfermedades. Por eso los médicos antes de curar a los enfermos debían obligarlos a llamar a un sacerdote para la salud del alma, porque este era un requisito necesario para la eficacia de los medicamentos naturales. Una vez realizada la limpieza del alma, los médicos podían dar la medicina, que iba a ser más eficaz porque quitando la causa se quitaba el efecto<sup>375</sup>. La idea contenida en la norma del siglo XIII, sobrevivió en la tradición eclesiástica durante siglos. Por ejemplo, en la ciudad de Milán durante la época de la contrarreforma existía una analogía entre el alma y el cuerpo y la confesión funcionaba como herramienta para curar los dos ámbitos<sup>376</sup>. La idea circuló y se difundió hasta el Nuevo Mundo y los Andes: el III Concilio de Lima afirmaba que los ordinarios debían obligar a los médicos y cirujanos a hacer confesar a los enfermos antes de curarlos<sup>377</sup>. Esta idea no tuvo acogida solamente en las normas, sino también en las prácticas misioneras, como atestigua la experiencia antes mencionada y otro caso, de un hombre quien ocultaba un pecado grave y a pocos días se enfermó de manera peligrosa. Enseguida, inspirado de Dios, le apareció María quien le sugirió de hacer “una bien prevenida confesión”; se confesó con un padre jesuita y su condición de salud mejoró<sup>378</sup>. El autor del documento no ofrece mayores informaciones, pero

---

374 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 56-57.

375 Alberigo y Alberto Melloni, “*Conciliorum oecumenicorum...*”, 178-179

376 De Boer, *La conquista dell'anima...*, 82-86.

377 III CL, Tercera acción, capítulo 39; Vargas, *Concilios Limenses...*, 359

378 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 57-58.



se intuye que creía que el mejoramiento tenía origen o estaba de alguna manera conectado con la ejecución de la “bien prevenida confesión”.

Las fuentes mencionadas atestiguan que los jesuitas apuntaban a obtener confesiones de calidad y, sobre todo, integrales; otros documentos demuestran que inclusive se sentían incómodos cuando no las obtenían. Por ejemplo, un día llamaron a un confesor a un pueblo para confesar a un enfermo en riesgo. El sacerdote se fue a su posada, pero no se podía tranquilizar: tenía “repetidos impulsos” de repetir la confesión, porque, “sin tener fundamento”, presumía que el penitente no se había confesado bien. Volvió entonces del fiel, quien dijo que solo tenía pecados veniales, que según las normas de la Iglesia católica no era necesario manifestar. El sacerdote lo confesó y volvió a su posada, pero nuevamente se sentía inseguro, con “tan vehementes impulsos”. Regresó entonces otra vez del penitente, quien estaba agonizando, y lo invitó a repetir la confesión, pero esta vez bien y de todos los pecados, asegurándole la misericordia divina. Resultó que desde la primera confesión que había hecho cuando era niño había callado pecados. Tenía noventa años y a lo largo de su vida había acumulado otros graves delitos. El confesor venció las resistencias del penitente, quien finalmente hizo una muy buena confesión y murió con muy buenas probabilidades de haberse salvado<sup>379</sup>.

También otro confesor tenía impulsos interiores que lo hacían dudar acerca de la confesión de un penitente. Un pecador que estaba en peligro de vida pidió la confesión a un padre jesuita, quien no pudo ir y fue sustituido por otro. El padre que no pudo ir supo que la condición de salud del penitente estaba empeorando y sospechaba, sin tener fundamento alguno, que no se había confesado bien con el sustituto. Se encontraba “interiormente con repetidos impulsos”; por ende, visitó al penitente, quien afirmaba que ya estaba todo dicho. El confesor se fue, pero seguía atormentado y no pudo dormir aquella noche. Regresó entonces a visitar al penitente para intentar otra vez obtener la confesión completa. Finalmente, el penitente desistió, confesó pecados que escondía desde la niñez y murió<sup>380</sup>.

¿Cómo los confesores habían intuido que los penitentes escondían pecados? Probablemente no es cierto, como afirmaba Pedro de Mercado, que no tenían fundamento para presumir que el penitente estaba mintiendo. Quizás los “repetidos impulsos” venían del estudio de la

---

379 Mercado, *Historia...* Tomo III, 410-411.

380 Mercado, *Historia...* Tomo IV, 130-131

literatura moral: el tema era tratado por muchos autores. Se trataba de un tema tocado por Ignacio de Loyola en los Ejercicios espirituales; pero también el obispo de la Peña, basándose en la Silvestrina y en el Navarro (entre otros), obras que, como ya se ha dicho, se leían en Quito ya desde el siglo anterior, recordaba a los lectores del “Itinerario para párrocos” que los indios y la “gente ignorante” se acusaban de culpas cometidas cuando eran niños, es decir cuando no tenían la capacidad de diferenciar lo bueno de lo malo. Luego, cuando eran adultos y capaces de hacerlo, hacían “escrúpulo” de lo que habían hecho durante la infancia. Sin embargo, era tanta la vergüenza, que lo iban a callar durante toda la vida<sup>381</sup>.

Para volver a los casos mencionados, un confesor había invitado al moribundo a confesar todos los pecados porque en el “tremendo tribunal de Dios donde se examinan los menores defectos y se pesan con todo rigor los más leves pensamientos”<sup>382</sup>. El otro advertía impulsos interiores de confesar de manera integral al penitente para que tuviera una “buena muerte”<sup>383</sup>. Los sacerdotes debían ayudar a los fieles a disponer su alma, limpiándolas de todos los pecados cometidos, también los más vergonzosos, porque después de la muerte Dios los juzgaba y si no se habían purificado antes, arriesgaban la condenación eterna<sup>384</sup>.

Una imagen conservada en el Museo de Arte Colonial de la ciudad de Quito describe muy bien la necesidad de la confesión integral *in articulo mortis*, como requisito para acceder a la salvación (Ilustración 2.2, página 104). Se trata de la “Muerte del justo”, una obra cuyo autor es desconocido y que fue realizada probablemente en el siglo XVIII. El protagonista es un hombre mestizo que está en la cama esperando la muerte, que se encuentra a los pies del mismo y es representada en forma de esqueleto, lista para lanzar una flecha al moribundo. El hombre es acompañado por dos frailes, también mestizos, un dominico y un franciscano, quienes llevan consigo los oleos para administrar el sacramento de la extrema unción; a la izquierda de estos se encuentra el Arcángel Miguel, que lucha en contra de los demonios que se encuentran al otro lado de la cama. Cristo Juez domina la escena, esto es, el juicio. El acusado, como en todo proceso, tiene sus propios abogados intercesores que están representados en la parte de arriba a la izquierda de Cristo Juez: la Virgen y santa Rita. Mientras en la parte derecha están representadas las virtudes teologales: primero la fe,

---

381 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 129.

382 Mercado, *Historia...* Tomo III, 410.

383 Mercado, *Historia...* Tomo IV, 130.

384 Barriga Calle, “La experiencia de la muerte...”; Barriga Calle, “Religiosidad y muerte...”; Barriga Calle, “Sobre el discurso jesuita...”.

después la esperanza, y finalmente la caridad; estas probablemente en el ámbito del juicio servían para atestiguar las virtudes del moribundo. También el diablo tiene sus propios abogados, quienes están representados en la parte inferior de la imagen a la derecha en forma de bestias. Estos abogados bestiales llevan en sus manos un libro y una hoja. ¿De qué se trata? Probablemente se trata de la lista de los pecados que el moribundo no había confesado en vida; los abogados del diablo usaban estas culpas para reclamar frente a Cristo Juez el alma del moribundo. El niño representado a los pies de Cristo representa el alma del moribundo que sube al cielo: es la muerte del justo. La imagen transmitía, de manera implícita, la idea de la necesidad de realizar confesiones enteras, de todos los pecados cometidos, para obtener la salvación, y si no el diablo hubiera podido reclamar el alma del moribundo, en base a culpas no confesadas.



**Ilustración 2.2** La muerte del justo. Autor anónimo del siglo XVIII. Museo de Arte Colonial, Quito. Agradezco a Marco Rosero, Director de Museos de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, por haber autorizado la reproducción de esta imagen, que está conservada en el Museo de arte colonial de la ciudad de Quito.

## 5. El problema de la hechicería

Ahora bien, las confesiones integrales no servía solamente para purificar el alma antes de la muerte; sino también para que los sacerdotes obtuvieran las informaciones necesarias para desplegar estrategias de cambio individual y social, por ejemplo para erradicar de creencias y prácticas enemigas de la religión católica, como la hechicería.

Desde los inicios de la evangelización del Perú los misioneros tuvieron que enfrentarse con prácticas culturales indígenas que era necesario aniquilar<sup>385</sup>. Este proceso se radicalizó en los años de 1580 por la influencia del III Concilio de Lima y la llegada de los jesuitas<sup>386</sup>. La lucha en contra de las prácticas autóctonas se intensificó ulteriormente en la primera parte del siglo XVII, cuando Francisco de Ávila descubrió la permanencia de rituales antiguos en una comunidad que aparentemente era cristiana en Huarochirí, en el territorio del actual Perú. Para quitar las creencias y las prácticas heterodoxas, se instituyeron y realizaron las visitas de extirpación de la idolatría<sup>387</sup>.

De la Peña había dedicado algunas páginas de su “Itinerario para párrocos” a la idolatría y a la hechicería<sup>388</sup>. La idolatría era un pecado gravísimo por el cual se reverenciaba a Dios de manera no adecuada o se daba a la criatura el honor o culto debido a Dios<sup>389</sup>, que de la Peña no había encontrado en Quito<sup>390</sup>. Allí existía otro tipo de abuso, la hechicería, que se definía como “el arte o el poder de hacer daño a otros en virtud de un pacto expreso o tácito con el demonio”<sup>391</sup>.

Según el obispo existían dos tipos de hechizos: aquellos del primer tipo servían para ofender a los hombres, animales y frutos del campo; los otros servían para resolver problemas en el

---

385 Véase: Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660* (Paris: Presses Universitaires du Mirail, 2008).

386 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*; Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 249-280.

387 Broggio, *Evangelizzare il mondo...*, 163-186; Nicholas Griffiths, *The cross and the serpent. Religious repression and resurgence in colonial Peru* (Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1996); Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas: misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII* (Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad Antonio Ruiz de Montoya / Ministerio de Economía y Competitividad / Gobierno de España, 2013), 129-137, 184-206; Kenneth Mills, *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640 – 1750* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

388 Sobre la idolatría: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 457-483. Sobre los hechiceros: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 485-508. En otra sesión trata de como confesar a las hechiceras: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 600-601.

389 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 457-459.

390 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 463.

391 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 485.

ámbito sentimental, es decir servían para conducir a hombres y mujeres al “amor torpe”<sup>392</sup>.

Se trataba de una clasificación general de muchos rituales que practicaban los indios de Quito; además, el obispo especificó que cada grupo étnico tenía sus propias ceremonias. El obispo propone algunos ejemplos de estos rituales que estaban dirigidos a la naturaleza o a los fenómenos naturales. Algunos indios usaban ofrecer “maíz, coca y plumas de aves, y echar las ojotas viejas y, cuando no llevan otra cosa, piedras a las cumbres y collados de los cerros”. Cuando saltaba alguna centella del fuego echaban maíz o chicha “para aplacar su enojo”. Otros indios, cuando se eclipsaba el sol o la luna o aparecía una cometa, gritaban, lloraban y levantaban alaridos para hacer gritar a otros y ladrar los perros, porque creían que el sol o la luna estaban en problemas y por ende para socorrer buscaban espantar al enemigo. En otras partes los nativos ponían en el medio de las chácaras una piedra larga y de allí invocaban “la virtud de la tierra”. Además, para obtener la protección de la chácara, cuando cruzaban un río ofrecían algo; a la misma manera, conversaban con los manantiales para poder cruzarlos<sup>393</sup>.

Algunos rituales servían para marcar cambios en la vida humana. Por ejemplo, algunos indios organizaban fiestas cuando cortaban el cabello o las uñas a los hijos. Durante los matrimonios hacían grandes hogueras con unas ramas llamadas “chuquiragua”, que los esposos debían saltar. Cuando las jóvenes tenían su primera menstruación, sus madres las lavaban, peinaban, realizaban ceremonias, ofrecían oro, plata, ropa, y otras cosas para desearles la buena suerte. Cuando acababan de construir una casa realizaban ceremonias, también para la buena suerte<sup>394</sup>.

Algunos ritos tenían funciones médicas. De la Peña destacó que cuando los indios se enfermaban o estaban en problemas acudían a los hechiceros. Con algunos rituales curaban el cuerpo, por ejemplo ponían en los caminos “las ropas o hierbas o maíz con que curaron a los enfermos, para que los caminantes se lleven el mal o los aires quiten las enfermedades y las purifiquen”. En otros lugares los enfermos se lavaban “a los ríos o fuentes con ciertas ceremonias, creyendo que con escupir en un género de esparto que ellos llaman *ichu*, con esto quedarán sanos y libres en el cuerpo de las enfermedades, y en el alma de pecados”<sup>395</sup>.

---

392 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 485.

393 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 490-491.

394 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 490-491.

395 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 488-490.

Este último ritual atestigua que los indios creían en la existencia de una conexión entre el alma y el cuerpo, el pecado y la enfermedad. Lo cual generaba competencia entre confesión católica y hechicería, confesores y hechiceros, alrededor de las prácticas de curación del cuerpo, porque, como se ha mencionado antes, a veces los jesuitas ofrecían la confesión, como rito de purificación del alma para restaurar la salud del cuerpo. Esto, como se ha dicho, se explica porque en la misma cultura cristiana existía una conexión entre el alma y el cuerpo, y la enfermedad y el pecado. Por consiguiente, los misioneros temían a los hechiceros porque proporcionaban a los indios, y también a los españoles, herramientas, creencias y rituales para sanar el cuerpo y que competían con la confesión cristiana.

De la Peña menciona que en la diócesis de Quito existían algunos hechiceros que practicaban rituales que tenían semejanzas con aquellos de la religión católica. Cuando llegaba el enfermo lo bendecían, santiguaban y decían “¡Ay, Dios! ¡Jesús!, y otras palabras buenas, y dan a entender que hacen oración a Dios, y ponen las manos, y parados o sentados o de rodillas, menean los labios, alzan los ojos al cielo, dicen palabras santas y le aconsejan que se confiese”; pero en secreto, sacrificaban y realizaban otras ceremonias con coca, cuyes y otras cosas. La “malicia” de estos hechiceros disimulados se reconocía de una práctica médica: “chupan aquella parte que duele del enfermo, y dicen que sacan sangre o gusanos o piedras que llevan en las manos, y las muestran en señal de que ya sacaron el mal”<sup>396</sup>.

¿Cómo se explica este ritual que mezclaba la confesión católica con, aparentemente, una práctica médica nativa? Se puede interpretar de diversas maneras; si escuchamos a la sugerencia del obispo, probablemente los indios disimulaban la práctica y la maquillaban con apariencias católicas para evitar la reprensión de párrocos y misioneros. O los indios pudieron haber aprendido que la confesión católica era un ritual de purificación y pudieron haberse apropiado del mismo, y, una vez mezclado con un ritual nativo, lo hicieron más eficaz en la cura de las plagas. Otra opción, es que se trataba de una práctica local, más o menos mestizada con aquella de la confesión, que el observador y de la Peña juzgaban como hechicería y simulación porque la temían, en cuanto existía, como se ha dicho, una competencia alrededor de la oferta de servicios de curación del alma y del cuerpo.

Otro documento atestigua la existencia de una competencia entre la confesión católica y la hechicería. Diversas fuentes describen la existencia de un tipo especial de hechiceros en la

---

396 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 489.

diócesis de Quito: los confesores indígenas. Ya el sínodo de Quito del año de 1570 destacaba la existencia en la diócesis de los homos, condebicecas y hambicamayos, es decir hechiceros que practicaban diversos rituales y “como sacerdotes confiesan los indios”<sup>397</sup>.

En el siglo posterior todavía existían confesores indígenas. Según la carta annua de los años 1642-1652, en el poblado de Valladolid, que se encontraba en el sur de la diócesis de Quito, un misionero jesuita, que estaba viajando rumbo a las misiones de Maynas, fue informado por el cura local de las supersticiones de los indios<sup>398</sup>. Algunas de estas eran inocuas, por lo cual no era necesario extirparlas. Los nativos de Valladolid practicaban rituales funerarios y en la época de la sementera, que no estaban en conflicto con la religión católica<sup>399</sup>. El obispo de la Peña recordaba que algunos ritos y ceremonias prehispánicos no estaban en contra de la “ley de Dios”: eran “indiferentes”, por lo tanto se podían tolerar, aunque con prudencia<sup>400</sup>.

Sin embargo, no todos los rituales de los indios de Valladolid eran inocuos. Por ejemplo, existía un “un modo de confesión” que los indios practicaban “con sus sacerdotes”. Los penitentes debían confesar todos los pecados; cuando el penitente mentía, el demonio lo comunicaba al “bárbaro confesor”, quien por lo tanto amonestaba al penitente mentiroso, diciéndole “sisilo” que significaba “mientes”. Enseguida, el confesor practicaba un ritual para sacar la verdad: “hace se le entre una ranilla o sapo entre el cuello y el pecho donde paseándose con ofensión del miserable penitente le hace manifiestas cuanto oculto su simulación”<sup>401</sup>.

¿Cómo interpretar el documento y entender los confesores jesuitas denunciados por el Sínodo de 1570 y la carta annua jesuita? En realidad, los que redactaron estas fuentes pudieron haber sido influenciados por otras de la época. Como se ha visto, según la carta annua mencionada la práctica de Valladolid era de origen demoníaca, a la misma manera de la confesión indígena descrita por el padre José de Acosta en el “De procuranda indorum salute”<sup>402</sup>. La identificación a la ranilla (o sapo) con el pecado y su presencia en la práctica de la confesión

---

397 I SQ, capítulo IV, constitución 21; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 51-52.

398 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 68. El documento no declara la identidad del misionero.

399 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 68.

400 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 321.

401 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 68.

402 José de, Acosta, *De procuranda indorum salute. Volumen 2, Educación y evangelización*, editado por Luciano Pereña, Vidal Abril y Carlos Baciero (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987), 426-429.



era mencionada en el Tercer Catecismo de 1585<sup>403</sup>. Muchos cronistas en los siglos XVI y XVII denunciaron la existencia de rituales de confesión en las culturas pre y post hispánicas. Por ejemplo, Sahagún, Mendieta, Torquemada, Ximénez y Landa habían descrito la existencia de una práctica de confesión en la Nueva España. En el Perú, Molina, Ondegardo, Murúa, Santillan, Cobo y Garcilaso entre otros señalaron la existencia de confesores indígenas que usaban rituales para averiguar la veracidad e integridad de las confesiones<sup>404</sup>.

Para entender las confesiones indígenas de Quito, es entonces necesario ver cómo los historiadores han interpretado aquellas de otros lugares del Nuevo Mundo. Según Armas Medina, la confesión de los indígenas del Perú era una imitación o mestizaje de aquella cristiana<sup>405</sup>. Otros historiadores han destacado que pudo tratarse de prácticas pre hispánicas que sobrevivieron y evolucionaron durante la época colonial, gracias también a la influencia de la confesión católica. Es más: según Martini y Saranyana hubo no solo supervivencia y evolución, sino también yuxtaposición de las dos confesiones<sup>406</sup>. Más recientemente, Charles y Estenssoro han propuesto que hubo apropiaciones indígenas del sacramento cristiano<sup>407</sup>.

El mismo Estenssoro y otros autores proponen otra interpretación de las creencias y prácticas indígenas descritas por las fuentes coloniales: eran el reflejo de la percepción, y sobre todo de las preocupaciones, de los que vivían aquellas experiencias y/o redactaban los documentos. Según Barnes el catecismo, doctrina y confesionario publicados en Lima en 1585 por orden del III Concilio contienen interpretaciones distorsionadas de la cultura andina, porque fueron escritas desde la perspectiva católica de sus autores<sup>408</sup>. Estenssoro ha destacado que la Iglesia andina en las últimas décadas del siglo XVI empezó a tachar de indígenas y diabólicas algunas creencias y prácticas que los nativos habían aprendido anteriormente de los misioneros europeos; esta nueva visión de la sociedad era funcional a la exigencia de radicalizar el proceso de evangelización y quitar los eventuales obstáculos<sup>409</sup>. Espinosa ha

---

403 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, 212-216.

404 Mónica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones* (Buenos Aires: PRHISCO-CONICET, 1993), 133-154.

405 Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú (1532 – 1600)*, (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953), 323.

406 Martini, *El indio y los sacramentos...*, 147-154; Josep-Ignasi Saranyana, “Fenómenos de religión yuxtapuesta en el Incaio. Ritos confesionales precolombinos influidos por la evangelización”. En *Teología profética americana: diez estudios sobre la evangelización fundante*, ed. por Josep-Ignasi Saranyana, 227-248 (Pamplona: Universidad de Navarra, 1991).

407 Charles, “Unreliable Confessions...”; Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*, 206-228.

408 Barnes, “Catechism and Confessionarios...”.

409 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*

destacado que la percepción jesuita de la alteridad indígena variaba no por la realidad tangible que enfrentaban, sino por la perspectiva empleada para observar las prácticas nativas; y esta influía en las estrategias misioneras que se realizaban<sup>410</sup>.

También el obispo Alonso de la Peña, de alguna manera, reconoció que la difusión de la idolatría era una cuestión de percepción. Destacaba que en Quito no se había encontrado idolatría, pero estaba seguro de que si un visitador la buscaba hubiera encontrado “graves daños”<sup>411</sup>. De hecho, el Tribunal de la Extirpación de idolatrías solamente había actuado dentro de los límites de la diócesis de Lima, y no en otros territorios del virreinato<sup>412</sup>.

Lo cual quiere decir que algunas prácticas y creencias descritas en los documentos no eran el reflejo de la cultura indígena, sino el fruto de la percepción de los observadores. A la misma manera, la práctica indígena descrita en la carta anual puede ser fruto de la percepción, y sobre todo, de las preocupaciones de los autores jesuitas (y, en general, de la Iglesia local, como atestigua el pensamiento del obispo de la Peña antes mencionado) alrededor de la hechicería porque competía con la religión católica e inclusive con el sacramento de la confesión. Probablemente esta preocupación era tan fuerte que condicionaba la observación e interpretación de los ritos indígenas, y su razón de ser es confirmada por el hecho que la confesión católica y la hechicería apuntaban a ofrecer el mismo servicio, el alivio psicológico y la salud del cuerpo, y porque inclusive los españoles se servían de las prestaciones de los nativos<sup>413</sup>.

## **6. La confesión y la erradicación de la hechicería**

El obispo de la Peña proporcionaba informaciones sobre la hechicería porque creía que se podía erradicar, y los curas debían hacerlo con el uso estratégico de la confesión. El cura, “como médico espiritual científico”, debía enterarse de las ceremonias que se practicaban en el lugar donde tenía que desempeñar su ministerio. En el “Itinerario para párrocos” el obispo daba consejos a los curas sobre cómo realizar las confesiones de los indios sospechosos de

---

410 Carlos Espinosa, “Poder Pastoral, acomodo y territorialidad en las cartas anuales jesuitas de Quito”, *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 38 (2013): 9-30.

411 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 463.

412 Macarena Cordero, *Institucionalizar y desarraigar, las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII*, (Lima - Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva Agüero - Universidad Adolfo Ibañez, 2016).

413 Sobre el conflicto entre confesión nativa y confesión católica alrededor de la salud y salvación véase: Claudia Brosseder, *The power of Huacas: change and resistance in the andean world of colonial Peru* (United States of America: University of Texas Press, 2014), 26-46.

haber practicado la hechicería o de los mismos hechiceros.

En primer lugar, los confesores debían averiguar la intención con que los penitentes practicaron la hechicería; de esta manera, se determinaba la gravedad del pecado, y si se trataba de idolatría con o sin herejía o simplemente “vana observancia”<sup>414</sup>.

Cuando confesaban a hechiceros debían preguntar que objetos habían usado para realizar los hechizos, esto es, si eran cosas sagradas o no, como por ejemplo “las aras del altar” y el agua bendita, porque era determinante para juzgar de la gravedad del pecado. Además, debían preguntar si habían usado el Santísimo Sacramento, lo cual era lo más grave; y si creían que estos objetos sagrados tenían el poder para realizar los hechizos. En este caso, hubieran cometido no solo pecado de sacrilegio, sino también de herejía<sup>415</sup>.

En otra parte del texto, de la Peña sugiere a los confesores de usar de manera estratégica el poder de las llaves, esto es, la facultad que tenían de absolver a los penitentes, para secuestrar los objetos empleados en la hechicería. Los hechiceros usaban muchos objetos: “pedazos de soga de los ahorcados y sus muelas o dientes, o de otros animales; figuras de ovejas hechas de diferentes cosas; cabellos, uñas, sapos vivos y muertos, color que ellos llaman mandur, cabezas de animalejos y plumas de pájaros y gran diferencia de raíces; y sobre todo coca y espingo, y en ollas sapos, arañas y culebras que sustentan vivas”. Usaban estos ingredientes para ofrecer a sus clientes, en busca de salud, amor o venganza, “confecciones”. Los confesores debían absolver a los penitentes solamente después de secuestrar hierbas y hechizos que habían obtenido de los hechiceros<sup>416</sup>.

El obispo también proponía un ejemplo concreto, que había oído de un sacerdote local, para explicar a los lectores como extirpar brujerías. Se trataba de un confesor que logró liberar a una mujer afligida por dolores en todo el cuerpo. Todo empezó con la confesión del mismo hechicero, quien declaró que estaba amenazando la vida de la pobre con un hechizo, una estatua “hecha de cera pasada de espinas por muchas partes”; cuando insertaba más espinas, la hechizada advertía dolores. El confesor secuestró la estatua, se fue a visitar a la mujer y, en su presencia, quitó las espinas, “con que quedó luego con entera salud”<sup>417</sup>.

---

414 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 490-491.

415 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 601.

416 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 487.

417 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 496-497.

No sabemos si fue el penitente quien señaló la identidad de la mujer hechizada; o si el penitente fue individuado, buscado y confesado porque el confesor sabía que él era la causa del malestar de la mujer. No tenemos otras fuentes para saberlo, pero si el documento confirma la existencia de hechizos en los cuales los mismos confesores creían y que desactivaban mediante el uso estratégico del sacramento de la confesión.

Otro ejemplo, que procede de la “Historia” de Pedro de Mercado, describe la habilidad de los jesuitas para usar la confesión para extirpar la actividad y el poder de los hechiceros de la región de los yumbos.

El pueblo yumbo, que desapareció durante la época colonial, ocupaba el territorio al noroeste de la ciudad de Quito. Se trataba de una región de muy difícil acceso: “son montañas cerradas, tienen dificultosos caminos porque casi todos se han de andar a pie”; desde el siglo anterior estaba organizada en parroquias<sup>418</sup>.

Sin embargo, allí la actividad de la Iglesia era obstaculizada porque estaba “muy introducida la arte mágica de los hechizos”. Los yumbos vivían en pueblos aislados; pero, pese a su aislamiento, sus hechiceros eran conocidos a nivel regional: eran “muy frecuentados” por los indios de Quito: “cualquiera cosa se iba a consultar con ellos”. Es más: el servicio de estos hechiceros estaba “tan asentado” que los españoles enviaban sus criados a requerir hechizos<sup>419</sup>.

Los jesuitas “fueron a destruir esta arte”, porque interfería con las actividades, los sacramentos y los ministros de la religión católica. Se conoce que los padres de la Compañía, como en otras partes del orbe católico, también en la diócesis de Quito a veces intervenían mediante las misiones volantes, que eran herramientas para realizar la segunda evangelización, es decir el fortalecimiento de la presencia de la Iglesia y religión católicas<sup>420</sup>.

Por ejemplo, en los primeros años del siglo XVII Rafael Ferrer, en compañía de otro jesuita, estuvo en “Machas” donde realizó actividades de predicación, gracias a las cuales llevó a la

---

418 Mercado, *Historia...* Tomo III, 18. Sobre los yumbos véase: Alfredo Costales Samaniego, *Etnografía, lingüística e historia antigua de los caras o yumbos colorados (1534-1978)*, (Quito: Abya – Yala, 2002); Alfonso Ortiz, *Tulipe y la cultura yumbo: arqueología comprensiva del subtrópico quiteño* (Quito: FONSA, 2006).

419 Mercado, *Historia...* Tomo III, 18.

420 Sobre las misiones volantes jesuitas en el Perú véase: Broggio, *Evangelizzare il mondo...*, 101-125; Maldivsky, *Vocaciones inciertas...*, 125-206, 308-334.

confesión a casi todos los españoles que allí residían<sup>421</sup>. Hubo confesiones generales de personas que callaban pecados desde hace años, se celebraron matrimonios y se realizaron algunas restituciones. Luego, los jesuitas realizaron un catolicismo breve, un confesonario y un sermón en un idioma local, la lengua chapica, que, a juicio de los testigos, era cuatro veces más difícil del quichua; y era más difícil inclusive del latín. De esta manera los padres confesaron a muchos indios que nunca se habían confesado antes y a ancianos<sup>422</sup>.

Ferrer protagonizó otra misión amazónica, entre los indios cofanes y ambocaguas. En una carta del año 1605 el padre escribía que durante la cuaresma en el poblado de Ávila todos, hombres, mujeres, españoles e indios, se confesaron. Ferrer se movió también en otros lugares. En el distrito de Baeza encontró a los indios ambocaguas, quienes eran cristianos, pero solo de nombre, de hecho ignoraban las obligaciones religiosas que tenían. Creían que para salvarse era suficiente conocer dos o tres oraciones y que para salvarse era suficiente estar bautizados. Se trataba de indios cristianos convertidos superficialmente; era necesario convertirlos de manera profunda. Ferrer y otros que viajaban con él produjeron, con la ayuda de un intérprete, un catecismo en su lengua gracias al cual pudieron enseñar la doctrina. Ferrer avisó a los indios que estaban obligados a confesar los pecados; cuando lo escucharon se espantaron, porque creían que debían hacerlo cantando, como con las oraciones<sup>423</sup>. ¿A qué se debía el malentendido? Los misioneros para facilitar el aprendizaje de la doctrina enseñaban las oraciones mediante el canto<sup>424</sup>. El estado de evangelización de los ambocaguas era tan superficial que confundían el aprendizaje de la doctrina con la práctica de la confesión. Los jesuitas aprovecharon del ejemplo de un escudero “que se confesó el primero de todos” para mostrar a los indios cómo debían hacerlo. Los primeros en confesarse fueron una india pecadora pública y su cómplice. Una vez animados los indios a confesarse, era necesario resolver el problema de la diferencia lingüística; para hacerlo, Ferrer había realizado un confesonario en su lengua<sup>425</sup>.

En realidad no sabemos si el autor de los documentos mencionados exageró las actividades y los éxitos alcanzados por la Compañía, por lo tanto nos limitamos a relevar que los jesuitas

---

421 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 23-24. Sobre Rafael Ferrer: Fernández y Villalba, “Ferrer, Rafael”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1409 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

422 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 23-24.

423 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 32-34.

424 Véase: Recio, *Compendiosa relación...*, 467.

425 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 35.

realizaron misiones en regiones remotas donde los indios, como aquellos de lengua chapica, los cofanes y los ambocaguas, eran cristianos, pero de manera superficial. Para hacerlo, se traducían, mediante la ayuda de intérpretes, el catecismo y el confesonario en las lenguas locales. De esta manera, se enseñaba la religión católica y se acercaban los indios a la práctica de los sacramentos y sobre todo de la confesión.

Probablemente se trataba de actividades misioneras coordinadas de acuerdo a la curia diocesana. Esto es, se supone que el obispo pedía la ayuda de los jesuitas para realizar actividades que de por sí solos los párrocos seculares no podían realizar. El III Concilio de Lima recordaba que los ordinarios debían ofrecer a los fieles “confesores extraordinarios”, como autorizaba el Concilio de Trento<sup>426</sup>. Según el concilio limense, estos servían no solamente porque los indios se sentían más a gusto con sacerdotes que eran de afuera y de esta manera confesaban pecados que por temor, vergüenza, disgusto o aborrecimiento no hubieran confesado al párroco. Sino también porque por la “diversidad de lenguas” muchos indios no se habían confesado nunca. En consecuencia, los obispos debían ofrecer confesores capaces de confesarlos<sup>427</sup>.

Hay también otro elemento que es posible rescatar más allá de la retórica empleada en las fuentes, el énfasis puesto por los jesuitas en el despliegue del sacramento de la confesión y del cual nace la siguiente pregunta: ¿por qué en las misiones mencionadas invirtieron tantas energías para imponer principalmente la confesión, inclusive esforzándose para traducirla a las lenguas maternas? Para contestar, es necesario volver a la misión realizada por los padres entre los indios yumbos, la confesión servía para profundizar el proceso de cristianización de la diócesis. La misión jesuita del año de 1628, a cargo de los padres jesuitas Esteban Onofre y Rodrigo Narváez, quienes fueron bien recibidos por los curas locales, apuntaba a destruir el arte de la hechicería<sup>428</sup>. Para hacerlo, usaron de manera estratégica el sacramento de la confesión.

Para acabar con la hechicería, los jesuitas empezaron con la confesión y conversión de los hechiceros, porque debido a su poder podían fomentar el cambio cultural adentro del entero

---

426 III CL, acción 2, capítulo 15; Vargas, *Concilios Limenses...*, 328. En realidad, el tridentino imponía a los obispos y otros superiores ofrecer confesores extraordinarios, dos o tres veces por año, no a todos los fieles, sino a las monjas de los monasterios. CT, s. XXV, De regularibus, et monialibus, caput X; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 495-496.

427 III CL, acción 2, capítulo 15; Vargas, *Concilios Limenses...*, 328.

428 Mercado, *Historia...* Tomo III, 18.

grupo étnico y más allá. Mediante las predicaciones, que eran principalmente en contra de la hechicería, atraían a los penitentes. Los hechiceros, durante la administración del sacramento, admitían los diversos motivos que los habían conducidos a practicar la hechicería. Algunos se declaraban charlatanes y que lo hacían por interés económico. Otros confesaban que tenían pacto con el demonio, quien les sugería las yerbas y piedras que debían usar para realizar los hechizos. Cuando los indios comunes veían a los hechiceros que se confesaban, se espantaban; por ende, ellos también acudían a confesarse<sup>429</sup>.

Los padres aplicaron esta estrategia a todos los pueblos yumbos. Predicaban en contra de la hechicería y los primeros que buscaban el alivio de la confesión eran los dogmatizadores. Los indios que se confesaban invitaban toda la familia a hacerlo: “llamábanse los unos a los otros, los maridos traían a las mujeres y estas a sus maridos e hijos”. Además, los penitentes entregaban a los jesuitas los objetos que habían recibido de los hechiceros, como yerbas y piedras “labradas de mil maneras con figuras extraordinarias de animales y algunas de hombres y mujeres”. Además, los indios arrancaban de sus huertos y jardines las yerbas que se usaban en los hechizos<sup>430</sup>.

Otra vez cabe preguntarse si de verdad los jesuitas obtuvieron estos excelentes resultados o si mas bien Pedro de Mercado estaba exaltando la actividad misionera de la Compañía para conquistar el aplauso de los lectores. La respuesta es que el testimonio es creíble, ya que se trataba de una estrategia misionera conocida que consistía en convertir primero las autoridades porque a estas el pueblo se iba a conformar. La misma técnica de conversión era prescrita a los lectores del “Itinerario para párrocos de indios” por Alonso de la Peña Montenegro. Según el obispo, los predicadores y misioneros para convertir a los “bárbaros” debían primero conquistar la confianza de capitanes, gobernadores y caciques, es decir de aquellos que mandaban a los indios, porque, afirmaba, adaptando a Cicerón y a Claudiano al Nuevo Mundo, “como anda la cabeza, así andan los súbditos, y el buen ejemplo del príncipe compone todos los vasallos, y más en los indios que son obedientísimos a sus superiores”<sup>431</sup>.

La misión jesuita erradicó la hechicería de los yumbos y, sobre todo, invirtió los intercambios entre Quito y la región. Como se ha dicho, antes de la misión los españoles de Quito acudían,

---

429 Mercado, *Historia...* Tomo III, 18-19 También de la Peña propone la distinción entre verdaderos y falsos hechiceros: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 487.

430 Mercado, *Historia...* Tomo III, 19.

431 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 319.

mediante sus servidores, a los hechiceros yumbos. Después de la operación de los jesuitas, eran los indios yumbos quienes viajaban a Quito para practicar la confesión con los jesuitas<sup>432</sup>.

Si de la Peña aconsejaba esta estrategia misionera significa que ya fue experimentada anteriormente de manera exitosa, por lo tanto es de creer que los jesuitas de verdad la aplicaron prósperamente en las tierras de los yumbos.

Además, Pedro de Mercado con sus palabras y la retórica empleada confiesa la ansiedad de la Compañía que buscaba destruir prácticas sociales y aniquilar dogmatizadores que competían con los sacramentos y ministros de la Iglesia católica.

## **7. El problema del concubinato**

Una carta annua, describe muy bien esta competición y resume cuáles eran, según la perspectiva jesuita, las dos principales prácticas sociales que obstaculizaban el asentamiento del catolicismo: la hechicería y el concubinato.

En la primera mitad del siglo XVII en la ciudad de Latacunga una mujer para reconquistar a su ex amante usó un hechizo. Cabe recordar, que la hechicería era usada principalmente para tener éxito en el amor. A parecer del obispo Alonso de la Peña, existían dos tipos de hechizos: aquellos que ofendían a los hombres, animales y frutos del campo; y otros que incitaban a los hombres al “amor torpe”<sup>433</sup>. En el Perú colonial eran sobre todo las mujeres a usar filtros eróticos y lo hacían para hechizar a hombres<sup>434</sup>. La mujer de Latacunga sufría porque perdió su hombre durante la cuaresma. Los dos formaban una pareja, pero cuando el hombre escuchó un sermón jesuita sobre los castigos que esperaban a aquellos que, como él, vivían amancebados, quedó “tan trocado” que se confesó y decidió alejar a la mujer. La “mujercilla” no se rindió: después de la cuaresma, intentó reconquistarlo, pero él la despedía siempre. Entonces ella acudió a unas hechiceras, quienes realizaron un rito en horas nocturnas. La mujer y las hechiceras se reunieron a mascar coca y pronunciaron palabras para que el demonio “avasallase el pecho” del hombre. Después del rito, a la medianoche la “mujercilla” salió al patio; no regresó y las hechiceras creyeron entonces que se había ido ganada de la

---

432 Mercado, *Historia...* Tomo III, 19.

433 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 485.

434 María Emma Mannarelli, *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima* (Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1999), 21-42.



pasión. A la mañana salieron afuera y encontraron el cuerpo de la mujer sobre unos espinos “con aspecto terrible, la boca llena de la coca”<sup>435</sup>. Este era el castigo que se merecía quien desafiaba la Iglesia católica con la hechicería y el “vicio de la torpeza”.

El documento no explica como había muerto y es posible que algunos elementos contenidos eran el fruto de la retórica y de la mentalidad de su autor, como la misoginia. Por otro lado, la fuente expresa la existencia de una fuerte preocupación con las mujeres, porque eran percibidas como fuente de pecados y abusos, como el concubinato.

Por lo demás, muchos documentos empleados en el presente trabajo –como las normas sinodales, los casos reservados del obispo Pedro de la Peña, los exámenes para seleccionar confesores, los procesos en contra del delito de sollicitación y algunas relaciones misioneras entre otros– atestiguan la fuerte preocupación de la Iglesia para la extirpación de los comportamientos sexuales indeseados y, sobre todo, del concubinato.

El obispo Alonso de la Peña en el “Itinerario para párrocos” describía las principales faltas sexuales de los indios. Los indios y las indias practicaban, con el consenso de sus padres, el sexo antes de contraer matrimonio<sup>436</sup>. Algunos de ellos, bajo el efecto del alcohol, prometieran a las jóvenes el matrimonio solo para tener sexo. En este caso, el confesor podía absolver a los que habían hecho eso y evitar la imposición de un matrimonio prometido bajo alcohol y solo para el coito<sup>437</sup>.

El problema no eran solamente las prácticas en sí, sino su equivocada percepción. Varios confesores durante la administración del sacramento se daban cuenta que los indios no consideraban el concubinato como un pecado. Antes de confesarse, practicaban un suficiente examen de conciencia. Luego confesaban con dolor por haber ofendido a Dios; pero olvidaban que convivían con una manceba. De la Peña invitaba a los confesores a tolerar este olvido y a absolver a estos penitentes, porque a pesar de estar pecando virtualmente por estar en la ocasión de pecar, se habían confesado enteramente de todos los pecados recordados con el dolor suficiente para la validez del sacramento<sup>438</sup>.

Según de la Peña, esta confusión era definida por la teología moral como “conciencia

---

435 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 76.

436 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 120-122.

437 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 153-155.

438 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 94.

errónea”, que significaba creer como algo bueno lo que en realidad era malo<sup>439</sup>. Personas rústica e ignorantes como los indios confesaban como pecado lo que era virtud<sup>440</sup>. Se trataba de un problema de diversidad cultural: los indios, vivían según costumbres que para ellos eran normales, mientras para la Iglesia católica eran pecados abominables que era necesario extirpar<sup>441</sup>.

El concubinato era difundido no solo entre los indios, sino también entre los fieles de otras etnias. Se ha mencionado por ejemplo en el primer capítulo las muchas normas para disciplinar a los encomenderos que tenían concubinas. Según Mannarelli, en la ciudad de Lima en el siglo XVII las relaciones extra-matrimoniales eran muy difundidas<sup>442</sup>. Por la similitud de condiciones históricas y sociales, se supone que también en Quito existía la misma situación. Pilar Ponce ha relevado que la ilegitimidad en Quito en la segunda mitad del siglo XVII tenía los niveles más altos de todo el continente americano y no era exclusivo de algunos grupos étnicos y sociales, sino, más bien, estaba difundida en toda la sociedad<sup>443</sup>.

En Quito muy tempranamente la Iglesia buscó extirpar el concubinato, por dos razones esencialmente. La Iglesia colonial se esforzó para disciplinar la sexualidad indígena y quitar aquellas prácticas que chocaban con la moral católica; este esfuerzo era parte del proceso de colonización<sup>444</sup>. Además, durante la primera edad moderna, y sobre todo en la época de la contrarreforma, la Iglesia católica, tanto en Europa como en otros lugares, se esforzó para erradicar prácticas que chocaban o diferían del modelo de matrimonio definido por el tridentino encima de otras prácticas. Lo que contrariaba el sacramento del matrimonio era percibido como una violación de la ley divina y de los principios básicos de la convivencia civil<sup>445</sup>.

Ya el obispo Pedro de la Peña, en el sínodo que celebró en el año 1570, había establecido un sistema para individuar a los concubinos. Los párrocos debían realizar padrones para controlar

---

439 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 575.

440 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 125.

441 Asunción Lavrín, *Sexuality & marriage in colonial Latin America* (Lincoln: University of Nebraska, 1989).

442 María Emma Mannarelli, *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII* (Lima: Flora Tristán, 1994).

443 Pilar Ponce, “Por el mucho amor que les tengo.... Sensibilidades y dinámicas sociales en Quito (siglo XVII)”. En *Fronteras y sensibilidades en las Américas*, ed. por Salvador Bernabéu y Frédérique Langue, 21-44 (Madrid: Doce Calles, 2011), 36.

444 Sobre la Conquista de la sexualidad indígena, véase: Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista...*; Chuchiak, “The Sins of the Fathers...”, 106.

445 Véase: Seidel Menchi y Quaglioni, *Trasgressioni...* Sobre el matrimonio tridentino en la sociedad colonial: Latasa, “If they remained...”; Ana de Zaballa Beascochea, “Promises and Deceits: Marriage among Indians in New Spain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *The Americas* 73, n.º 1 (January 2016): 59-82.

si todos, españoles, indios y negros, cumplían con el precepto de la confesión anual; y juntamente debían registrar la existencia de amancebados o si había sospecha de ello. En tal caso, debían anotar desde hace cuanto años llevaban aquella relación ilícita, si tenían hijos y si había desposados. Enseguida debían comunicar las informaciones al obispo. Se trataba de un asunto muy importante: por eso mandaba hacerlo “con toda diligencia”; los que no lo hacían eran excomulgados y castigados de manera grave<sup>446</sup>. Esta medida servía probablemente para que el obispo pudiera conocer de estos abusos y tomar las medidas necesarias para erradicarlos.

En la última década del siglo XVI las mujeres se convirtieron en el principal blanco en la lucha en contra del concubinato. El obispo López de Solís fue autor de varias iniciativas en este sentido, por ejemplo había fomentado la abertura de un recogimiento para la reclusión de las mujeres que amenazaban la moral pública<sup>447</sup>. Según la carta annua del año de 1596, gracias a esta institución se disciplinaban a las “mujercillas indias” que vivían en concubinato o de manera libertina<sup>448</sup>. El sínodo de Quito del año 1594 perseguía a las concubinas: los párrocos debían evitar que en sus parroquias vivieran mujeres<sup>449</sup>.

Pedro de Mercado exaltaba al padre Alonso Rojas, por su aporte en el control y disciplina del sexo femenino<sup>450</sup>. Fue director espiritual de Mariana de Jesús, que será objeto del siguiente capítulo, y era públicamente conocido como el “enemigo de las mujeres”, porque era “muy recatado” cuando debía comunicar con ellas y solamente lo hacía cuando debía administrar la confesión. A veces buscaba la ayuda de las autoridades seculares para desterrar a aquellas mujeres que por su comportamiento pecaminoso y escandaloso eran un “tropiezo en la república”<sup>451</sup>.

## **8. Confesión y estrategias para extirpar el concubinato**

Con la expresión “tropiezo de la república” Pedro de Mercado se refería al hecho de que algunas mujeres podían ser ocasiones de pecado, es decir podían provocar y propagar vicios

---

446 I SQ, capítulo II, constitución 8; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 29.

447 María Isabel Viforcós, *Recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santa Marta de Quito* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1993).

448 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 11.

449 II SQ, capítulo LXXXII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 131.

450 Se tratará más detalladamente del padre Rojas en el siguiente capítulo.

451 Mercado, *Historia...* Tomo III, 181.

en la sociedad<sup>452</sup>.

Para aniquilar a mujeres consideradas peligrosas, como las prostitutas, se usaba el sacramento de la confesión. Según O'Malley, la Compañía de Jesús ya en la mitad del siglo XVI en Italia se dedicaba a la cura pastoral y conversión de las prostitutas<sup>453</sup>. En Quito también, por lo menos en una ocasión, se realizó esta actividad. Un jesuita confesó a una prostituta, y fue muy complicado cambiarla porque practicaba esta profesión por su pobreza. Cabe resaltar, que desde la perspectiva moral se trataba de una mujer peligrosa porque con su trabajo corrompía su alma y las almas de los clientes; por ende, era necesario acabar con los dos abusos. Gracias a la confesión, la mujer decidió “padecer pobreza antes de cometer culpas”. Sin embargo, los cambios, a pesar de los buenos propósitos, no se daban en el abstracto de las buenas intenciones. Era necesario proporcionar a la mujer una alternativa de sustento para evitar ponerla nuevamente en la condición de volver a ejercer el trabajo sexual. Alguien, colaboró económicamente con una “gran limosna” para ayudar a la mujer<sup>454</sup>. Probablemente el benefactor fue avisado por el mismo confesor y lo hizo para mantenerla alejada de su antigua profesión. De esta manera, se convirtió a la mujer y por otro lado se quitó de la sociedad una ocasión de pecados.

Los mejores resultados se obtenían cuando se combinaban predicación y confesión. Por ejemplo, la carta annua del año de 1596 destacaba que los jesuitas amonestaron, en las predicaciones y confesiones, a muchas indias, quienes, con su sensualidad, eran una tentación para los pobladores de la ciudad de Quito. Gracias a la actividad de los misioneros, muchas de ellas abandonaron los vicios<sup>455</sup>.

Nuevamente cabe preguntarse si los resultados mostrados por las cartas annuas son certeros o si más bien deben entenderse solamente como construcción retórica. No contamos con los documentos necesarios para comprobar la credibilidad de los resultados, pero si tenemos otros para resaltar otro elemento, que es lo más importante, es decir no solamente en la Compañía, sino también en otros ámbitos de la Iglesia se advertía la exigencia de disciplinar a todos, mujeres y mujeres, que amenazaban la moral. Dos normativas locales (que, como se ha dicho anteriormente, son fuentes que muestran experiencias y problemas locales) atestiguan la lucha

---

452 Sobre el concepto de ocasión de pecado véase: De Boer, *La conquista dell'anima...*, 70-76.

453 John O'Malley, *Los primeros jesuitas* (Bilbao: Ediciones Mensajero / Maliaño: Sal Terrae, 1993), 223-231.

454 Mercado, *Historia...* Tomo III, 407.

455 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 10.

de la Iglesia en contra de los abusos en el ámbito sexual y matrimonial. El sínodo de 1594 invitaba a los párrocos a perseguir a las “mujeres deshonestas” y a todos aquellos que se portaban mal<sup>456</sup>. En seguida, el sínodo de Quito de 1596 estableció un sistema de castigos físicos para erradicar las desviaciones matrimoniales que se dirigía a todos los indios, mujeres y hombres<sup>457</sup>.

La Iglesia buscaba erradicar el concubinato persiguiendo a todos, mujeres y hombres, indios y españoles. Una carta annua de 1606 revela que las predicaciones y confesiones como herramientas para extirpar el concubinato se aplicaban no solo a los indios, sino también a los españoles. Por ejemplo, un hombre español después de haber oído un sermón jesuita se confesó y acabó la relación con la concubina<sup>458</sup>. ¿De verdad lo hizo? No lo sabemos, pero el testimonio muestra que los jesuitas dirigían sermones en contra del concubinato también a los españoles, ya que probablemente el hombre había oído una predicación en contra de este abuso.

Otra fuente nos permite entender de manera más detallada cómo las predicaciones jesuitas llegaban a condicionar los pensamientos y comportamientos de los hombres que vivían en concubinato. Según la carta annua de los años 1642-1652, un hombre había abandonado la ciudad de Quito y se había refugiado en su hacienda con la concubina. Sin embargo, el hombre tenía dudas: estaba “con muchos embarazos” en la conciencia. Además, advertía la exigencia de confesarse con los padres jesuitas, pero no lo hacía porque sabía que ellos le iban a prohibir su amor ilícito. Ahora bien, ¿de dónde venían estos escrúpulos? El hombre había vivido en Quito donde probablemente, con el contacto con los jesuitas, había aprendido, mediante las predicaciones, confesiones y conversaciones con los padres, que lo que hacía estaba mal. Por eso se había refugiado en el campo: porque allí estaba alejado de las amonestaciones de los predicadores y confesores<sup>459</sup>.

Según la fuente, la influencia de la enseñanza jesuita era tan fuerte que lo ganó. Tuvo una pesadilla terrible, pero se resistió a abandonar la concubina. Un día, congojado, se retiró en el campo para meditar y pensó que Dios muy fácilmente, con un rayo, podía quitarle la vida.

---

456 II SQ, capítulo LXXXII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 131.

457 I SL, consittución 30; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 185-186.

458 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 16.

459 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 58. Este caso es mencionado también por Pedro de Mercado: Mercado, *Historia...* Tomo III, 76.

Apenas acabó la meditación, estando el cielo sereno un rayo, “con espantoso estruendo”, cayó del cielo. El hombre interpretó aquel acontecimiento de manera sobrenatural: para él era un aviso de que Dios tenía los medios para castigar. Asustado, viajó a Quito, despidió la amante y realizó una confesión general con un padre jesuita. Empezó a frecuentar los sacramentos y se convirtió de pecador público en un ejemplo de devoción<sup>460</sup>.

Ahora bien, nuevamente no sabemos y no contamos con los elementos necesarios para saber qué es verdad y qué invención en estos testimonios.

En cambio, no quepa la menor duda sobre el hecho la preocupación de erradicar el concubinato y que la estrategia para hacerlo consistía en disciplinar a algunos sujetos por el impacto moral que tenían en la sociedad. No solo porque algunos de ellos, como los encomenderos y los corregidores, eran directamente obligados a ocuparse de la evangelización de los indios y/o de otros integrantes de la sociedad colonial; sino también porque debían dar el ejemplo a los demás y sobre todo a sus subordinados, como ya se ha visto en el primer capítulo.

Durante las actividades misioneras, la confesión se usaba para convertir a pecadores escandalosos en ejemplos de virtud. Pedro de Urraca, un joven español que estudió en el colegio jesuita en Quito y que entró en la orden mercedaria, antes de su ordenación realizó una misión para recaudar limosnas y financiar el convento de la Merced de la ciudad. La actividad se centraba en la promoción del sacramento de la confesión, a pesar de que todavía no era sacerdote: visitaba a los enfermos, los invitaba a confesar los pecados y llamaba a los curas para la asistencia espiritual<sup>461</sup>. Probablemente, la propensión de Urraca para el sacramento de la confesión viene de su formación jesuita. Pedro de Mercado destacaba con orgullo que se había formado en el Colegio de Quito<sup>462</sup>. Enseguida, Urraca, cuando fue ordenado y vivía en Lima, se convirtió en fervoroso confesor<sup>463</sup>.

Durante la misión Urraca encontró a un mayordomo de hacienda, mestizo, que desde hace

---

460 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 58.

461 Francisco Mesía, “Breve epítome de la prodigiosa vida, muerte y raras maravillas del... P. Pedro Urraca de la Santísima Trinidad, hijo del convento de Quito y de esta Provincia de Lima, del Orden de N. S. de la Merced escrita por su confesor Fr. Francisco Mesía, y dedicada a Don Felipe IV”, Lima, 20 de septiembre de 1657, Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS/9521, ff. 97-97v. <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000068324&page=1>.

462 Mercado, *Historia...* Tomo III, 90.

463 Mercado, *Historia...* Tomo III, 95.

muchos años vivía en el vicio de la torpeza. Pedro Urraca le reprehendió entonces por su mala vida y por el escándalo que daba a los indios y negros de la hacienda, porque eran neófitos y él tenía la responsabilidad de dar un ejemplo de vida cristiana. Pedro de Urraca increpó al mayordomo con una plática persuasiva y emocionante: “le fue diciendo su vida, como si la leiera en su conciencia”; además, le avisó que su muerte se acercaba. Escuchándolo, el mayordomo, conmovido, preguntó a Urraca que debía hacer; el misionero le dijo que debía pensar en sus pecados. Luego los dos empezaron a practicar penitencias; y Urraca además hizo llamar al párroco, quien llegó el día posterior a las siete de la mañana y gastó dos horas en la confesión. Después de recibir la comunión, el mayordomo sufrió de una calentura, redactó el testamento y murió de manera ejemplar<sup>464</sup>. De esta manera se convirtió al pecador escandaloso en un virtuoso ejemplo, para instrucción de los indios y negros de la hacienda.

Ahora bien, la hagiografía mencionada, a la misma manera de las fuentes jesuitas, quizás no es una fuente certera de los hechos, sino que contiene informaciones orientadas a exaltar la santidad de Urraca, ya que este tipo de textos se escribían para proporcionar a los fieles modelos de comportamientos y para convencer Roma de la santidad del candidato y de esta manera fomentar su beatificación y canonización. En este trabajo no importa tanto realizar un análisis detallado de la vida de Urraca, sino más bien rescatar un elemento importante, ya que en la parte mencionada del documento se encuentra la confirmación de lo que ya se ha dicho en relación al papel de los encomenderos en el siglo XVI: en la sociedad colonial, algunos sujetos, como estos o el mayordomo de hacienda, tenían obligaciones no solo de carácter económico, sino también espirituales. Esto es, debían proveer a sus subordinados la enseñanza religiosa, de manera directa, mediante la asistencia de un cura, o de manera indirecta, mediante el ejemplo de vida. Como se ha dicho, el sacramento de la confesión era una herramienta estratégica para convertir a aquellos sujetos sociales que determinaban la evangelización de los demás y sobre todo de sus subordinados.

Este principio se aplicaba también a los dueños de esclavos, como determinaba una constitución del sínodo de Quito de 1594. Todos los señores debían preocuparse que todos los miembros de su familia tuvieran acceso a la doctrina, a la misa, a la confesión, comunión y

---

464 “Biografía del venerable padre Fray Pedro Urraca con algunos documentos referentes a este apellido”, entre 1650 y 1750, BNE, Mss/2677, ff. 21v-22v.  
<http://bdh.bne.es/bnearch/CompleteSearch.do?field=todos&text=pedro+urraca&showYearItems=&exact=on&extH=&advanced=false&completeText=&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&pageNumber=2>.

demás sacramentos. Con el término familia el sínodo entendía no solamente a la esposa y a los hijos del señor, sino también a esclavos morenos, indios y horros que estaban bajo su poder<sup>465</sup>.

Sin embargo, en la sociedad no funcionaba como lo dictaba el sínodo. Esto es, podía haber dueños de esclavos que no hacían cumplir los preceptos a sus subordinados, y que no solo daban escándalo, sino que obligaban a los esclavos a ayudarlos en cometer pecados.

Por ejemplo, la carta del año de 1600 describe que un señor enviaba cartas a su amante mediante su esclavo. Un confesor amonestó al esclavo, quien decidió no hacerlo nunca más, aunque con miedo al castigo del dueño. Para evitarlo, eludía las órdenes del señor o más bien simulaba obediencia: algunas veces se excusaba y no lo hacía; otras veces simulaba llevar los mensajes y se inventaba las respuestas. Cuando el amo se enteró del engaño lo sancionó de manera muy dura; pero, como comentaba cínicamente la carta annua, “el moreno sufrió el castigo con paciencia a trueque de no ofender a Dios”<sup>466</sup>.

La misma carta annua relata otra experiencia similar. Un moreno también llevaba mensajes del amo al amante. El confesor del esclavo, para boicotear la comunicación y por ende el concubinato, pero también para no hacerlo cómplice en el pecado, le negó la absolución. Esto es, le dijo que si quería obtener la absolución sacramental, debía pedir al amo la promesa de no involucrarlo en aquella actividad. El moreno lamentó la aspereza del confesor y decidió conversar con el amo. Este, se puso furioso e intimó al esclavo de cambiar de confesor: “tu eres mi esclavo y has de hacer lo que yo te mandare”. El moreno entonces explicó al dueño que no podía obedecer porque después de la muerte Dios lo iba a condenar “por los pecados que hiciere por vuestra causa”. El amo quedó confuso y se dio cuenta que su esclavo no le iba a obedecer nunca más en aquello; decidió entonces desistir: “y así le prometió que no se lo mandaría”. El confesor había ganado, confesó y absolvió al moreno; pero comprometió para siempre la relación entre el amo y el esclavo: “antes le hacía buen tratamiento y ahora malo”. El redactor de la carta annua, otra vez comentaba cínicamente “lo cual pasa con alegría por no

---

465 II SQ, capítulo XXXIII; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 105.

466 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 19. Sobre los negros en el Ecuador colonial véase: Lane, *Quito 1599...*; Rueda Novoa, *Zambaje y autonomía...*; Tardieu, *El negro...* Sobre los jesuitas y la confesión de los negros véase: Ronald J. Morgan, “Jesuit confessors, African slaves and the practice of confession in seventeenth-century Cartagena”. En *Penitence in the age of Reformations*, ed. por Katharine Jackson Lualdi y Anne T. Thayer, 222-239 (Aldershot: Ashgate, 2000).



ofender a Dios”<sup>467</sup>.

Ahora bien, de los dos casos mencionados nacen diversas preguntas. Sorprende el poder de los jesuitas, quienes lograron imponerse a los esclavos, a pesar de las presiones y violencias de los dueños. ¿Es la verdad o es invención del autor del documento?

Es creíble que los jesuitas tuvieran éxito con los negros, ya que en la Compañía existía una tradición en el ámbito de la cura pastoral de los africanos deportados a América. Cabe señalar la obra “De instauranda aethiopia salute” del padre Alonso de Sandoval, quien en dos capítulos trataba de la confesión de los negros<sup>468</sup>.

Para entender la afición de los dos esclavos al sacramento de la confesión y su sujeción a los padres jesuitas, cabe destacar otro elemento. El relator de la carta anual inserta los dos ejemplos en la parte dedicada a la descripción de los frutos obtenidos por una cofradía jesuita dedicada a los morenos; la finalidad de la asociación era aquella de enseñar la doctrina y reformar las malas costumbres. Para hacerlo, los padres reunían a los morenos algunos domingos en la tarde y enseñaban la doctrina. Luego realizaban una procesión hasta la plaza donde se escuchaba un sermón<sup>469</sup>. De esta manera, los jesuitas acrecentaban su poder y capacidad de impactar, gobernar y cambiar la vida de los morenos. El segundo de los morenos mencionó al dueño el problema de la muerte y del juicio de Dios. Esto es, se supone que había aprendido, en las predicaciones jesuitas realizadas en el ámbito de las actividades de la cofradía o durante las conversaciones privadas en las confesiones, que debía purgar el alma para llegar a morir bien, obtener la absolución y evitar la condenación. Por lo tanto, es posible que de verdad en los casos mencionados los jesuitas lograron incidir en la vida de los esclavos, a costa, inclusive, de la autoridad del legítimo dueño.

Los documentos confiesan además otras deficiencias de la Compañía. Si los confesores mencionados tuvieron que manipular a los morenos, significa que sus amos menospreciaban las enseñanzas morales de la Iglesia católica. Es más, si los confesores para acabar con las malas costumbres intervinieron desde abajo, mediante la manipulación de los esclavos, para bloquear y/o obstaculizar la comunicación entre los concubinos, significa que eran menos

---

467 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 19.

468 Alonso de Sandoval, *De instauranda aethiopia salute: el mundo de la esclavitud negra en América* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956), 436-447.

469 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 19.

poderosos de los señores y el sacramento de la confesión no siempre funcionaba como herramienta para generar el cambio social desde arriba.

También en Pedro de Mercado encontramos un testimonio de la debilidad del poder moral de la Compañía, hecho todavía más grave si se considera que protagonista del documento es una penitente que, a pesar de ser mujer y por lo tanto, supuestamente, menos influyente, tenía el capital social necesario para negociar con su confesor. En el año 1659 una mujer confesó a un padre jesuita que vivía con un hombre, afuera del matrimonio. El confesor usó, como en otros casos mencionados, el poder de las llaves para cambiarla: le dijo que no la podía absolver sino se despedía del mancebo. La mujer le dijo que no podía hacerlo, pero que sí podía resistir a las tentaciones de la carne. El padre, viendo las buenas intenciones de la mujer, le dio consejos para evitar contactos sexuales y la absolvió. Luego, el mancebo intentó solicitarla, pero la mujer, firme en su propósito, se resistía; en otra ocasión se fingió enfermo para acceder a ella, sin lograrlo. Según Pedro de Mercado, por sus malas intenciones fue castigado: murió víctima de un accidente e impenitente; por lo tanto estaba condenado al infierno. Así comentaba Pedro de Mercado: “y si como potro desbocado corría en el alcance de sus gustos, sus mismas culpas le dieron el último impulso para su eterno despeño”<sup>470</sup>.

La narración del castigo divino busca esconder la equivocación del confesor, quien debía imaginar que la convivencia podía llevar a las tentaciones de la carne. Y entonces ¿por qué lo había permitido? Probablemente porque la mujer tenía algún poder para manipular y negociar la imposición del confesor. La capacidad de las mujeres (y de una mujer en especial, Mariana de Jesús) de negociar con sus confesores será objeto de análisis del próximo capítulo.

## **9. Conclusiones**

El objetivo de este capítulo era analizar las prácticas de la confesión, es decir quién, cuándo y cómo se practicaba la confesión, para averiguar si esta fue una herramienta para el disciplinamiento social y la realización de la segunda evangelización.

Para hacerlo, se ha realizado una atenta lectura de las fuentes a disposición, sobre todo relaciones misioneras jesuitas, que, por su naturaleza, han exigido la aplicación de varias metodologías de análisis. Vale la pena mencionar las tres principales técnicas usadas: el contraste con otro tipo de registros, como las normas locales, porque revelan problemas,

---

470 Mercado, *Historia...* Tomo III, 407-408.

experiencias y abusos de la confesión; la búsqueda, entre las líneas, de las preocupaciones de los autores de los documentos, como el ansia para obtener confesiones completas y el miedo a las autoridades religiosas autóctonas; y, finalmente, se ha destacado que las relaciones jesuitas no solamente contienen exageraciones retóricas, sino también expresan los límites de la actividad misionera y del despliegue de la confesión.

Mediante las fuentes y la metodología usadas, se ha descrito que la Iglesia imponía a los penitentes la confesión anual, pero el precepto era desatendido. Los fieles acudían al sacramento cuando tenían miedo y temían por su vida. Lo hacían porque en la confesión encontraban una herramienta de consolución. Los misioneros (jesuitas sobre todo) aprovechaban del miedo para intentar acercar a los penitentes a esta práctica. Los confesores no solo buscaban confesar, sino, sobre todo, confesar bien: durante las confesiones exigían y/o esperaban obtener confesiones enteras. Esto era necesario para purificar el alma de los penitentes y prepararla al juicio divino; y, sobre todo, para sacar de los fieles las informaciones necesarias para cambiar a ellos y la sociedad colonial. De especial manera, los misioneros necesitaban las informaciones necesarias para realizar las estrategias necesarias para extirpar la hechicería y el concubinato, que eran advertidos como los principales abusos en contra de la religión católica.

¿Fue la confesión una herramienta de disciplinamiento social? Por un lado los confesores, y sobre todo los jesuitas, buscaban obtener confesiones enteras porque permitían obtener las informaciones necesarias para desplegar las estrategias de cambio individual y social. Sin embargo, como se ha visto, esta herramienta de poder funcionaba solamente cuando era aceptada, deseada o inclusive exigida por los penitentes. Por ende, los misioneros la ofrecían a los fieles como herramienta de alivio y consolución psicológica; de esta manera el sacramento se difundía en la sociedad.

En el capítulo se han descrito las estrategias misioneras que fueron empleadas para realizar esta empresa. A menudo, misioneros y párrocos predicaban, en español o en los idiomas nativos, para enseñar las normas de comportamiento cristiano y, sobre todo, en momentos de crisis para despertar en los fieles la exigencia de consolución, que luego era satisfecha con la administración de la confesión. Esto es, los misioneros predicaban para generar la necesidad de consolarse mediante la confesión, que, una vez aceptada y difundida, se convertía en una herramienta de disciplinamiento social. Además, para fomentar los cambios sociales, los

jesuitas a veces reunían a algunos grupos sociales en cofradías, en las cuales se enseñaba la doctrina y se imponían prácticas devocionales y sacramentales.

En la diócesis de Quito circulaban grupos de misioneros, sobre todo jesuitas, para ayudar a los párrocos cuando no lograban o no podían extirpar abusos y profundizar el proceso de evangelización. Así los jesuitas intervinieron en los territorios de los ambocaguas y en otros amazónicos para acercar, mediante las traducciones, a los indios al sacramento de la confesión y profundizar el estado de cristianización. Intervinieron también en la región de los yumbos para ayudar a los párrocos a erradicar la hechicería.

Finalmente, las relaciones misioneras atestiguan que era necesario desplegar las estrategias misioneras en una sociedad colonial donde convivían hombres y mujeres de diversos grupos étnicos. Las prácticas que los misioneros definían como hechicería y concubinato no eran difundidas solo entre los indios sino en toda la sociedad colonial: hombres y mujeres, esclavos negros y hacendados españoles, caciques y morenas, indias y mayordomos mestizos estaban involucrados, de manera más o menos indirecta, en estas prácticas sociales. Los misioneros elaboran estrategias para penetrar, mediante el sacramento de la confesión, en las jerarquías y en las relaciones de la sociedad colonial para cambiarla.

En fin, la confesión fue una herramienta para realizar la segunda evangelización, es decir para profundizar el proceso de conversión religiosa de los indios; y una herramienta de disciplinamiento social, esto es, fue impuesta a fieles de diversa etnia y condición social para generar cambios en las creencias y en los comportamientos.

## Capítulo 3

### Las confesiones y la desobediencia de Mariana de Jesús (1618-1645)

#### 1. Introducción

En la parte final del capítulo anterior, se ha mencionado el caso de una mujer que, a pesar de las presiones del confesor, logró evitar la separación de su mancebo. Probablemente lo logró porque tenía el capital social necesario para resistir a las imposiciones del sacerdote. En este capítulo se busca entender si el sacramento de la confesión fue una herramienta de poder empleada para dominar a las mujeres o si estas podían sustraerse y conseguir cierta autonomía.

Para hacerlo, se analizan las confesiones de Mariana de Jesús, la famosa mística colonial, que fue canonizada recién a mediados del siglo XX. Desde la fecha de su muerte, acontecida en el 1645, en muchos han escrito sobre la santa mujer. Al inicio, lo hacían para conservar su memoria, proponer un modelo de virtudes cristianas y generar, en Quito y en Roma, el consenso necesario para alcanzar la canonización. Centenares de hagiografías, en español y otros idiomas, que se han producido a lo largo de tres siglos son el testimonio de esta ambición, y el sueño se transformó en realidad en el 1950, cuando la mujer alcanzó la gloria de los altares<sup>471</sup>. Los hagiógrafos y devotos no cesaron de producir textos sobre Mariana, algunos de los cuales alcanzaron una calidad considerable, como la biografía redactada por padre jesuita Aurelio Espinosa, aun en el marco de una perspectiva muy condicionada por la fe<sup>472</sup>. En seguida, durante la segunda mitad del siglo XX, algunos expertos, desde la historia y ciencias sociales, se interesaron en la figura de Mariana y de su significado para la cultura ecuatoriana, pero ninguno de estos estudios se enfoca en las prácticas de la confesión<sup>473</sup>.

---

471 Véase: Carlos Manuel Larrea, *Las biografías de Santa Mariana de Jesús* (Quito: La Unión, 1970).

472 Aurelio Espinosa, *Santa Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús: estudio histórico-ascético de su espiritualidad*, (Quito: La Prensa Católica, 1956).

473 Véase: Luis Miguel Campos, "Mariana de Jesús entre terremotos y malos gobiernos", *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* 6 (1999): 24-30; Carlos Espinosa, "Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca", *Nariz del diablo* 20 (1994): 47-63; Ana María Goetschel, "Del martirio del cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición", *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 12 (1998): 25-36; Valeria Gordillo, *El cuerpo barroco: Mariana de Jesús, entre lo sagrado y lo profano*, (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2015); Natividad Gutiérrez Chong, "La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús: Identidad nacional y sufrimiento colectivo", *Íconos: revista de ciencias sociales. Estudios de ciencia, tecnología y sociedad* 37 (mayo 2010): 149-159; Carolina Larco Chacón, "Mariana de Jesús en el siglo XVII", *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 15 (2000): 51-73; John Leddy Phelan, *El reino de Quito en el siglo XVII: la política burocrática en el Imperio Español* (Quito: Banco Central del Ecuador, 1995), 269-293; Raquel Serur, "Santa Mariana de Quito o la santidad inducida". En *Barrocos y modernos: nuevos*

En este capítulo se analiza este aspecto, porque se considera importante tanto para repensar la figura mítica de Mariana, que es uno de los principales modelos de la identidad nacional ecuatoriana, como también el paradigma de la confesión como herramienta de poder. De hecho, se mostrará que la santa vivió a lo largo de su vida conflictos con la familia y los confesores, quienes no siempre podían sujetar a la mujer, al contrario, la vida cotidiana de la joven se caracterizó por momentos de negociación, resistencia e inclusive inversión de roles sociales, en los cuales se manifestaba la voluntad autónoma de la penitente, en vez de la dominación patriarcal<sup>474</sup>.

Algunos autores sugieren que el paradigma del patriarcado limita la comprensión de la experiencia religiosa femenina. Es cierto que la confesión era administrada por un hombre, el sacerdote, al cual las mujeres debían sujetarse, confesar los pecados y abrir su intimidad, pero estas presiones generaban respuestas creativas. A veces ellas rechazaban imposiciones y se resistían, y lo lograban porque factores sociales, culturales, vínculos familiares y de amistad podían venir en ayuda para matizar las relaciones de poder. Contaban con diferentes estrategias para hacerlo, por ejemplo usaban la retórica de la subordinación, o se adecuaban instrumentalmente a los estereotipos femeninos<sup>475</sup>.

Existe otra explicación que lleva a repensar la relación entre las mujeres y la religión durante la primera edad moderna. Resulta que, aun limitadamente al contexto europeo, el sacramento de la confesión desde fines del siglo XVI se convirtió en una práctica deseada por los fieles, y, sobre todo, por las mujeres, de hecho muchas de ellas se confesaban no por obligación, sino porque advertían la necesidad de hacerlo<sup>476</sup>.

Las propuestas planteadas por los estudios mencionados son trascendentes para repensar la

---

*camino en la investigación del barroco iberoamericano*, ed. por Petra Schumm, 205-220. (Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 1998); Rosemarie Terán, “La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII”. En *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*, ed. por Eduardo Kingman, 153-171 (Quito: Centro de Investigaciones Ciudad, 1992). Enrique Villasis Terán, “El siglo XVII y Santa Mariana de Jesús Paredes”, *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 137-138 (enero-diciembre de 1981), 131-152.

474 Cabe aclarar que el confesor administraba el sacramento de la confesión. El director espiritual se ocupaba del cuidado espiritual de los fieles. Las dos funciones podían coincidir en una sola persona.

475 Véase: Bilinkoff, *Related lives...*; Christopoulos, “Abortion and the Confessional...”; Ranft, “A Key... Romeo, *Esorcisti, confessori...*”; Alison Weber, *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity* (Princeton: Princeton university press, 1990); Alison Weber, “Literature by women religious in early modern catholic Europe and the new world”. En *The Ashgate research companion to women and gender in early modern Europe*, ed. por Allyson M. Poska, Jane Couchman y Katherine A. McIver, 33-51 (Farnham ; Burlington: Ashgate, 2013), 38.

476 Véase: Bilinkoff, *Related lives...*; Romeo, *Esorcisti, confessori...*; Romeo, *Ricerche...*

experiencia de Mariana de Jesús, tarea que se llevará a cabo a partir de las únicas tres fuentes a disposición para estudiar, de cerca, la breve vida cotidiana de la mujer. Se trata de la edición impresa del sermón que el padre jesuita Alonso de Rojas pronunció en honor de Mariana poco tiempo después de su muerte, y que fue publicado en 1646<sup>477</sup>; los testimonios del Proceso informativo realizado entre los años 1670 y 1673 para obtener la beatificación de la mujer, y durante el cual participaron muchas persona que declararon informaciones sobre la santa<sup>478</sup>; y la más importante hagiografía colonial que describe minuciosamente la vida de la mujer, redactada por el padre jesuita Morán de Butrón y publicada en 1724<sup>479</sup>.

Existen muchísimos otros registros para estudiar la santa: impresos y documentos manuscritos, en archivos de Quito, Paris y Roma, que proporcionan informaciones, pero no de la vida de Mariana, sino sobre los milagros que ella realizó post mortem y que servían para fomentar su canonización. Esta gran cantidad de informaciones se va a descartar en el capítulo, porque no dicen nada más sobre la persona Mariana, sino que refieren solamente del personaje construido, instrumentalmente, por las personas involucradas en el proceso de fabricación de la santidad. De hecho, las tres fuentes principales para realizar este capítulo son solamente las tres mencionadas porque son las únicas a disposición para investigar la vida cotidiana de la santa, de hecho son las mismas usadas por Aurelio Espinosa Pólit para realizar su trabajo, que es, como se dicho anteriormente, la mejor biografía moderna sobre la santa<sup>480</sup>.

El lector pensará que desgraciadamente estas tres fuentes, por su naturaleza y alta problematicidad, perjudican el trabajo que se pretende llevar cabo. El padre Alonso de Rojas escribió el famoso Sermón para exaltar las virtudes de Mariana y fijarlas en la memoria colectiva; los testimonios del Proceso Informativo respondían a preguntas hechas en función del proceso de beatificación; la biografía de Morán de Butrón fue escrita para proponer a los y sobre todo a las lectoras un modelo de comportamiento; además, su estructura, como aquella de los testimonios del Proceso, respondía a las exigencias legales de Roma, de hecho allá se determinaba que era lo relevante para llevar a cabo los procesos de beatificación y canonización, y desde las periferias se producía lo que era funcional a alcanzar estos

---

477 Rojas, *Sermón...* Sobre Alonso de Rojas véase: Mercado, *Historia...* Tomo III, 178-183.

478 Matovelle, *Documentos...*

479 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...* Sobre el autor véase: Vargas y Sáez, "Morán de Butrón, Jacinto". En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 2738-2739 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

480 Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 52-55.

objetivos<sup>481</sup>. Y entonces cabe preguntarse hasta que punto es posible confiar en las informaciones contenidas en estas fuentes, ya que, por su naturaleza, tienen características que obstaculizan el análisis histórico, y a veces su credibilidad es dudosa, porque a menudo la realidad de la vida cotidiana de Mariana se mezcla con la fantasía de los fenómenos milagrosos. Toda fuente contiene filtros que obstaculizan el acceso a la verdad histórica y el análisis historiográfico, pero en estas se manifiestan de manera especialmente pronunciada.

¿Se puede estudiar la vida cotidiana de Mariana si los documentos a disposición contienen semejantes filtros? La respuesta es si, porque las vidas ejemplares eran y son fuentes historiográficas, hoy menospreciadas por muchos historiadores porque somos herederos de la tradición positivista, que en el siglo XIX y XX había excluido estos documentos de la investigación por su contenido prodigioso<sup>482</sup>. El género hagiográfico durante la primera edad moderna se alejó del estilo maravilloso típico de la misma literatura en la época medieval, y, bajo el impulso, aun indirecto, de las mismas autoridades romanas que dictaban las reglas del proceso de canonización, los autores de biografías empezaron a adoptar el método de la erudición histórica<sup>483</sup>.

Morán de Butrón, en el “Prólogo” de su obra, que es la más citada en el presente capítulo, convence al lector de la solidez y veracidad de su trabajo. Reconoce que la principal finalidad del texto es proponer modelos de comportamientos en función del “provecho de las almas”: “no niego tener alguna mezcla de Panegyrico lo histórico, y de enseñanza moral la narracion”, escribe el jesuita. Pero al mismo tiempo ofrece al lector las credenciales que ubican su obra en el género historiográfico, y lo hace explicando cuáles son sus fuentes.

El jesuita lamenta la pérdida de muchas informaciones, porque nadie había fijado por escrito el testimonio de las personas que habían conocido a la joven, a excepción del Proceso diocesano. Es esta su fuente principal, de la cual rescata su credibilidad, ya que en el proceso intervinieron personas de diferente condición social, no hubo “contradicción” entre los testimonios y, dato importante, los testigos realizaban un “juramento de la verdad”, algo muy

---

481 Sobre el papel de las autoridades de la Iglesia en moldear a los santos de la primera edad moderna véase: Peter Burke, “How to be a Counter-Reformation saint”. En *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*, ed. por Peter Burke, 48-63 (Cambridge: University Press, 1989); Miguel Gotor, *Chiesa e santità nell'Italia moderna* (Roma: Laterza, 2004), 93-102.

482 Jaime Humberto Borja Gómez, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada”, *Fronteras de la Historia*, n.º 12 (2007), 53-78.

483 Bilinkoff, *Related lives...*, 6; Gotor, *Chiesa e santità...*24, 66-70.



serio y respetado durante la primera edad moderna. Además, Morán de Butrón destaca que contó con otras fuentes hoy perdidas, los escritos originales de Mariana y sus confesores, que la Compañía conservaba. En fin, el jesuita escribió su obra, como él mismo admite, “con tan poderosos resguardos para la verdad” que el lector moderno la puede bien convertir en una fuente importante para estudiar la vida y confesiones de Mariana<sup>484</sup>.

Por otro lado, como también destacó Morán de Butrón, los testigos del Proceso diocesano realizado en los años 1670-1673, que ha llegado hasta nosotros en una edición de los primeros años del siglo XX, son creíbles por haber vivido durante o en proximidad de Mariana, y por el contexto en que se realizaron las declaraciones, como ya se ha mencionado el tribunal exigía el juramento de verdad, asunto muy serio porque el perjurio significaba en aquel entonces la condena al infierno.

En el presente trabajo, se usan y contrastan las tres fuentes para realizar un equilibrado análisis. Se busca observar, entre las líneas y más allá de la retórica, las vivencias de Mariana, en toda su complejidad y matices. Los prodigios descritos por las fuentes serán interpretados de manera contextual, es decir se buscará entender su significado y se rescatará lo que es más importante, más allá de lo que, desde nuestra sensibilidad, parece mágico, sobrenatural e inexplicable.

El capítulo empieza con el análisis de las aspiraciones frustradas y de los conflictos que Mariana sufrió desde la niñez y durante la adolescencia en su familia. En concreto, existía una tensión entre los deseos de sacrificio, martirio y santidad de Mariana, y los intereses –la fama y el honor– de la familia. Los confesores y directores espirituales de Mariana intervinieron para corregirla y sobre todo para ayudarla, otorgando la legitimación y autoridad necesarias, a negociar y obtener pequeñas libertades en el conflicto con su familia. Desde entonces, los padres se convirtieron en los amigos de Mariana, que la ayudaban en las negociaciones familiares y en la vida devota. Sin embargo, a veces los confesores, como sus familiares, no entendían los malestares de Mariana, como sus problemas de alimentación. O más bien buscaban sacar de Mariana la mayor cantidad posible de informaciones sobre su interior, necesarias para satisfacer la curiosidad de algunos o para registrarlas y un día transformar la vida de Mariana en un ejemplo público. Finalmente Mariana murió, agotado por los padecimientos físicos y psicológicos que se autoimpuso. Los jesuitas aprovecharon del

---

484 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, Prólogo al lector.

anónimo acontecimiento para ofertar a los quiteños del siglo XVII un modelo de heroína y santa, que fue heredado por los ecuatorianos de los siglos posteriores hasta el día de hoy. Para hacerlo simplemente reciclaron el deseo de martirio de Mariana, pero lo recontextualizaron en lo que estaba socialmente permitido y deseado. En fin, los jesuitas fueron para Mariana amigos y negociadores que la ayudaban a satisfacer sus exigencias, pero también fueron cómplices de la sociedad opresiva en la cual la joven vivió y murió.

## 2. Aspiraciones frustradas

¿Quién es Mariana de Jesús? Nació en la ciudad de Quito en el año de 1618 en una familia acaudalada y de alcurnia. Su padre, el capitán Gerónimo Flores Zenel de Paredes, era español nacido en la ciudad de Toledo y su madre, la criolla Mariana Granobles Xaramillo, era oriunda de Quito, hija de una familia de conquistadores<sup>485</sup>.

Desde los primeros años Mariana probó las asperezas de la vida, el padre primero y la madre en seguida murieron cuando ella todavía era una niña necesitada de cuidados. Su hermana, Gerónima de Paredes Xaramillo, y su esposo, el noble Capitán Cosme de Caso, la adoptaron, y la convirtieron en otra hija, al lado de la prole natural, las pequeñas María, Juana y Sebastiana<sup>486</sup>.

Desde los primeros años de vida, la futura santa manifestó inclinaciones para la espiritualidad, la penitencia y las prácticas religiosas. No se casó, ni entró en un convento: vivió el resto de su vida encerrada en la casa de la familia adoptiva en Quito, bajo el gobierno espiritual de los jesuitas, practicando mortificaciones, penitencias, ayunos y oraciones. Después de un periodo de enfermedad, murió en el año de 1645 a la edad de veinte y siete años<sup>487</sup>.

Se ha dicho que, según las fuentes, la niña Mariana manifestaba una fuerte afición para la religión cristiana, las prácticas devotas y penitenciales. A veces se retiraba en lugares aislados, como la recámara de la madre o en el campo, para conversar con Dios<sup>488</sup>. En otras ocasiones encontraba paz a los pies de un árbol, y, en la soledad del monte, realizaba penitencias para mortificar el cuerpo. Al parecer buscaba alcanzar este objetivo en muchas otras maneras, por ejemplo no descansaba en cima de colchón, sino en una cama formada por cinco piedras, y

---

485 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 9.

486 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 10-18.

487 Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*

488 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 241.

alrededor ponía ortigas, que hubieran lastimado su cuerpo en caso de caerse durante el sueño. No contenta con las torturas que se había inventando, usaba una rara estratagema para practicar la penitencia: provocaba la ira de sus sobrinas, para recibir a cambio golpes. Probablemente se sentía responsable de la devoción y espiritualidad de la comunidad, de hecho involucraba a las demás niñas de la casa y del vecindario en juegos devotos. Por ejemplo, organizaba reuniones para recitar el rosario, cantar las letanías, realizar procesiones y penitencias domésticas. Era la protagonista de estas prácticas, de hecho, después de disponer en los corredores de su casa cruces e invitar a las sobrinas a participar, llevaba una pesada cruz y, para torturar su cuerpo como signo externo de devoción, ponía bajo los pies garbanzos que provocaban fuertes dolores a sus pies<sup>489</sup>.

Cabe preguntarse si las informaciones proporcionadas por las fuentes son verídicas, o si más bien exageran los comportamientos de Mariana, con el objetivo de resaltar que fue santa desde los primeros años de vida para fomentar el proceso de canonización y proporcionar a los fieles un modelo de comportamiento. Seguramente estos eran los objetivos de Morán de Butrón y de Rojas, pero, quizás los dos jesuitas no tuvieron que inventarse mucho sobre la vida de Mariana, a excepción de algunas descripciones de acontecimientos sobrenaturales. No solamente porque, como se ha dicho en la introducción del capítulo, durante la primera edad moderna el género hagiográfico adoptó el estilo de la erudición histórica y por lo tanto su contenido es en cierta medida confiable. A lo cual cabe añadir que el contenido de las dos fuentes, como se ha indicado, tiene confirmación en el testimonio del proceso diocesano. Pero es otro el elemento que hace creer en la veracidad de los datos. La joven era hija de la elite criolla católica de Quito, para la cual la religión católica era el principal factor identitario<sup>490</sup>. Por lo tanto, es creíble que Mariana, procedente de aquella realidad cultural y que creció en una ciudad donde iglesias, monasterios y conventos estaban alcanzando su máximo esplendor, a testimonio de la identidad religiosa local, manifestara desde los primeros años de vida una fuerte predilección para el cristianismo.

Además el lector escéptico no puede juzgar los pasatiempos infantiles de Mariana desde la experiencia conemporánea. En los países católicos los niños premodernos, pero también aquellos de pocas generaciones a distancia de nosotros, a menudo disfrutaban de juguetes que

---

489 Matovelle, *Documentos...*, 67; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 21-31; Rojas, *Sermón...*, 9-10v.

490 Carmen Fernández Salvador, "Imágenes locales y retórica sagrada: una visión edificante de Quito en el siglo XVII", *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 25 (I semestre 2007): 79-91.

reproducían las prácticas devotas y los muebles de las iglesias. Es este el caso de un pequeño confesonario en madera conservado en el Museo Monacal de Santa Catalina de Sena, en la ciudad de Quito, que fue probablemente de una niña que luego entró en el mismo monasterio. De hecho los principales aficionados de estos juguetes sagrados eran los pequeños que deseaban el sacerdocio y las niñas que anhelaban la vida monástica. Alessandro Manzoni en su romance “Los prometidos” nos refiere la triste historia de una niña que, bajo la presión de la familia, jugaba con una muñeca-monja, ya que los padres habían decidido que este era su futuro. Morán ed Butrón no necesitaba inventar los juegos sagrados de Mariana, ya que era probablemente algo más o menos en común en la época, quizás como hoy es común Barbie, ya que los juegos reflejan los valores de la sociedad en que se producen y usan.

Otro elemento forjó la religiosidad de Mariana, la dirección espiritual jesuita que recibió desde la edad de siete años, cuando un padre se hizo cargo de su educación. Los familiares la entregaron a un confesor (las fuentes no revelan la identidad) quien la examinó y se quedó impresionado por su inclinación a la santidad y por lo tanto pidió a Doña Gerónima, hermana y madre adoptiva de Mariana, de llevarla siempre a confesarse con él<sup>491</sup>.

Nació de esta manera un fuerte vínculo entre Mariana y la Compañía, a juicio del padre jesuita Morán de Butrón. No frecuentaba otra iglesia a parte la jesuita y solamente una vez, en ocasión de la muerte de su sobrina, entró en el templo franciscano<sup>492</sup>. La misma Mariana repetía “yo soy toda jesuita” y para expresar esta identidad, se vestía al estilo de los padres, con una sotana de la Compañía y en el pecho llevaba la imagen de Jesús. La Compañía se había convertido en la familia de Mariana. La orden “era su casa, su refugio, su madre, y la única maestra de su alma. Solamente se confesaba con padres jesuitas, que consideraba sus hermanos. Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía, era su padre y otro era Francisco Javier, el misionero más famoso de la primera edad moderna, que amaba “como hija, que quiere bien à su Padre”<sup>493</sup>. A la edad de siete u ocho años fue introducida a la práctica de los ejercicios espirituales, que al inicio ocupaba dos horas diarias, que fueron aumentando en los años posteriores<sup>494</sup>.

---

491 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 36.

492 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 179.

493 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 238-239.

494 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 241-242. Sobre el papel de los ejercicios espirituales en la espiritualidad de Mariana: Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 235-302.

Toca preguntarse por qué Morán de Butrón enfatizaba de manera tan insistente el carácter jesuita de Mariana. Da la impresión que lo repetía para convencer al lector de aquella realidad, de hecho tenía una muy buena razón para hacerlo. Con la escritura y publicación de la obra publicitaba la actividad misionera de su orden, la Compañía, que en ese momento estaba apoyando, logística y económicamente, no solamente la escritura de la obra, sino también los procesos romanos. Es más, si la orden lograba con la beatificación y canonización de Mariana, hubiera acumulado enorme fama y prestigio internacionales por semejante labor misionera cumplida.

Por lo tanto, probablemente Morán de Butrón se inventó o exageró algunas informaciones, pero, por otro lado, es innegable, como atestiguan este y los otros documentos, que los jesuitas fueron los protagonistas en la educación y vida de la mujer.

Incidieron tan profundamente en su espiritualidad, caracterizándola en el sentido ignaciano, que en diversas ocasiones se le escapó de mano. Cuando se habla de los jesuitas es inevitable referirse a los Ejercicios Espirituales, el método espiritual de la Compañía redactado por su fundador, Ignacio de Loyola, entre los años 1522 y 1535. El texto propone un camino de conversión de la duración de cuatro semanas durante las cuales el devoto, bajo la guía del director espiritual, purifica su alma, se convierte y empieza una nueva vida. Esta herramienta era tan efectiva que en los siglos XVI y XVII podía desarrollar en las mujeres el deseo de comprometerse de manera activa para cambiar el mundo y evangelizarlo. Era una aspiración legítima, síntoma de una auténtica interiorización del significado de los ejercicios espirituales. Pero tenía un efecto colateral, generaba en las mujeres el deseo de viajar en el mundo, convertir almas y buscar la muerte ideal, el martirio<sup>495</sup>.

Según las fuentes, también Mariana, bajo el influjo de los ejercicios espirituales y sin un adecuado control por parte del confesor, empezó a desear el martirio. Esta aspiración era alimentada también por las historias que oía en casa, de santos y santas que habían ofrecido su vida para la gloria de la religión católica<sup>496</sup>. Las tres fuentes a disposición relatan de un episodio sorprendente. Una noche un pariente de la joven leyó la historia de una santa mártir y

---

495 Véase: J. Michelle Molina, *To overcome oneself: the jesuit ethic and spirit of global expansion, 1520-1767* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 2013), 50-54.

496 Mariana de Jesús era alfabetizada: leía y escribía. Algunas fuentes proporcionan informaciones detalladas acerca de las lecturas devotas que Mariana realizaba como parte integrante de su formación. Véase: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 109, 126, 203, 239, 299; Matovelle, *Documentos...*, 304.

Mariana se impresionó al escuchar de los tormentos a los cuales fue sometida. Se fue a dormir y cuando despertó su cuerpo se encontraba como si hubiera vivido el martirio, con el cuerpo lastimado y sin poder moverse de manera autónoma. No sabemos si de verdad ni cómo se había procurado las heridas, parece que al médico que la visitó contó que durante el sueño había estado en Japón, donde, por amor a Cristo y defensa de la religión católica, había padecido un violento martirio<sup>497</sup>.

Mariana se refería al martirio de los cristianos del Japón. Alrededor de los años 1612-1614, veintiocho jesuitas, seis franciscanos, siete dominicos, un agustino perdieron sus vidas a causa de las persecuciones ejecutadas, sobre todo, por el shogun Tokugawa Ieyasu y su hijo Hidetada<sup>498</sup>. Conocía de estos martirios por haberlo escuchado de los sermones que los jesuitas pronunciaron en Quito para celebrar los mártires san Pablo Miki, san Juan de Goto y san Diego Quisay, alrededor de los años 1628 y 1629<sup>499</sup>. En ese entonces descubrió que los jesuitas eran muy activos en la conversión de infieles de las Indias orientales y occidentales, como en la región de Maynas, actividad que será objeto del último capítulo de esta investigación<sup>500</sup>.

Desconocemos como llegó a procurarse las heridas, pero el episodio es la primera señal de que Mariana se estaba tomando demasiado en serio las enseñanzas de la religión católica y el ejemplo de los santos mártires. El lector se preguntará cómo explicar ese prodigio y pensará que probablemente es un invento de las fuentes, que buscaban exaltar la santidad de Mariana. Quizás la misma Mariana, profundamente alterada por haber oído de aquellos martirios exóticos, durante la noche en lugar de dormir se provocó las heridas para reproducir en su cuerpo aquel sacrificio, y es probable ya que, como se ha visto anteriormente, la joven era bastante inclinada al autolesionismo devoto. Pero es esta solamente una hipótesis, y lamentablemente no contamos con otros datos, afuera de las tres fuentes, para confirmarlo o proponer otra explicación.

Entonces nos quedamos con el único dato seguro: de alguna manera, la situación se estaba

---

497 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 199-201; el episodio es descrito también por: Matovelle, *Documentos...*, 40 y 110-111, 142; y Rojas, *Sermón...*, 10v-11.

498 Sobre el martirio del Japón, véase: Juan Ruiz de Medina, “Mártires jesuitas y víctimas de la fe en Japón”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 2541-2545 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

499 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 52. Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 20.

500 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 50-52.

escapando de las manos de los padres de la Compañía, porque Mariana tenía una sensibilidad religiosa demasiado radical, que empezaba a afectar la salud corporal, y también, como se verá en seguida, las relaciones con la familia adoptiva.

Se ha dicho que las noticias sobre los mártires del Japón despertaron en Mariana el deseo de la misión y muerte en tierra de infieles. Según Carmen Fernández, durante el siglo XVII el principal efecto de los sermones jesuitas era fortalecer el patriotismo entre los moradores de la ciudad de Quito<sup>501</sup>. Mientras en la joven Mariana los sermones despertaron “ardientes deseos” de realizar actividades misioneras<sup>502</sup>. Se trataba del deseo de las Indias, esto es, el anhelo de abandonar, inclusive para siempre, la patria (en el caso de Mariana, la ciudad de Quito) y viajar en tierras lejanas para la conversión de los infieles<sup>503</sup>.

A la edad de seis años, decidió salir en tierra de moros para padecer el martirio, e involucró en el proyecto también a sus sobrinas. Juntas prepararon las provistas para el viaje y Mariana se apropió de la llave de la puerta de la casa para huir en la mañana. El intento fracasó, porque se quedó dormida hasta tarde, e interpretó este fallo como manifestación de la voluntad de Dios, quien, según ella, no quería que salieran a la misión y martirio<sup>504</sup>.

Este ardiente deseo se explica con el influjo del catolicismo post tridentino. Según el Concilio de Trento, las mujeres estaban destinadas, como en el pasado medieval, al matrimonio o al monasterio. Sin embargo, el Tridentino tuvo un efecto indirecto: empujaba a los fieles, hombres y mujeres, hacia el activismo intramundano<sup>505</sup>. En la misma época, se afirmó en Europa el martirio como ambición espiritual<sup>506</sup>. La ciudad de Quito era cosmopolita, llegaban

---

501 Fernández Salvador, “Imágenes locales...”.

502 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 50-53.

503 Sobre el deseo de las Indias, véase: Pierre-Antoine Fabre, “Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs indipetae (1580-1605)”. En *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*, ed. por Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent, 71-88 (Rome: École Française de Rome, 2007); Aliocha Maldavsky, “Pedir las Indias: Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones (Zamora)* 33, n.º 132 (2012).

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-39292012000400006&lng=es&tlng=es;](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292012000400006&lng=es&tlng=es) Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie : storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani* (Torino: Einaudi, 2001).

504 Matovelle, *Documentos...*, 15 y 40; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 53-56.

505 Sobre el activismo misionero de las mujeres en la época post tridentina véase: Anne Conrad, “Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici”. En *Il Concilio di Trento e il moderno*, ed. por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 415-436 (Bologna: Mulino, 1996), 415-417. Sobre el modelo de santidad post tridentino véase: Peter Burschel, “«Imitatio sanctorum». Ovvero quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentini?”. En *Il concilio di Trento e il moderno*, ed. por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 309-333 (Bologna: Il Mulino, 1996).

506 Véase: Brad S. Gregory, *Salvation at stake : christian martyrdom in early modern Europe* (Cambridge /

misioneros jesuitas de muchos países de Europa, que viajaban con las novedades religiosas del Viejo Continente listos para traspalantarlas en los Andes. Se supone que Mariana, asidua frecuentadora de los sacerdotes de la Compañía, respiró las novedades de la Europa contrarreformista y las reproducía desde su vivencia. Probablemente no mienten las fuentes cuando afirman que la mujer deseaba el activismo intramundano a imitación de Francisco Javier y de sus “hermanos” mártires de la Compañía de Jesús.

Hay también otra explicación para entender el deseo de Mariana, y es el conflicto con la familia. Se ha dicho que la huérfana Mariana fue adoptada por la hermana, pero quizás no se ha reflexionado suficientemente sobre los sufrimientos de la joven. Debe haber padecido muchos stress, primero por la muerte de los padres y luego por la inserción en una familia que no era la suya y sujeta a la autoridad del padrastro Cosme de Caso, quien, como se muestra en seguida, a veces no entendía las exigencias de la joven.

Se supone que Mariana encontraba en la religión católica valores, metas y esperanzas de liberación que le permitían soñar con una vida alternativa a aquella que la hacía sufrir. Se ha dicho que el oír la historia de una santa mártir despertó en ella la aspiración de imitarla. De hecho las vidas de los santos eran libros muy peligrosos para las mujeres, porque podían despertar el deseo de santidad que significaba “servir a Cristo y de paso escaparse de la autoridad masculina”<sup>507</sup>. Además, otro estudio ha señalado que en la misma época el deseo de las Indias, que como se ha dicho Mariana tenía, podía expresar la exigencia de alejarse de situaciones familiares desagradables<sup>508</sup>.

Hasta aquí se trata de suposiciones y consideraciones, más guiadas por la empatía, sensibilidad y la literatura secundaria. El lector se quedará inconforme con los grandes límites de este método, ya que hacen faltan evidencias para sustentar la hipótesis.

Afortunadamente contamos con algunos datos que confirman la existencia de un conflicto en el medio familiar de Mariana. Conviene remarcar este punto, porque es clave para que el lector escéptico entienda que en las hagiografías no solamente abundan prodigiosos e inventos, sino también datos verídicos, circunstancias reales y detalles sobre la vida de los

---

London: Harvard university press, 1999).

507 Fernando Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, *The Hispanic American Historical Review*, 73, n.º 4 (noviembre 1993): 596.

508 Roscioni, *Il desiderio delle Indie...*,



santos, porque Roma requería de informaciones puntuales para realizar los procesos de beatificación y canonización, y esta exigencia estimulaba a los hagiógrafos a producir textos según el método de la erudición histórica. Esta característica se encuentra también en el texto de Morán de Butrón, quien buscaba exaltar y convencer a los lectores de la santidad de Mariana, pero para hacerlo tenía que proporcionar informaciones de contexto, que confiesen la difícil relación que existía entre la joven y su familia.

Los padres adoptivos, y sobre todo Cosme de Caso, reprimían la espiritualidad y los deseos de Mariana. Su celo de almas era expresión de un sólido y sincero espíritu jesuita, que, sin embargo, podía ser peligroso para el honor y la fama suyos y de la familia. Sus hermanas temían que si Mariana se dejaba llevar por el “impulso de su espíritu” y se huía podía afectar su honor, probablemente porque aspiraba a empresas que en aquella sociedad solo estaban permitidas a los hombres. Los familiares acudieron entonces al confesor jesuita Camacho para disciplinar el “impulso de espíritu” de Mariana<sup>509</sup>, que “reprehendió prudente” para extirpar el deseo de misión y martirio en tierras de infieles<sup>510</sup>.

Mariana abandonó el “deseo de las Indias”, pero no renunció a buscar otra manera para escapar de su casa. Intentó entonces convertirse en beata, una aspiración típica de las mujeres que, durante los siglos XVII, buscaban escaparse de las opresiones familiares y sociales, sobre todo aquellas masculinas<sup>511</sup>.

Morán de Butrón, recordaba que en el año de 1580, en ocasión de la erupción del volcán Pichincha, el Cabildo de la ciudad de Quito había puesto, en la boca del mismo, una imagen de María por guardia. Los moradores de la ciudad veneraron la imagen durante un tiempo, pero después perdieron la costumbre de celebrarla. Mariana tuvo noticia de aquella imagen abandonada y decidió entonces buscarla para revitalizar la devoción. Al inicio, pensó hacerlo por sí sola, pero luego decidió invitar también a sus sobrinas a entregarse a la “austeridad”, “penitencia” y “contemplación”. Ellas dudaban por las dificultades materiales de la empresa. Mariana intentó persuadirlas recordando que iban a ser “esclavas de María” y explicando cómo iban a organizarse logísticamente para vivir aisladas sin ser descubiertas por nadie.

---

509 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 56. Sobre el padre Camacho: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 41-48; Jorge Villalba, “Camacho [Díaz Camacho de Sierra], Juan”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 607 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

510 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 56.

511 Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde...”, 582-583.

Cuando un día Gerónima, hermana y madre adoptiva de Mariana, salió de la casa, la joven aprovechó del momento para reunir sus compañeras y escaparse. Se disfrazaron y huyeron; subieron por la cantera de Quito hacia el sitio llamado “Chorrera”, que es donde estaba la imagen y Mariana deseaba retirarse. Sin embargo, en una pradera afuera de la ciudad de Quito encontraron un toro que no permitía el avance. Mariana interpretó ese obstáculo como manifestación de la voluntad de Dios que no era que viviese como eremita, sino recogida en su casa. Decidió suspender la empresa y después de comunicarlo a las sobrinas, intentaron volver lo más rápidamente posible para disimular la fuga, pero no lo lograron<sup>512</sup>.

La presunta intervención de Dios quizás procede de la imaginación de Mariana, que es muy probable por su carácter profundamente religioso, o quizás procede de la pluma de los autores de las fuentes, que también es probable porque, como ya se ha repetido en abundancia, se buscaba enfatizar la grandísima santidad de Mariana. No tenemos otros elementos para eliminar las dudas.

En cambio contamos con los elementos para destacar, y es importante hacerlo, la desmedida reacción de la familia. Según Morán de Butrón (hecho confirmado también durante el Proceso diocesano), la hermana y el cuñado, “sintieron en extremo” la empresa de Mariana porque de esta manera había afectado el honor y fama no solo de ella, sino también de las hijas<sup>513</sup>.

Nuestra sensibilidad contemporánea limita la comprensión de la reacción de los padres adoptivos de Mariana, ya que hoy cada vez menos nos preocupamos de la fama y del honor nuestro o de nuestra familia, o lo hacemos de manera diferente. En cambio, en la sociedad hispánica de la época colonial eran estos valores fundamentales pilares de la convivencia civil, más importantes de la vida misma. En este sentido cabe mencionar que existen muchos estudios sobre el valor del honor en la sociedad barroca, y quizás su principal representante es José Antonio Maravall<sup>514</sup>.

Para reparar la gravísima afectación a la fama y honor familiares, era necesario entregar a Mariana a un marido y, de esta manera, quitar la amenaza de la casa. Pero no se podía hacer, porque a la edad de diez años había hecho el voto de castidad, por lo tanto la única opción (o,

---

512 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 57-62. Véase también: Matovelle, *Documentos...*, 61.

513 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 62-64. Véase también: Matovelle, *Documentos...*, 61.

514 José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, (Barcelona: Ariel, 2008).

según las palabras de Morán de Butrón, el “remedio último, y eficaz”) era encerrarla en un convento.

Inicialmente se buscó recluirla en el convento de Santa Catalina, y a tal efecto Mariana, que en ese entonces tenía doce años, fue examinada por la priora, la Madre Ana de San Pablo. Una vez alcanzada la edad, se convertía en “Hermana de la Comunidad”, pero el intento fracasó, y las fuentes no permiten entender cuáles fueron los motivos. Quizás el cuñado (y padre adoptivo) de Mariana, quien era la persona que debía tomar la decisión, se opuso, probablemente porque quería verla en el convento de Santa Clara. Tenía el dinero para financiar la dote; y Mariana “trató de sujetarse obediente a sus consejos”<sup>515</sup>.

Según Morán de Butrón, Dios dijo a Mariana que deseaba otra cosa para ella, esto es, que estuviera recogida en su misma casa<sup>516</sup>. En aquellos años los conventos eran espacios mundanos donde mujeres muy devotas, como Mariana, podían sentirse incómodas<sup>517</sup>.

¿Cómo interpretar esta revelación divina? ¿Aconteció de verdad, fue un invento de Mariana o de Morán de Butrón? Algunos historiadores tienen diversas opiniones sobre quien tomó la decisión. Según Raquel Serur, fue el confesor Camacho quien decidió que Mariana no debía entrar en un convento<sup>518</sup>. Mientras según Phelan lo decidió la misma Mariana, probablemente porque creía que el convento, con sus comodidades, no era adecuado para alcanzar sus objetivos espirituales<sup>519</sup>.

En fin ¿quien decidió? para aclarar la duda, es necesario recordar que según las historiadoras Bilinkoff, Ranft y Weber, durante la primera edad moderna algunas mujeres devotas aprendieron a manipular la voluntad de Dios para tomar decisiones autónomas sobre su vida. Además, estas autoras proponen volver a considerar el papel de los confesores y directores espirituales, que a veces negociaban, en lugar de ellas ya que se encontraban impedidas socialmente para hacerlo, mejores condiciones de vida. Las mujeres ocupaban un rol socialmente subordinado. Su libertad y autonomía eran severamente limitadas, y por lo tanto para decidir sobre sus vidas se valían de la autoridad de hombres, que contaban con la legitimación necesaria para hacerlo, hombres cuya voz era determinante, ya que se trataba de

---

515 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 64-66.

516 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 66.

517 Phelan, *El reino de Quito...*, 292.

518 Serur, “Santa Mariana...”, 216.

519 Phelan, *El reino de Quito...*, 292.

prestigiosos sacerdotes en una ciudad muy católica<sup>520</sup>.

Es necesario considerar la actuación del confesor bajo esta misma perspectiva. Probablemente Mariana de verdad acusaba de haber recibido aquella comunicación divina, porque era una mujer, como se ha dicho, que desde los primeros años de vida manifestaba una fuerte predilección para la espiritualidad católica. Sin embargo, la voz de Mariana no era suficiente para cambiar la idea del cuñado y padre adoptivo Cosme de Caso. La joven respetaba y obedecía, por lo menos formalmente, las órdenes del cuñado. Además, por ser mujer, joven y laica sus palabras e inspiraciones estaban bajo sospecha: podía mentir o estar inspirada por el demonio<sup>521</sup>. Para que Mariana pudiera evitar el convento, era necesaria la intervención de un hombre más autorizado de ella y, sobre todo, de Cosme de Caso. La persona adecuada era un confesor (Morán de Butrón no revela su identidad), quien practicó el discernimiento del espíritu de Mariana, es decir aseveró si aquella voluntad de Dios era de verdad una inspiración divina; o si más bien era diabólica. Le preguntó: “¿Quando serà esto, Señora?”, refiriéndose a la entrada al convento, “a que respondió Mariana: Nunca, Padre mio, nunca. ¿Como nunca? (replicò el Padre) ¿si estàn hechos yà los gastos? Porque no quiere mi Esposo”, dijo Mariana. Después de examinar “muy a la raíz” las respuestas de la joven, el confesor confirmó la autenticidad de la inspiración: “era expresa voluntad de su Esposo, el que continuase sus ejercicios en su casa”<sup>522</sup>.

El siguiente paso consistía en imponer la decisión de Mariana a los padres adoptivos. El confesor se fue a hablar con ellos para explicar que no era voluntad de Dios lo que ellos habían decidido para Mariana. Para persuadirlos, le explicó muy bien las razones para justificar el cambio y tuvo éxito: los tíos aceptaron, puestos de rodillas, la supuesta voluntad de Dios. Finalmente, el confesor Camacho logró obtener de Cosme de Cano la concesión de un espacio en la casa para que Mariana pudiera vivir aisladamente. Enseguida, la mujer modificó y adornó el espacio a su gusto<sup>523</sup>.

En fin, resulta que la función de los confesores no era solamente oprimir o imponer a Mariana

---

520 Bilinkoff, *Related lives...*; Ranft, “A Key to...”; Weber, *Teresa of Avila...*; Weber, “Literature by women...”.

521 Sobre el problema de la inspiración femenina durante la primera edad moderna: Copeland y Machielsen, *Angels of Light? Sanctity and the discernment of spirits in the early modern period* (Leiden: Boston: Brill, 2013); Andrew W. Keitt, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain* (Leiden / Boston: Brill, 2005).

522 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 66.

523 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 66-68.

la voluntad de los familiares, como cuando el padre Camacho intervino para extirpar el deseo santo, pero equivocado, de sacrificarse para la evangelización en tierras de infieles. Servían también para buscar en equilibrio entre los intereses de Mariana y aquellos de la familia. Como se ha visto, Mariana quería huirse de aquella casa y vivir su espiritualidad en lugares lejanos. En cambio la familia adoptiva la quería aislar y encerrar en un convento, porque era peligrosa para las hijas del matrimonio y para el honor de la familia. Camacho, al mismo tiempo como amigo de Mariana y de la familia, encontró una solución a medias. Con el aislamiento doméstico de Mariana, protegía el honor y las niñas de la familia de Cosme de Caso. Paralelamente, aunque de manera virtual, cumplió los deseos de Mariana de viajar en lugares lejanos y de separarse de la familia.

Moran de Butrón lo captó muy bien; escribió que Mariana “aun quedandose en su Casa emprehendiò el viaje à Región extraña, à Lugares muy distantes [...] pasó su espíritu à vivir en el Mundo, como en Provincia extraña de la carne, y como en lugar distante de cuerpo”. En aquella sociedad, en aquella época y en aquella familia era únicamente este el tipo de viaje que Mariana, por su condición femenina, podía hacer. Al mismo tiempo, este alejamiento virtual permitió a Mariana cumplir con el otro deseo, aun solo de manera ritual y simbólica. Se despidió de toda su parentela: de su hermana, Cosme de Cano y de las sobrinas; y le dijo que desde ese día la tuvieran por muerta<sup>524</sup>.

### **3. El apostolado de la obediencia**

La nueva vida de Mariana se basaba en la comunión cotidiana, ayunos, penitencias, disciplinas y cilicios. Registró en un papel el programa de todas estas actividades devotas que practicaba diariamente<sup>525</sup>. Los confesores dirigían las prácticas y se convirtieron en los dueños de su vida y a los cuales se sometía de manera absoluta: obedecía a “sus palabras, como oráculos sagrados”<sup>526</sup>.

Según la autora Larco Chacón, Mariana representa “el prototipo de obediencia total al director espiritual”<sup>527</sup>; no podía tomar decisiones de manera autónoma sin la licencia de él. Las “instrucciones” que los confesores le daban eran leyes - “decreto” y “regla infalible de su

---

524 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 69-70.

525 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 109; Rojas, *Sermón...*, 5-5v.

526 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 69.

527 Larco Chacón, “Mariana...”, 59.

vida”<sup>528</sup>. Siempre obedecía a sus confesores; que las cosas que le ordenaban fueran de fácil o difícil realización, ella lo ejecutaba<sup>529</sup>.

¿Cómo interpretar estos datos? ¿Por qué Morán de Butrón enfatizaba la obediencia de Mariana? ¿Mariana era de verdad muy obediente o solamente se trata de una invención retórica? Probablemente Morán de Butrón exageraba la obediencia de Mariana porque era un valor importante para alcanzar su canonización y proponer a los lectores un modelo de comportamiento social. Pero esta respuesta no explica la experiencia de Mariana en toda su complejidad, para lo cual es necesario fijarse en los valores de la sociedad de la época.

La educación jesuita recibida desde los primeros años de vida marcó profundamente la espiritualidad de la joven. En la Compañía la obediencia era una virtud fundamental, como había resaltado el fundador, Ignacio de Loyola<sup>530</sup>. Por lo tanto, Mariana pudo haber aprendido esa virtud gracias al contacto con sus formadores jesuitas.

Hay además otro factor, en la cultura religiosa de la primera edad moderna la obediencia era considerada una forma de apostolado, es decir una manera de hacer misión. Todos los fieles podían practicarla, pero sobre todo era destinada a las mujeres porque, en aquella sociedad, no podían practicar la actividad misionera de otra manera<sup>531</sup>. Como se ha visto anteriormente, Mariana manifestaba un fuerte espíritu misionero que, sin embargo, no podía realizar en la ciudad de Quito del siglo XVII. Probablemente la obediencia era para ella una ocasión para desahogar el ímpetu apostólico y vivirlo en la vida cotidiana.

Los argumentos proporcionados hacen creer que la obediencia de Mariana no es solamente el fruto de la retórica de las fuentes, ni es solamente instrumental a alcanzar objetivos que trascenden la experiencia de Mariana. Era una virtud que la joven practicaba por así haberlo aprendido a lo largo de su vida y porque era una ocasión para vivir su propia espiritualidad.

Lejos de ser una imposición, las fuentes resaltan, basándose en un documento de autoría de la misma santa, que fue la misma Mariana quien decidió ser obediente. Según Morán de Butrón

---

528 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 270.

529 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 275.

530 Sobre la obediencia femenina en la Compañía en el contexto americano, véase: Antonio Rubial “La obediencia ciega. Hagiografía jesuitica femenina en la Nueva España del siglo XVIII”. En *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retorica y cultura científica*, ed. por Perla Chinchilla y Antonella Romano, 161-175 (México: Universidad Iberoamericana / Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008).

531 Conrad, “Il Concilio di Trento...”.

y Rojas, a la edad de diez años había escogido de manera libre y autónoma los votos de pobreza, obediencia y castidad. Algunos años después, en un papel (que Morán de Butrón jactaba de tener “en mi poder”) había escrito de su mano, de comprometerse a guardar pobreza, virginidad y obediencia a sus confesores, quienes fueron, en el siguiente orden, los padres Camacho, Manosalvas y Vázquez<sup>532</sup>.

Se trataba de una obediencia muy puntual. Por ejemplo, una vez, Mariana se dirigió a la iglesia jesuita; para la vuelta pretendió que la llevaran con silla de manos porque se encontraba enferma. El confesor jesuita Cueva, el famoso misionero de Maynas del cual se hablará en el último capítulo de este trabajo, la vio y le dijo: “buenos estamos, ¿merece Mariana silla de manos? Vayase, señora, à pie, como se vino”. Mariana, “obediente”, se levantó y caminó<sup>533</sup>.

Dado que para Mariana obedecer era ocasión de virtud, la gente lo aprovechaba. Una mujer se escapó con su enamorado, y los padres no la encontraban. Acudieron entonces a Mariana, ya que tenía fama de santa, para que pidiese ayuda a Dios para que la hija volviese en casa. Mariana aceptó; sin embargo, los padres acudieron también al confesor Camacho, para pedirle que obligase a la joven a hacerlo. Este mandó a Mariana que rezase todos los días a María para que los dos jóvenes volbiesen. Estaban tan preocupados que lo pidieron también a otras mujeres de la casa, que podían ser útiles para obligar a Mariana a la oración. Probablemente lo hicieron porque sabían que Mariana iba a pedir el favor a Dios, pero que lo hacía con más seguridad y más intensidad si quien lo ordenaba era su confesor y sus familiares. La joven tomó tan en serio el encargo, por “caridad, y obediencia à su confesor”, que oraba incesantemente. En los días posteriores la joven profetizó que los dos fugitivos se iban a “reducir à buena vida”; la profecía se realizó<sup>534</sup>.

La gente inclusive abusaba de la obediencia de Mariana. Cabe destacar, que al centro de la vida espiritual de la joven estaba la contemplación de la muerte<sup>535</sup>. Para mantenerla siempre presente, tenía en su habitación algunos objetos que la representaban, como revelan muchos testimonios<sup>536</sup>. Por ejemplo, tenía un ataúd que contenía un esqueleto de madera que llevaba

---

532 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 268-270; También Rojas resalta la autonomía de la elección de Mariana: Rojas, *Sermón...*, 3.

533 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 278.

534 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 324-325.

535 Véase: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 102; Rojas, *Sermón...*, 7.

536 Tenía dos objetos para recordar la muerte: un ataúd con un esqueleto y una representación de la muerte.

un sayal franciscano y con un crucifijo al pecho. Algunos domésticos y hermanos vieron el objeto, y Mariana explicaba que ese difunto representaba a ella. Doña Josepha Tineo, que era una mujer “principal” de Quito, era deseosa de ver el extraño objeto, y para satisfacer su deseo, acudió y pidió el permiso al confesor de Mariana, quien contestó de manera afirmativa y se lo ordenó a la joven. Mariana se lo mostró por obediencia porque “escuchaba su dicho [del confesor] como al de Dios”<sup>537</sup>.

Cabe resaltar que el sacerdote durante la administración de la penitencia se convertía en el representante de Dios, y por lo tanto obedecer a los confesores era una forma de sumisión a la divinidad<sup>538</sup>. Para Mariana obedecer al confesor no era una forma de sumisión al patriarcado, sino más bien una manera de vivir la santidad en las relaciones sociales cotidianas.

La obediencia era versátil, ya que a la vez era expresión de la autonomía decisional de Mariana y una herramienta de gobierno espiritual, disciplina, sujeción y control. Mariana necesitaba de un guía para sustentarla en la vida cotidiana. Su fragilidad derivaba de que llevaba una existencia híbrida, vivía al mismo tiempo en el mundo y retirada, en la casa de la familia y sola. Por lo tanto, sus confesores y directores espirituales debían manejar adecuadamente esta condición ambigua y enderezarla hacia la perfección.

Vivir en el mundo significaba tener contacto con el dinero, que amenazaba el camino hacia la santidad. Durante la primera edad moderna, muchos se interrogaron sobre cómo conciliar la aspiración para la perfección con las necesidades económicas de la vida en el mundo. Se trataba de buscar una solución de compromiso para aquellos que deseaban vivir como cristianos desde su condición socio-económica y actividad profesional. ¿Cómo conciliar las aspiraciones a la santidad con el dinero? ¿Cómo alcanzar la perfección en el mundo? Muchos moralistas de los siglos XVI y XVII se interrogaron y buscaron soluciones para resolver estos problemas y proponer un estilo de ser cristiano en el mundo<sup>539</sup>. El dinero se podía convertir en una herramienta para practicar la caridad, la principal de las virtudes cristianas. El modelo de santo elaborado por el tridentino se caracterizaba por el activismo mundano, es decir era un

---

Véase: Matovelle, *Documentos...*, 128-129;174; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 102, 107; Rojas, *Sermón...*, 7.

537 Matovelle, *Documentos...*, 73-74;174; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 102-103.

538 Ranft, “A Key to...”, 24.

539 Sobre la moral económica en la primera edad moderna véase: Barrientos García, *Repertorio de moral económica...*; Lavenia, *L'infamia e il perdono...*; Prodi, *Settimo non rubare...*; Vismara, *Oltre l'usura...*



hombre o una mujer que no solo oraba, sino que también practicaba la caridad<sup>540</sup>.

Los confesores controlaban y disciplinaban el comportamiento económico de Mariana para enderezarlo hacia la práctica de la virtud de la caridad. Mariana practicaba los ejercicios espirituales<sup>541</sup>, lo cual podía despertar el deseo de practicar esta virtud como forma de activismo mundano<sup>542</sup>. Para respetar el voto de la pobreza renunció a los bienes, inclusive aquellos que ganaba con su trabajo, “sin licencia de su confesor”<sup>543</sup>. No tenía algún mueble cerrado sin licencia del confesor, quien también guardaba las respectivas llaves<sup>544</sup>.

Los confesores tenían que incidir en la familia para regular la situación económica de Mariana. Se ha dicho que la familia era un aspecto muy delicado de la existencia de la joven; y que los confesores funcionaban como mediadores para ayudarla a conseguir lo que ella por sí misma no podía obtener. Mediante la autoridad que tenían, manejaban las relaciones entre Mariana y su familia en el ámbito económico en función de la perfección espiritual. En concreto, se trataba de conciliar el voto de pobreza con la aspiración a realizar obras de caridad; bien lo describe Morán de Butrón: “tirabale mucho en su aprecio el voto, y la afligia juntamente vèr à Christo desnudo, y necesitado en sus pobres”. El confesor encontró la solución más adecuada “para atender a lo uno” es decir la necesidad de ayudar a los pobres, “sin oponerse a lo otro”, es decir el voto de la pobreza. Invitó a Mariana a pedir a sus padres la licencia para renunciar a la parte de patrimonio familiar a la cual tenía derecho, es decir sus herencias maternas y paternas, para redistribuirla a los pobres. A la misma manera, obtuvo la licencia de los familiares para usar del dinero obtenido con el trabajo para donarlo a los pobres<sup>545</sup>. Mientras según algunos testimonios del Proceso informativo, Mariana no renunció a la herencia para redistribuir el dinero a los pobres. Más bien, dejó la porción de la herencia que le esperaba a la sobrina Juana; en cambio, la familia debía mantenerla<sup>546</sup>.

En fin, no está claro si renunció a la herencia para redistribuirla a los pobres, como afirmaba Morán de Butrón, o más bien para dejarla a su sobrina, como resulta de los testimonios del

---

540 Véase: Burschel, “Imitatio sanctorum..”; Bárbara B. Diefendorf, *From penitence to Charity: pious women and the catholic reformation in Paris* (New York: Oxford University Press, 2004).

541 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 241-242.

542 Véase: Molina, *To overcome oneself...*, 50-54.

543 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 214-215.

544 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 272.

545 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 215; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 272. Sobre la caridad de Mariana: Rojas, *Sermón...*, 13

546 *Documentos...*, 11, 124, 137.

Proceso. Sin embargo, es acertado que rechazó la herencia y el contacto directo con el dinero para respetar el voto de la pobreza. Los confesores guiaban, mediante el precepto de la obediencia, Mariana hacía el cumplimiento de este voto en el entorno social y familiar.

La obediencia servía no solamente para guiar, sino también para proteger a Mariana. En concreto, los confesores usaban la obediencia para moderar las penitencias de la mujer. Para alcanzar la perfección, que, como se ha dicho, para ella significaba separarse de la carne y rechazar el mundo, practicaba ásperas penitencias y mortificaciones. En las fuentes a disposición existen muchas informaciones y descripciones de las prácticas penitenciales de la mujer<sup>547</sup>. Goetschel ha destacado que la mortificación del cuerpo es “lo que más llama la atención” en la experiencia de Mariana<sup>548</sup>.

¿Se trata de invenciones empleadas por los hagiógrafos para resaltar la fe heroica de la mujer? Quizás algunas informaciones exageran las prácticas penitenciales de Mariana, pero una testigo del Proceso, la india Catalina, confirmó y proporcionó informaciones muy detalladas sobre las prácticas penitenciales de la mujer<sup>549</sup>. El contexto de la declaración, es decir el tribunal eclesiástico diocesano, la calidad de la testigo, quien tuvo la oportunidad de conocer muy bien la vida cotidiana de Mariana, y la cantidad de detalles proporcionados, hacen pensar que de verdad Mariana exageraba con las prácticas penitenciales.

Un jesuita se impresionó tanto de las penitencias de Mariana que tuvo que frenarla con el precepto de la obediencia. Se espantó a la vista de una herramienta que Mariana usaba para castigar su cuerpo. Se trataba de un “un jubón de gruesas cerdas, que llegaba hasta la cintura”; este objeto era tan espantoso que cuando el confesor lo vio “se le estremecieron las carnes”. Por ende, ordenó a Mariana, bajo el precepto de la obediencia, la moderación de su uso<sup>550</sup>.

También en otras ocasiones el confesor debía usar el precepto de la obediencia para limitar las penitencias, porque estas afectaban la salud de su cuerpo. Por ejemplo, cuando en la iglesia jesuita había el jubileo de carnestolendas Mariana estaba todo el día arrodillada. Cuando un confesor le imponía un recaudo ordenando que se sentase; Mariana obedecía porque, como ha se ha visto, las palabras del confesor eran para ella las de Dios mismo. Por ende,

---

547 Véase por ejemplo: Matovelle, *Documentos...*, 62-63, 226-227, 304-305; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 99-184; Rojas, *Sermón...*, 12-14.

548 Goetschel, “Del martirio...”, 26.

549 Matovelle, *Documentos...*, 99-102.

550 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 122.

“puntualísimamente se sentaba”, aunque solamente un breve momento<sup>551</sup>. Mariana exageraba con los azotes: se tomaba cinco cada día; intervino entonces “la obediencia de su confesor” para parar el suplicio<sup>552</sup>. Abusaba de los cilicios y el confesor tuvo que secuestrar sus cinco cilicios de cardas, “para irle a la mano, y para que no sintiese total ruina su salud”<sup>553</sup>.

Otra práctica que acarreaba la salud de Mariana eran los que Morán de Butrón denominaba los ayunos. Según las fuentes, había empezado a regular la alimentación y ayunar ya cuando la madre le suministraba la leche materna<sup>554</sup>. Persiguió con la costumbre del ayuno durante toda la niñez<sup>555</sup>. Con el pasar del tiempo, endureció los ayunos; a veces desayunaba durante tres días seguidos y a menudo vomitaba<sup>556</sup>. Finalmente, los últimos seis u ocho años de su vida casi no comió a parte la eucaristía y jugo de membrillo o manzana<sup>557</sup>. También la sed se convirtió en una ocasión para practicar penitencias y mortificaciones. Durante estos últimos años de su vida llegó a sufrir de hidropesía y, para practicar la mortificación, cuando llovía observaba “con santa crueldad” el agua sin tomarla, a pesar de estarse muriendo de sed<sup>558</sup>.

Según Rojas, para Mariana desayunar significaba practicar la virtud de la caridad<sup>559</sup>. Algunos testigos del Proceso, confirmaron que Mariana lo justificaba con valores religiosas. Según un declarante, la joven algunas veces renunciaba a la comida para redistribuirla a los pobres<sup>560</sup>. Otros declararon que lo hacía porque advertía en su conciencia la exigencia moral de hacerlo; y si no, se sentía culpable<sup>561</sup>.

Sin embargo, es necesario diferenciar entre la retórica de las fuentes y la vida cotidiana de Mariana, ya que algunos testigos del Proceso pudieron haber sido condicionados por el sermón de Rojas, que había circulado mucho en Quito desde el momento de su lectura en el año 1645.

---

551 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 236-237. Véase también: Matovelle, *Documentos...*, 76.

552 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 113.

553 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 123.

554 Matovelle, *Documentos...*, 30, 81, 84, 116, 127, 261; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 14-15; Rojas, *Sermón...*3, 10.

555 Matovelle, *Documentos...*, 84-86, 225, 289.

556 Matovelle, *Documentos...*, 86, 98-99, 159, 212.

557 Matovelle, *Documentos...*, 128, 151, 159, 205, 212, 225, 246, 289, 353; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 163-165.

558 Matovelle, *Documentos...*, 31, 112, 128; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 173-177.

559 Rojas, *Sermón...*, 12v-13.

560 Matovelle, *Documentos...*, 246.

561 Matovelle, *Documentos...*, 99, 110, 159, 233.

Además, como se ha visto, Alonso de Rojas, los testimonios del Proceso informativo y la hagiografía de Morán de Butrón describen los ayunos como expresión de la santidad de Mariana. Rojas describe estas prácticas en la parte del sermón dedicada a las virtudes<sup>562</sup>. Los testigos describían estos ayunos cuando eran interrogados sobre las penitencias, ayunos y mortificaciones<sup>563</sup>. Morán de Butrón describe los ayunos de Mariana en el libro II, que era sobre la penitencia y la mortificación<sup>564</sup>. Cabe destacar, que el sermón de Rojas, las preguntas del Proceso y la estructura de la hagiografía respondían, sobre todo, a las necesidades de ofrecer un modelo de comportamiento al público y de construir una santa según los requerimientos legales de las autoridades romanas, que debían decidir acerca de la beatificación y posteriormente de la canonización de Mariana<sup>565</sup>.

Nuevamente cabe preguntarse acerca de la autenticidad de estas informaciones, y nos vienen en socorro muchos testigos que declararon durante el Proceso diocesano, y sobre todo el testimonio de la ya mencionada criada Catalina, quien proporcionó muchas y detalladas informaciones sobre los ayunos de Mariana, que conocía porque ella era la encargada de la alimentación de la joven<sup>566</sup>.

Además, las mismas fuentes atestiguan que, en realidad, los “ayunos milagrosos” no eran solo expresión de santidad, sino más bien de los malestares físicos y psicológicos de Mariana. Es necesario tener cuidado, porque es fácil caer en el anacronismo cuando pretendemos interpretar comportamientos del pasado desde la perspectiva de la psicología y psiquiatría contemporáneas. Como recuerda Mannarelli, “las estructuras psíquicas emocionales de los individuos son también históricas”<sup>567</sup>. Sin embargo de las fuentes a disposición resulta que eran los mismos familiares y otras personas cercanas percibían los ayunos, la flaqueza y los vómitos de Mariana como enfermizos y anormales<sup>568</sup>.

Por eso usaban el precepto de la obediencia para corregirla y curarla. Por ejemplo, cuando estaba enferma sus confesores la obligaban a comer carne, que rechazaba desde cuando tenía

---

562 Rojas, *Sermón...*, 9-14.

563 Matovelle, *Documentos...*, 5.

564 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 99-184.

565 Sobre el papel de Roma en la construcción de la santidad: Burke, “How to be...”; Gotor, *Chiesa e santità...*, 93-102.

566 Matovelle, *Documentos...*, 97-99.

567 Mannarelli, *Hechiceras, beatas...*, 57.

568 Sobre la historicidad de la anorexia: Rudolph M. Bell, *Holy anorexia* (Chicago / London: University of Chicago Press, 1985).

el uso de la razón. “Por no faltar à la obediencia la comía”; pero luego se sentía tan mal que vomitaba todo a vista de sus confesores, quienes, enseguida, tuvieron que desistir y aceptar la repugnancia a la carne<sup>569</sup>.

También sus familiares usaban el voto de la obediencia para obligarla a comer carne. Cabe recordar, que el voto de obediencia de Mariana estaba orientado no solamente a los confesores, sino también a los familiares. Según Morán de Butrón, “practicaba excatissima sumision en lo temporal” con el padre adoptivo Cosme de Caso y su hermana Geronima; y con Juan de Salazar y su sobrina Juana: “cosa alguna que le pidiessen, juzgaba por precepto irrefragable”<sup>570</sup>. Un testimonio del Proceso, confirma que Mariana era muy obediente a su sobrino Juan de Salazar y a la hermana Doña Jerónima, quienes a veces viendo la flaqueza de Mariana le ordenaban de comer. Ella lo repugnaba y sabía que hubiera vomitado; pero “sólo por obedecer comía”<sup>571</sup>.

Los otros parientes no pudiendo sujetar a Mariana, usaban la autoridad de los familiares que ella respetaba y de los confesores para obligarla a comer carne. Por ejemplo, la sobrina Sebastiana estaba preocupada por la salud y ayunos de la tía. Entonces un día preparó un guisado de carne para ella; Mariana la agradeció, pero manifestó que no quería comer nada. Entonces Sebastiana la amenazó usando la autoridad de los superiores: “mire, tia mia, le decia, que si no come, me valdrè de mi madre, y del Padre Camacho, y yo sè que si estos se lo mandan ha de obedecer”. Mariana estaba muy molesta: “no os dixè, que no lo avia de comer? Como es posible comerlo, si està hecho con carne”. Vista la insistencia de la tía, Sebastiana aceptó el rechazo<sup>572</sup>.

Rechazar la carne podía simbolizar la exigencia de apartarse del mundo, esto es podía tener una significación mística y espiritual. Sin embargo, Mariana rechazaba y vomitaba no solamente la carne, sino también el pescado, la leche y los huevos<sup>573</sup>. Una criada de la casa, la india Catalina, le preparaba pucheros vegetarianos (“de yerbas”) que Mariana comía con moderación y después vomitaba. Cuando la india le preguntó como podía sobrevivir, Mariana la agredió diciéndole “calla tonta, para eso me voy á la Compañía á comerme un Cordero

---

569 Matovelle, *Documentos...*, 227; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 149.

570 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 273.

571 Matovelle, *Documentos...*, 112.

572 Matovelle, *Documentos...*, 99; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 150.

573 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 151.

Entero, con huesos, y carne vivo; que me basta para sustentarme”<sup>574</sup>. Mariana se refería a la eucaristía, que, como se ha dicho antes, en los últimos años de su existencia se había convertido en el único alimento sólido que ingería<sup>575</sup>.

¿Cómo interpretar entonces los ayunos de Mariana? Caroline Walker Bynum ha estudiado la relación entre la alimentación y la religiosidad femenina. Aunque la investigación se ocupa de la edad media, propone reflexiones que se pueden usar también para entender la experiencia de Mariana en el siglo XVII. Ayunar, rechazar la comida y vomitar podían expresar la existencia de un conflicto en el entorno familiar. Eran estrategias para rechazar roles sociales y valores impuestos por la familia y las autoridades religiosas. Esto es, resistir y vomitar los alimentos servía para mantener un control autónomo sobre el cuerpo<sup>576</sup>.

Si interpretamos la experiencia de Mariana desde la perspectiva de Bynum, resulta que el cuerpo era el espacio que la joven disponía para expresar su voluntad autónoma. Los familiares y confesores, preocupados por la salud de la joven, la obligaban a comer, mediante la manipulación del voto de la obediencia. Mariana se sentía obligada a hacerlo porque, siendo muy católica, no podía violar el voto que había hecho. Sin embargo, lograba escaparse inclusive de esta imposición mediante los vómitos. Para ella rechazar la comida significaba mantener el control sobre su vida.

#### **4. Los límites de la obediencia**

Los confesores debían comprender la fragilidad de Mariana y enderezarla, de la manera adecuada, hacia la salvación, pero sin descuidar su delicada condición de salud. Para alcanzar este objetivo, usaban el precepto de la obediencia, porque, con este Mariana no iba a oponer resistencia.

No todos los confesores sabían manejar de manera adecuada el precepto de la obediencia. Por ejemplo, según las fuentes un día el confesor Manosalvas la encontró flaca y débil; desatendiendo las problemáticas y exigencias de la mujer, la obligó a comer tres huevos, creyendo que de esta manera iba a estar mejor. Mariana “no pudo resistir a la obediencia”, pero eso fue causa de tres días de malestar. Morán de Butrón describe muy bien el conflicto

---

574 Matovelle, *Documentos...*, 97-98; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 164-165.

575 Matovelle, *Documentos...*, 128, 151, 159, 205, 212, 225-226; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 164-165.

576 Caroline Walker Bynum, *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1987), 219-227.

interior que Mariana vivía. No podía vomitarlos porque eso hubiera sido manifestación de desobediencia: “el lançar los huevos era facil, pero no tan facil para ella, pues juzgando que siendo el fin del orden de su Confesor alimentarse con ellos, no cumpliria con la obediencia, si no procuraba retenerlos, assi lo hacía con suma penalidad”. Tres días después Manosalvas visitó nuevamente a Mariana quien le pidió el permiso para vomitar; el confesor la autorizó y Mariana lo hizo<sup>577</sup>.

Los lectores seguramente se preguntarán acerca del episodio y de los símbolos que contiene, me refiero a los tres días, número muy significativo en la tradición cristiana, ya que es una directa referencia a los días de la pasión de Cristo. Ni siquiera sabemos si es humanamente posible padecer de mal de estómago durante tanto tiempo. Quizás es una exageración de las tres fuentes que lo mencionan, y en la imposibilidad de resolver estas dudas, y en la escasa utilidad de hacerlo, más vale la pena reflexionar sobre otro dato.

Al parecer del jesuita Morán de Butrón, este episodio era prueba de la obediencia absoluta al confesor: “esta si que es obediencia aplaudida por ciega”<sup>578</sup>. Cabe recordar que Morán de Butrón escribió la hagiografía, entre otros motivos, para ofrecer al público, y sobre todo a las mujeres, un modelo de comportamiento, como aquello de la obediencia. En consecuencia, la afirmación del padre estaba destinada más a formar a los y sobre todo a las lectoras, que a describir una verdad sobre la vida cotidiana de Mariana<sup>579</sup>.

Por otro lado, el carácter educativo de la obra no excluye su valor como testimonio sobre la vida de Mariana. Durante la primera edad moderna el género hagiográfico se apropió de los métodos de la erudición histórica, porque desde Roma se exigía la producción de documentos para fomentar las causas de beatificación y canonización<sup>580</sup>. Además, Morán de Butrón para realizarla se basó no solo en el sermón de Alonso de Rojas y en los testimonios del Proceso informativo, sino también en algunos escritos “originales” de los confesores y de la misma Mariana, hoy perdidos<sup>581</sup>.

Por lo tanto, el texto de Morán de Butrón revela a la vez ejemplos de santidad, pero también problemas, conflictos y tensiones que la joven vivía en la vida cotidiana. El episodio

---

577 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 151-152. Véase también: Matovelle, *Documentos...*, 12, 30-31;

578 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 152.

579 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 459.

580 Bilinkoff, *Related lives...*, 6; Gotor, *Chiesa e santità...*24, 66-70.

581 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, Prólogo al lector.

mencionado atestigua la gran obediencia de Mariana, pero también la torpeza del confesor Manosalvas. Mientras los familiares y otros confesores habían usado la obediencia para moderar las penitencias y alimentar a Mariana, Manosalvas había dado una orden que había provocado mucho dolor físico y psicológico a la mujer. Se sintió obligada a padecer tres días para no violar el voto de la obediencia. Se trató de una verdadera tortura psicológica y física, que Manosalvas había impuesto probablemente no con la intención de lastimar, sino accidentalmente por imprudencia e inexperiencia.

Manosalvas no era sádico; era, más bien, torpe. A la época del Proceso informativo ya había abandonado la Compañía y se desempeñaba como presbítero en la ciudad de Cuenca<sup>582</sup>. Según Aurelio Espinosa, Manosalvas fue, en la vida de Mariana, un confesor de transición entre el padre Camacho y el hermano Hernando de la Cruz, quienes fueron los que más incidieron en la vida de Mariana. Manosalvas sirvió para consolidar la espiritualidad de la mujer<sup>583</sup>.

En cambio, Morán de Butrón afirmaba con franqueza que Manosalvas era “mozo, y poco experto en el régimen de las almas” y a menudo se equivocaba. Por eso a veces obligaba a Mariana a cosas que no le servían<sup>584</sup>. El entonces jesuita era más viejo de cuatro años de ella, pero Mariana era más experta de él en cuanto a la dirección espiritual<sup>585</sup>. El mismo Manosalvas durante el Proceso informativo reconoció que cuando se hizo cargo de Mariana “no sabía él tanto de las cosas de espíritu como ella”<sup>586</sup>; según Espinosa, cuando empezó esta actividad acababa de recibir el sacramento del orden<sup>587</sup>.

Mariana se convirtió entonces en la maestra de su director espiritual. Aunque la Iglesia de la primera edad moderna ponía frenos a la sed de saber de los laicos<sup>588</sup>, la joven era instruida y curiosa. Era alfabetizada: leía y escribía<sup>589</sup>; en una ocasión, demostró que no se limitaba a aprender de memoria, sino que quería entender<sup>590</sup>. En otras ocasiones, daba clases a su confesor; sin sustraerse al respeto debido a su confesor, le llevaba un libro con anotada una

---

582 Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 322; Matovelle, *Documentos...*, 351.

583 Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 119-120.

584 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 277.

585 Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 110-111.

586 Matovelle, *Documentos...*, 361.

587 Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 110.

588 Véase Gigliola Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna* (Bologna: Il Mulino, 2005).

589 Véase: Matovelle, *Documentos...*, 171-172, 190.

590 Véase por ejemplo: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 253-254.



parte y le decía “Lea, Padre mio, en su aposento este capitulo”. Manosalvas se daba cuenta del error y de su ignorancia, como reconoció años después durante el Proceso informativo. Es más: aprovechaba de la sabiduría de Mariana para aprender y leer más. De esta extraña relación, donde los roles se invertían, es decir donde el director espiritual se convertía en alumno y la penitente en profesora, aprendió mucho sobre la dirección espiritual<sup>591</sup>. No era extraño durante la primera edad moderna; a veces, debido a diferencias culturales y sociales, los roles de dominación se invertían<sup>592</sup>.

También en otra ocasión, la relación confesor/penitente, casi, se invirtió: la penitente Mariana invitó a su confesor Manosalvas a confesarse. Un día, Mariana, luego de confesarse, amonestó al confesor. Le dijo que para celebrar la misa debía primero confesar dos pecados que había cometido hace mucho tiempo y que por olvido no había confesado antes. Al escuchar, la emoción de Manosalvas fue tanta que quedó “helado”. El padre entonces obedeció a Mariana: se fue a confesar y a la vuelta celebró la misa y administró la eucaristía. Gracias a la clase dada por Mariana, nunca más celebró misas sin haberse confesado<sup>593</sup>.

A pesar del esfuerzo docente de Mariana, Manosalvas repetía errores. Cuando la Compañía lo movió de Quito a Riobamba, aconsejó a Mariana, equivocándose, la dirección espiritual del padre Luis Vázquez. Mariana, que en ese entonces estaba pasando por un periodo de fragilidad espiritual, con el confesor Vázquez no se sentía cómoda. El confesor en lugar de frenar, acrecentaba sus “sequedades” y “desconsuelos”<sup>594</sup>.

Según las fuentes, Mariana, para liberarse de Vázquez, acudió a Dios, a quien, durante la oración, pidió una persona para poder hallar consuelo. Enseguida Mariana oyó una voz que le ordenaba ir a la iglesia de la Compañía de Jesús. Según la misma voz, el jesuita que estaba en la capilla de san Javier iba a ser su padre espiritual. Se fue a la iglesia y el jesuita que apareció en el lugar mencionado por Dios fue Hernando de la Cruz<sup>595</sup>.

---

591 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 277; Matovelle, *Documentos...*, 361.

592 Bilinkoff, *Related lives...*, 26, 61.

593 Matovelle, *Documentos...*, 362-363; véase también: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 309-310.

594 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 255. Sobre el padre Luis Vazquez: Mercado, *Historia...* Tomo III, 426-432.

595 Matovelle, *Documentos...*, 207-208; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 255. Sobre Hernando de la Cruz: Teresa López de Vallarino, *La vida y el arte del ilustre panameño Hernando de la Cruz, S.J., 1591 a 1646* (Quito: La Prensa Católica, 1950); Mercado, *Historia...* Tomo III, 353-374; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 259-268; Manuel I. Pérez Alonso y José María Vargas, “Cruz, Hernando de la (RIBERA)”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1014-1015 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

¿Cómo interpretar este prodigio divino? Hernando de la Cruz era famoso por su virtud, espiritualidad y prudencia<sup>596</sup>. Es posible que Mariana escogió a esa persona por su fama o que lo mismo hicieron sus amigos jesuitas. Lamentablemente no tenemos los documentos necesarios para confirmarlo y para saber más de este prodigio. Más bien, es importante fijarse en los resultados: sirvió para que Mariana encontrara a una persona que le permitía escaparse de la dirección espiritual de Vázquez y en la cual halló un director espiritual de por vida. Hernando de la Cruz se desempeñó hasta el final, durante los siete-ocho años que a Mariana le quedaban para vivir, como director espiritual<sup>597</sup>.

El prodigio llevó a crear un equilibrio entre Hernando, que se desempeñaba solamente como director espiritual, y otros jesuitas, que confesaban a Mariana. Hernando era simplemente un hermano de la Compañía; no era sacerdote, por ende no podía administrar la confesión. Solamente se ocupaba de la dirección espiritual de la mujer. Los confesores Vázquez, Rojas y Severino se alternaron, durante el periodo de dirección espiritual de Hernando de la Cruz, para la administración del sacramento de la penitencia. Mariana, en una carta destinada al padre Manosalvas, que Morán de Butrón tenía, escribía que el director espiritual Hernando de la Cruz era su “santo”, mientras que con el padre confesor Vázquez “no hago mas que reconciliarme”. En la carta justificaba la artificiosa cooperación con la voluntad divina: “Dios lo ha ordenado assi; ¿Quién le puede resistir? Cúmplase su voluntad”<sup>598</sup>.

¿Cómo interpretar las palabras de Mariana? Eran una manera para legitimar, mediante la autoridad de Dios, la dirección espiritual de Hernando de la Cruz. Era necesaria la autoridad divina porque en teoría Hernando de la Cruz no podía desempeñarse como director espiritual. Como se ha dicho, era un simple coadjutor adentro de la Compañía, lo cual significaba no solo que no podía confesar, sino que ni siquiera podía ejercer como director espiritual. Por eso un superior de la Orden protestó; enseguida, el padre Lucas de la Cueva regularizó la situación mediante la obtención de una licencia del Padre provincial, quien estableció que los dos podían estar juntos dos horas diarias. De esta manera, se explica porque la joven en la

---

596 Matovelle, *Documentos...*, 208.

597 Hernando de la Cruz la acompaña también en el trance de la muerte: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 391-396.

598 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 256-258. Sobre el padre Juan Pedro Severino véase: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 48; Mercado, *Historia...* Tomo III, 200-213; Jorge Villalba, “Severino, Juan Pedro”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. IV, dir. por Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez, 3562 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

carta se preguntaba “quien le puede resistir?”: se refería a aquel jesuita que se había opuesto a la dirección espiritual de Hernando. Con la carta, expresaba que no podía rechazar la decisión de la autoridad divina<sup>599</sup>.

Ahora bien, no tenemos otros datos para conocer más sobre el prodigio que llevó a Mariana a tener a Hernando de la Cruz como director espiritual. De especial manera, no sabemos cuál fue el papel de la voluntad de Mariana: esto es, si decidió ella que Hernando debía ser su director espiritual; o si más bien fue decidido por otros jesuitas; o, también, si fue una elección concordada entre ella y un grupo de jesuitas. Probablemente Mariana, con la complicidad de algunos jesuitas, como Cuevas, había alcanzado ser dirigida por Hernando de la Cruz. Y logró hacerlo a pesar de las críticas y oposición de algunos de la Compañía de Jesús. Lo cual atestigua dos cosas: primero, como ya se ha visto, los jesuitas no eran solo dominadores de Mariana, sino que podían cooperar con ella para conseguir mejores condiciones de vida, como escoger un director espiritual deseado. Segundo, que estos amigos actuaban para mejorar las relaciones entre Mariana y su familia, como se ha visto; pero también para asegurar la condición de la mujer en relación a la Compañía de Jesús, adentro de la cual existían también conflictos y personas que podían obstaculizar el cumplimiento de la voluntad de Mariana<sup>600</sup>.

Sin embargo, como en todo tipo de relación, a veces los compañeros, amigos y cómplices se peleaban. También Mariana tuvo problemas con sus directores espirituales. Por ejemplo, como ya se ha dicho, no se llevaba bien con el confesor Vázquez. Además, también con aquellos con los cuales tenía una buena relación de amistad podían manifestarse problemas.

Algunas personas pretendían curiosear en la vida privada, íntima y espiritual de Mariana. Las personas que la rodeaban eran ansiosas por sacar informaciones de la joven, quien por su estilo de vida estimulaba la curiosidad de familiares, amigos y confesores, como la ya mencionada Josepha Tineo, quien pidió al confesor de Mariana de entrar en el aposento y ver el atahud de la joven<sup>601</sup>.

Las fuentes atestiguan que Mariana odiaba comunicar a los demás informaciones reservadas

---

599 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 256-258.

600 También en otra ocasión la dirección espiritual de Mariana fue objeto de críticas y conflictos, véase: Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 189, 231-234.

601 Matovelle, *Documentos...*, 73-74; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 102-103.

sobre su interior<sup>602</sup>. Por ejemplo, una vez su sobrina Catalina, cuando tenía cinco o seis años, encontró un papel que Mariana había escrito para pedir a Hernando de la Cruz licencia para hacer un cierto número de penitencias y se lo entregó a su madre Juana. Mariana se dio cuenta que Catalina había robado el papel y se fue a conversar con Juana, quien disimuló y se quedó con el documento. Mariana entonces pidió a Dios ayuda para que nadie leyera el papel. Cuando Juana se fue con el propósito de leerlo, el papel se hizo cenizas<sup>603</sup>.

Más que explicar la naturaleza de este prodigio, si aconteció de verdad o si fue invención de Mariana o de otros, acá es importante resaltar otro elemento, me refiero a la existía un conflicto entre el deseo de Mariana para mantener oculto su interior y la ambición de los familiares, que buscaban apropiarse de aquellas informaciones.

De hecho Mariana evitaba comunicar su interior y si la obligaban solo se limitaba a cumplir estrictamente con la obediencia. Por ejemplo, un día, el confesor Camacho ordenó a Mariana, para probar su obediencia, confiar todos sus secretos interiores a la sobrina Juana. Mariana estaba muy adolorida porque no quería, pero era obligada a someterse a la voluntad del confesor, por lo cual obedeció “sin faltar en un ápice a ley tan rigurosa”. Cuando Mariana acabó de descubrirse, la sobrina Juana salió de la habitación de la tía con la intención de volver en su cuarto para escribir o fijar en la memoria lo que había oído. Apenas llegó al umbral de la puerta de la habitación de la tía, lo olvidó todo, y le pidió de repetir la confesión; Mariana dijo que no porque “cumplí ya con la obediencia”. Juana insistió porque debía informar a Camacho sobre las informaciones obtenidas y Mariana contestó “ya le obedecí”; y añadió que no era voluntad de Dios la comunicación de su interior hasta que estuviera en vida<sup>604</sup>.

Tampoco contamos con los datos para conocer más de este prodigio, a parte las mencionadas informaciones proporcionadas por Morán de Butrón y algunos testigos del Proceso. Lo que es importante destacar es que Mariana usó el cumplimiento formal del precepto de la obediencia para resistirse. Y reforzó su resistencia explicando que lo había hecho porque Dios, su esposo, no quería.

---

602 Sobre el concepto de interior en el siglo XVII véase: Mino Bergamo, *L' anatomia dell'anima : da François de Sales a Fénelon* (Bologna: Il Mulino, 1991).

603 Matovelle, *Documentos...*, 20-21, 36; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 293-294.

604 Matovelle, *Documentos...*, 20, 36-37; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 275-277.

En seguida, usó nuevamente el pretexto de la voluntad de Dios para oponerse a la publicación de su interior, pero también usó otra estrategia: invocó la virtud de la humildad.

A pesar de la resistencia de Mariana, la gente que la rodeaba insistía y buscaba sacar informaciones de la joven. Un día Hernando de la Cruz pensó que Mariana debía escribir todo lo que probaba en su alma para la gloria de Dios, la edificación de la Iglesia y para dar ejemplos virtuosos a los y sobre todo a las lectoras<sup>605</sup>. Bilinkoff ha destacado que durante la primera edad moderna los confesores y/o directores espirituales exigían de las mujeres la escritura para controlarlas más de cerca y para obtener informaciones en función de una futura publicación hagiográfica. A menudo las mujeres obedecían con gusto porque para ellas escribir podía ser una actividad placentera<sup>606</sup>.

No era el caso de Mariana, quien, como ya se ha visto, aborrecía comunicar y dejar escritos sobre su interior. Hernando de la Cruz para ganar su resistencia intentó obligarla, con el precepto de la obediencia, a la escritura de todo lo que pasaba en su alma. Sin embargo, la mujer no quería y sentía aquella obligación con mucho dolor. Intentó convencer a Hernando de la Cruz diciéndole que no podía hacerlo por humilde. Esto es, manifestar su interior significaba comunicar y acumular fama de santa, que pudiera haberla llevada a la vanagloria. Su director espiritual insistía y la presionó nuevamente con el precepto de la obediencia. Mariana no pudo resistir y empezó a escribir, aunque con mucho dolor<sup>607</sup>.

No se rindió: finalmente, usó la voluntad de Dios y la virtud de la humildad para resistir a la escritura y desobedecer a Hernando de la Cruz. A juicio de Morán de Butrón, Mariana entendió que no era “voluntad de su Esposo” que escribiera. Expresó con lágrimas a Hernando de la Cruz que no podía hacerlo porque era “la más indigna criatura, que avia en el Mundo”. Finalmente Hernando de la Cruz le quitó el precepto y aceptó la supuesta voluntad de Dios<sup>608</sup>.

Ahora bien, ¿cómo interpretar la humildad que Mariana invocó para resistirse a la escritura? No sabemos si de verdad fue invocada por la misma Mariana: pudo haber sido un enriquecimiento retórico realizado por Morán de Butrón para transformar la resistencia y

---

605 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 291.

606 Bilinkoff, *Related lives...*, 28.

607 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 291-292.

608 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 292.

desobediencia de Mariana en un modelo de humildad. A lo largo de toda la obra Morán de Butrón destaca la humildad de Mariana. Por ejemplo, cuando Mariana daba clases de dirección espiritual a Manosalvas, lo hacía con “nada de resabida”<sup>609</sup>. Morán de Butrón resaltaba la virtud de la humildad porque, como ya se ha dicho, su publicación estaba destinada a ofrecer a los lectores modelos de comportamientos. Para entender la exaltación de la humildad en Morán de Butrón cabe recordar que este texto estaba destinado a fomentar los procesos de beatificación y canonización en la curia romana, que exigía a los candidatos beatos y santos virtudes como aquella de la humildad<sup>610</sup>.

Pero otra fuente, los testimonios del Proceso informativo, resalta la humildad de Mariana. Por ejemplo, una testigo afirmó que la humildad de Mariana era “tan rara”<sup>611</sup>. Hay otro elemento que lleva a creer que la humildad de Mariana no es una superposición de Morán de Butrón. Probablemente Mariana había aprendido de su entorno social (quizás de los jesuitas) que era necesario ser humilde. En los años de la contrarreforma era necesario mantener bajo control la fama de santidad para no fomentar la sospecha de hipocresía y arriesgar la persecución de la Inquisición por falsa santidad<sup>612</sup>. El Tribunal de la Inquisición perseguía a las falsas santas también en América del Sur: cabe recordar que en la primera del XVII, en Lima algunas mujeres alumbradas, que pertenecían al entorno social de santa Rosa, habían sido perseguidas por el Tribunal de la Inquisición<sup>613</sup>. Probablemente Mariana adoptaba y demostraba una actitud humilde porque sabía, quizás por instrucción de sus confesores y directores espirituales, que la exhibición de la santidad podía ser muy peligrosa.

Ahora bien, surge otra pregunta: ¿Mariana de verdad deseaba mantener oculto su interior para ser humilde, y de esta manera no poner a riesgo su vida, o más bien usaba la humildad de manera instrumental para no comunicar su interior? Según Nancy van Deusen, “las apologías de humildad”, entre otras cosas, “reflejaban un conocimiento estratégico de vastos y siempre cambiantes paradigmas”<sup>614</sup>. Con las fuentes a disposición, es difícil saber si Mariana protegía

---

609 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 277.

610 Gotor, *Chiesa e santità*, 103-116.

611 Matovelle, *Documentos...*, 36.

612 Sobre la falsa y verdadera santidad véase: Keitt, *Inventing the Sacred...*; Gabriella Zarri, “«Vera santità», «simulata santità»: ipotesi e riscontri”. En *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, ed. por Gabriella Zarri, 9-36 (Torino: Rosenberg & Sellier, 1991).

613 Iwasaki Cauti, “Mujeres al borde...”; Fernando Iwasaki Cauti “Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor”, *Histórica* 19, n.º 2 (1995): 219-250.

614 Nancy Van Deusen, “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”, *Histórica*: 23, n.º 1 (1999): 49.

la humildad de manera sincera o simplemente era una excusa para resistir a la escritura.

En ambos casos, es innegable la existencia un conflicto, alrededor de la comunicación y escritura del interior, entre Mariana y su entorno social, es decir sus familiares, el confesor Camacho y el director espiritual Hernando de la Cruz. Inclusive Morán de Butrón manifestaba su malestar con Mariana, porque con su comportamiento humilde y el rechazo de la escritura había privado a él “de muchas más noticias” que hubiera podido proporcionar en la biografía<sup>615</sup>.

En fin, la mujer, gracias a su carisma espiritual, se resistió a las opresiones de su medio social, impuso su propia voluntad encima de las de otros y reservó para si muchas informaciones íntimas.

La experiencia de Mariana, a pesar de las estrategias de resistencia empleadas para mejorar sus condiciones de vida, tuvo un éxito trágico: murió a los veinte y siete años. Morán de Butrón destacaba que no existían documentos ni testigos para conocer cuales enfermedades llevaron a la muerte de Mariana<sup>616</sup>. Probablemente, murió víctima de las mortificaciones, penitencias y ayunos que debieron afectar gravemente su salud. Como ya se ha dicho, Mariana se alimentaba muy poco; su condición de salud fue siempre complicada<sup>617</sup>. En los últimos años de su vida cesó de comer, salvo la eucaristía y a veces un poco de agua y jugo de membrillo<sup>618</sup>; y algunas enfermedades afectaron la salud<sup>619</sup>.

Algunos jesuitas, a partir del confesor Alonso de Rojas, reciclaron el evento de la muerte anónima de Mariana y lo volvieron, mediante estrategias narrativas y retóricas, en un sacrificio.

Según el padre jesuita Alonso de Rojas Mariana murió para la salvación de la patria. Durante la tarde del cuarto domingo de cuaresma del año 1645, el padre pronunció en la iglesia de la Compañía de Jesús de Quito un sermón en ocasión del terremoto que había afectado la ciudad de Riobamba. Hizo se dirigió a Dios y ofreció su vida para obtener en cambio “la salud del

---

615 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 292.

616 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 376

617 Matovelle, *Documentos...*, 78-79; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 285-286; Rojas, *Sermón...*, 11v-12v.

618 Matovelle, *Documentos...*, 128, 151, 159, 205, 212, 225, 246, 289, 353; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 163-165.

619 Matovelle, *Documentos...*, 52; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 376-377.

Pueblo” y el perdón de la “República”. Sin embargo, Dios no aceptó la ofrenda de Rojas. Mariana de Jesús, quien estaba al pie del púlpito, hizo la misma oferta. Dios aceptó; Mariana se retiró en su casa y en la noche se enfermó del mismo achaque que la llevó a la muerte<sup>620</sup>.

Rojas divulgó la narración del sacrificio en otro sermón, que pronunció durante las honras para el traslado del cuerpo de Mariana en la iglesia de la Compañía. Este sermón fue tan exitoso entre el público que el texto empezó a circular manuscrito y luego fue imprimido, bajo pedido de algunas personas<sup>621</sup>. La versión de Rojas se encuentra reflejada inclusive en el Proceso informativo realizado entre los años 1670-1678. Tres mujeres describieron el episodio; pero, a la época del acontecimiento eran niñas y no habían participado directamente a la oferta de Mariana, sino que lo que habían oído de otros. Lo que declararon no difiere en nada de la versión de Rojas, porque probablemente se había consolidado en la memoria colectiva<sup>622</sup>. Enseguida, también el padre Morán de Butrón reprodujo la versión de Rojas<sup>623</sup>.

De esta manera se forjó la imagen de Mariana como víctima sacrificial para la salvación de los quiteños, que ha sido destacada por la historiografía. Por ejemplo, según algunos autores Mariana es la víctima redentora para rescatar al pueblo de Quito de los pecados e inmoralidad<sup>624</sup>. Según Espinosa, la palabra víctima “legítimamente sintetiza la vida de Santa Mariana de Jesús”<sup>625</sup>.

Además, la muerte sacrificial de Mariana era necesaria no solamente para cohesionar la patria de Quito, sino también para que esta adquiriera honor a nivel global. Por eso, Rojas había publicado su sermón<sup>626</sup>. Mientras Morán de Butrón destacaba gracias a la publicación de su texto “brillará su fama por el Orbe, y será el honor de estas provincias”<sup>627</sup>.

Además, los jesuitas también estaban interesados en hacer de Mariana una santa. Si el papa declaraba a Mariana santa, la Compañía, que había formado y gobernado a la mujer desde la niñez a la muerte, también hubiera acumulado fama y honor.

---

620 Rojas, *Sermón...*, 11r -11v.

621 Matovelle, *Documentos...*, 281; Rojas, *Sermón...*, Carta del doctor Sebastián Gutierrez.

622 Matovelle, *Documentos...*, 18; 53-54; 205.

623 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 368-371.

624 Véase: Goetschel, “Del martirio...”, 26; Larco Chacón, “Mariana...”, 59; Phelan, *El reino de Quito...*, 293;

Serur, “Santa Mariana...”, 206-207; Villasis Terán, “El siglo XVII ...”, 139-140.

625 Espinosa, *Santa Mariana de Jesús...*, 26.

626 Rojas, *Sermón...*, Carta del doctor Sebastián Gutierrez.

627 Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, Dedicatoria.



En fin, se trataba de las complejas dinámicas del proceso de fabricación de la santidad durante el cual los diversos actores involucrados en guardar la memoria de Mariana aprovechaban de la vida, muerte y sacrificio de ella para adquirir gloria, fama y honor<sup>628</sup>. Gracias al trabajo y al compromiso de todos los actores, los confesores, directores espirituales, biógrafos, la familia de la mujer, la Compañía de Jesús y las autoridades de la ciudad de Quito, entre otros, que a lo largo de tres siglos gastaron recursos para la fabricación de la santidad de Mariana, en el año de 1945 la Asamblea Nacional Constituyente de la República del Ecuador otorgó a Mariana el título de Heroína de la Patria por haberse sacrificado para la salvación de sus compatriotas; mientras en el año 1950 fue canonizada.

Sin embargo, como se ha dicho, para entender la mujer en su época es necesario ir más allá de la muerte heroica, diferenciar entre Mariana como persona y el personaje, la historia de la hagiografía, y el proceso de construcción del Estado de la vida de aquella joven<sup>629</sup>.

---

628 Sobre la fabricación de santidad: Burke, "How to be..." ; Angelo Turchini, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la controriforma* (Casale Monferrato: Marietti, 1984).

629 Sobre el papel de la virginidad y sacrificio en el proceso de construcción del Estado moderno: Ulrike Strasser, *State of virginity: gender, religion, and politics in an early modern catholic state* (Unites States of America: The University of Michigan Press, 2004).



**Ilustración 3.1** En la biografía de Mariana de Jesús aparece una sola imagen de la mujer, en la página anterior del inicio del Libro Primero. Representa el sacrificio de Mariana, como destaca el mismo Morán de Butrón: "la ofrenda de su vida por la libertad de Quito, así para recomendarle su deuda, como para culparle de su ingratitud, si la tuviere". Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 424.

La mujer deseó la muerte a lo largo de toda su vida; por ejemplo, como se ha dicho, permaneció a vivir con su familia, pero despidiéndose de ellos como si fuera muerta; el martirio fue un deseo que cultivó (y permaneció tal) a lo largo de toda su breve vida. Es posible interpretar las prácticas crueles y autodestructivas de las penitencias y de los ayunos como estrategias para alcanzar el objetivo de la muerte. En concreto, es cierto que Mariana fue víctima, pero quizás no tanto para, sino de la patria, de su familia e inclusive de los jesuitas. Esto es, se trataba de una mujer que expresaba una personalidad y espiritualidad radicales que chocaban con las normas de la sociedad en que nació y vivió. Así se explica su muerte en joven edad, una especie de estrategia, aunque suena paradójico, para mantener el control sobre su cuerpo y su vida.

## **5. Conclusiones**

El objetivo de este capítulo era entender si el sacramento de la confesión fue usado para disciplinar a Mariana.

Como se ha visto, desde niña manifestaba una fuerte propensión para la religión católica y la familia la entregó a la guía de un confesor jesuita. La interiorización de los ejercicios espirituales, el ejemplo de una santa mártir y de los mártires del Japón llevaron a Mariana a desear el martirio en tierra de infieles. Este deseo era manifestación del espíritu tridentino de Mariana, pero también de un conflicto con la familia, de la cual Mariana deseaba distanciarse. El deseo de Indias en la primera edad moderna era fuerte en aquellos jóvenes que, por diversas razones, deseaban alejarse de la familia. En demostración del conflicto que existía en casa, los padres adoptivos pidieron al jesuita Camacho de hacerse cargo y corregir a la joven. A pesar del disciplinamiento al cual fue sujeta, Mariana no abandonó el deseo de alejarse de casa y vivir lejos su espiritualidad. Intentó escaparse y retirarse en un desierto en las afueras de Quito. El intento fracasó, pero obligó a la familia adoptiva a recluir a la peligrosa Mariana, que amenazaba la vida y honor de las hijas del matrimonio, en un convento. Mariana deseaba encerrarse en Santa Catalina; pero no era de la misma opinión Cosme de Caso, quien decidió que debía destinarse a Santa Clara. Finalmente intervino Camacho para imponer al padre adoptivo la supuesta voluntad de Dios, que era aquella de encerrar a Mariana en un espacio mixto, es decir no en el mundo pero tampoco en un convento, esto es en la casa de la familia pero retirada. Desde entonces, los jesuitas regularon la vida de la joven, quien se dedicó a respetar bajo el apostolado de la obediencia, que durante la primera edad moderna era una

forma para hacer misión en el mundo. La obediencia no era solamente una ocasión de virtud, sino también una herramienta usada por confesores y directores espirituales para disciplinar, controlar, corregir e inclusive para ayudar a Mariana en su vida cotidiana. Los documentos atestiguan que Mariana no estaba totalmente sumisa a la voluntad de sus confesores y directores espirituales. Algunos de ellos se equivocaban, con otros no se llevaban o con los que se llevaba bien podía haber conflictos. Mariana por ende manipulaba la voluntad de Dios y la virtud de la humildad para resistir a imposiciones no deseadas o para afirmar su propia voluntad encima de aquella de los demás.

En fin, ¿el sacramento de la confesión fue una herramienta de control y disciplinamiento empleada para guiar la vida de Mariana?

Antes de contestar a la pregunta, es necesario aclarar los límites de la investigación. El mayor desafío ha sido aquello de diferenciar entre la retórica de las fuentes y la verdad histórica, entre Mariana como persona y el personaje de heroína y santa, entre la historia y la hagiografía. Se trata de una constante tensión presente en el análisis que se ha intentado cerciorar con los documentos a disposición, con los cuales ha sido posible aclarar algunas dudas, denunciar la retórica y a veces ha sido posible hacer manifiesta la presencia de conflictos.

Se ha demostrado que las relaciones entre la mujer y sus confesores (y/o directores espirituales) no eran determinadas (o no solamente) por la dominación vertical y patriarcal. Más bien, podía haber relaciones de intercambio, los roles se podían invertir, los jesuitas podían ayudar a Mariana a obtener mejores condiciones de vida y a luchar en contra de las pretensiones de la familia. A veces podía haber conflictos también con los mismos jesuitas, quienes no permitían a Mariana hacer lo que ella de verdad deseaba, sino que simplemente la ayudaban a encontrar un lugar adecuado en aquella sociedad. Esto es, mediaban entre las exigencias de la joven y las imposiciones sociales. “Finalmente murió martyr”, escribía Rojas en su sermón<sup>630</sup>, pero sin poder cumplir el deseo que cultivaba desde la infancia, es decir el martirio en Maynas para la conversión de los infieles, deseo que le duró todo el tiempo de su vida<sup>631</sup>.

Mariana no fue solamente víctima, sino también victimaria en la sociedad colonial. Algunos

---

630 Rojas, *Sermón...*, 11.

631 Matovelle, *Documentos...*, 40.

estudios han evidenciado que durante la primera edad moderna las mujeres, inclusive aquellas que vivían encerradas en monasterios, eran solo aparentemente aisladas; en realidad, tenían las herramientas para participar en la vida social, cultura y económica de su época<sup>632</sup>. A la misma manera, Mariana participaba de la sociedad de su tiempo: no solamente era víctima pasiva, sino que en su cotidianidad reproducía las estructuras de poder y exclusión de la sociedad colonial. Como se ha visto en el capítulo, Mariana era sujeta a todos los confesores y a los integrantes de su familia, pero no obedecía, sino al contrario maltrataba a su criada, la india Catalina, como cuando esta le preguntó como podía vivir sin comida y Mariana la agredió diciéndole “calla tonta”<sup>633</sup>. Otros episodios, descritos por Morán de Butrón y relatados por la misma Catalina durante el Proceso Informativo, describen cómo Mariana maltrataba, usaba y sujetaba a la criada; estas fuentes deberían ser analizadas para entender esta forma de dominación social y racial y el papel de la india en apoyar el camino de Mariana hacia la santidad.

Por lo tanto cabe preguntarse si la experiencia de Mariana es única y pertenece solamente a las mujeres de su condición social de criolla, noble y ciudadina; o si también mujeres de otras condiciones practicaban con frecuencia el sacramento de la confesión. Para contestar a esta pregunta es necesario estudiar otras historias e investigar otros objetos que hablan acerca de la confesión femenina, como el confesonario y el delito de sollicitación.

---

632 Sobre la participación social, económica y cultural de mujeres que eran solo aparentemente encerradas y aisladas: Elizabeth A. Leffeldt, *Religious women in golden age Spain: the permeable cloister* (England: Ashgate, 2005); Elizabeth A. Leffeldt, “The permeable cloister”. En *The Ashgate research companion to women and gender in early modern Europe*, ed. por Allyson M. Poska, Jane Couchman y Katherine A. McIver, 13-31 (Farnham / Burlington: Ashgate, 2013). Kathleen Ann Myers, *Neither saints nor sinners: writing the lives of women in Spanish America* (New York: Oxford University Press, 2003).

633 Matovelle, *Documentos...*, 98; Morán de Butrón, *La Azucena de Quito...*, 164-165.

## Capítulo 4

### Confesonarios y sollicitación en la diócesis de Quito: la disciplina del sacramento de la penitencia (1594-1668)

#### 1. Introducción

Una norma sinodal del año 1594 imponía a todas las iglesias de la diócesis de Quito la adopción del confesonario, el mueble que servía para disciplinar la administración del sacramento de la confesión y prevenir abusos de carácter sexual. Si este dispositivo fracasaba y si alguien denunciaba un abuso sexual cometido por el confesor, en el confesonario y/o durante y/o en un momento cercano a la administración de la confesión, intervenía el Tribunal de la Inquisición de Lima para perseguir y condenar al reo por el delito de sollicitación. En este capítulo se estudiará la actividad de estos dos dispositivos en la diócesis de Quito en el periodo objeto de investigación doctoral, es decir entre los años 1570 y 1668.

¿Cuál es el origen del confesonario y del delito de sollicitación? Para contestar a la pregunta, es necesario remontar hasta la Reforma protestante. Martín Lutero criticó el sacramento de la penitencia en diversas de sus obras, como por ejemplo en “A la Nobleza Cristiana de la Nación Alemana” de 1520<sup>634</sup>; y, sobre todo, en “La cautividad babilónica de la Iglesia”<sup>635</sup>. La primera de las 95 tesis, es decir el texto que dio inicio a la Reforma, atacaba directamente la teología del sacramento de la penitencia: “cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo «haced penitencia...», etc., quiso que toda la vida de los fieles fuese penitencia”<sup>636</sup>. Enseguida, Lutero quemó la bula *Exsurge domini* con la cual el papa corregía los errores de Lutero, y también aquel sobre la penitencia. Como es sabido, la Reforma redujo los siete sacramentos a solo dos y estaba a favor del sacerdocio universal.

El Concilio de Trento, para reaccionar y definir la postura católica frente a las ideas de los herejes, reafirmó e intensificó la importancia del sacramento de la penitencia, del celibato eclesiástico y del sacramento del orden. Durante la época de la contrarreforma, la confesión se convirtió en un sacramento importante para la evangelización y el gobierno de la sociedad<sup>637</sup>.

La administración del sacramento podía ser peligrosa porque ponía en contacto íntimo a

---

634 Martín Lutero, *Escritos Políticos* (Madrid: Tecnos, 2008), 3-20.

635 Martín Lutero, *Obras* (Salamanca: Sígueme, 1977), 126-132.

636 Lutero, *Obras...*, 64.

637 De Boer, *La conquista dell'anima...*; Prospero, *I tribunali della coscienza...*



confesores y penitentes, quienes, por esta razón, estaban expuestos a tentaciones y pecados sexuales. La Iglesia necesitaba proteger el sacramento tanto del ataque protestante como de los abusos sexuales. ¿Cómo hacerlo? El confesonario y el delito de sollicitación nacieron para disciplinar a los confesores, porque era necesario proteger la administración del sacramento para que pudiera tener el impacto social deseado<sup>638</sup>.

El objetivo de este capítulo es entender si estos dos dispositivos representan la preocupación de las autoridades acerca de la disciplina de la confesión, porque se convirtió en una herramienta importante para el gobierno de las almas; o si más bien la sollicitación y, sobre todo, la difusión del confesonario atestiguan la difusión de la confesión femenina y/o la exigencia de las mujeres de sentirse más cómodas y seguras durante la administración del sacramento. Diversos estudios, aunque limitadamente al caso europeo, señalan que en la primera edad moderna, y sobre todo desde fines del siglo XVI, hubo un proceso de feminización de la confesión, es decir el sacramento se convirtió en una práctica más femenina que masculina<sup>639</sup>. ¿Este proceso se realizó también en la diócesis de Quito? En este trabajo se intentará contestar a esta pregunta.

No existen estudios que tratan de manera conjunta del confesonario y del delito de sollicitación. En cuanto a la historia del confesonario en Europa cabe mencionar los estudios de Blanco, De Boer, Cobianchi, y Romeo<sup>640</sup>. No he encontrado estudios sobre la historia del confesonario en América Latina.

En los últimos años muchos historiadores han estudiado el delito de sollicitación en el área hispánica. Existen investigaciones sobre la sollicitación España durante la primera edad moderna<sup>641</sup> o en lugares menos extensas, como Cuenca<sup>642</sup> y Sevilla<sup>643</sup>. Para la Nueva España

---

638 Sobre la conexión entre confesonario y delito de sollicitación: Wietse De Boer, “«Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull'introduzione del confessionale sopra tutto in Italia”, *Quaderni Storici* 77, n.º 2 (1991):551. De Boer, *La conquista dell'anima...*, 102.

639 Véase: Bilinkoff, *Related lives...*; Romeo, *Esorcisti, confessori...*; Romeo, *Ricerche...*

640 Arturo Blanco, *Historia del confesonario. Razones antropológicas y teológicas de su uso* (Madrid: Rialp, 2000); De Boer, «Ad audiendi non videndi commoditatem»...; De Boer, *La conquista dell'anima...*, 87-127; Roberto Cobianchi, "The Practice of Confession and Franciscan Observant Churches. New Architectural Arrangements in Early Renaissance Italy", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69 (2006): 289-304; Giovanni Romeo, "Controriforma e confessionali: il caso della parrocchia napoletana di S. Maria in Cosmedin". En *Ricerche sulla confessione dei peccati a napoli tra '500 e '600*, de. por Boris Ulianich, 177-262. (Napoli: La Città del Sole, 1997).

641 Stephen Haliczer, *Sexuality in the confessional: a sacrament profaned* (New York / Oxford: Oxford University Press, 1996); Gérard Dufour, *Clero y sexto mandamiento: la confesión en la España del siglo XVIII* (Valladolid : Ámbito, 1996). Véase también: Bernardo López Belinchón, "Sollicitazione in confessionale, Spagna". En *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Tomo III: [P-Z], dirigido por Adriano Prospero, con la

cabe señalar el estudio de González Marmolejo<sup>644</sup> y las reflexiones de Chuchiak<sup>645</sup>. Mientras para el Perú cabe indicar un artículo<sup>646</sup> y algunos capítulos de algunos volúmenes dedicados a la historia de la actividad de la Inquisición local<sup>647</sup>. Mientras el único autor que menciona algunos casos de solicitud en la diócesis de Quito es Toribio Medina en su “Historia del Tribunal del Santo Oficio”, como se verá en las próximas páginas.

Para empezar el capítulo, se describen y analizan algunas normas que introdujeron el confesonario en la diócesis de Quito, como una sinodal del año de 1594 y otra orden que los superiores jesuitas de Quito impusieron a los subordinados de la casa de Latacunga. ¿Estas normas fueron respetadas? Algunos inventarios del siglo XVIII atestiguan que a fines de la época colonial el confesonario se encontraba en todos los rincones de la diócesis. Sin embargo, pocas fuentes atestiguan cómo se usaba este mueble en la época objeto de estudio. Un proceso del Tribunal de la Inquisición de Lima atestigua que un confesor abusó del confesonario para cometer pecados sexuales. En donde el confesonario fracasó, intervino el Tribunal de la Inquisición de Lima para castigar. A lo largo de la época colonial, varios curas de Quito fueron condenados por el delito de solicitud. La Iglesia, sobre todo en el siglo XVII, consideraba la confesión como una herramienta importante para el proceso de evangelización. Para alcanzar la conversión de los individuos y de las sociedades, era necesario proteger el sacramento mediante la disciplina de los confesores, porque eran los principales responsables de este proceso.

Ahora bien, para empezar es necesario reflexionar sobre el origen del confesonario, las funciones que adquirió y su traslación en la diócesis de Quito.

---

colaboración de Vincenzo Lavenia y John Tedeschi, 1459-1461 (Pisa: Edizioni della Normale, 2010).

642 Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el tribunal del santo oficio (siglos XVI-XIX)*, (Madrid: Alianza Editorial, 1994).

643 Juan Antonio Alejandre, *El Veneno de Dios: la Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitud en confesión* (Madrid: Siglo XXI de España, 1994).

644 Jorge René González Marmolejo, *Sexo y confesión: la iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la nueva España* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, 2002).

645 Chuchiak, “The Sins of the Fathers...”, 96-105.

646 Ana Sánchez, “Pecados secretos, publicas virtudes: El acoso sexual en el confesonario”, *Revista Andina* 14, n.º 1 (julio 1996): 121-147.

647 Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio. *La Inquisición de Lima. 1, 1570-1635* (Madrid: Deimos, 1989), 385-403 Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio. *La Inquisición de Lima. 2, 1635-1696* (Madrid: Deimos, 1995), 359-372; René Millar, *La Inquisición de Lima. 3, 1697-1820* (Madrid: Deimos, 1998), 385-394.



## 2. Origen y funciones del confesonario

Desde el siglo IX la Iglesia católica disciplinaba la práctica de la confesión. En los siglos posteriores en diversos lugares de Europa se promulgaron normas para regular la administración del sacramento. Por ejemplo, se podía confesar a un enfermo en su casa solo cuando estaba enfermo, pero la puerta debía estar abierta. Nadie podía ser confesado en la iglesia antes del alba y después del ocaso. Había que administrar el sacramento en un lugar público de la iglesia y si se el penitente era una mujer era necesaria la presencia por lo menos de otra persona. Sin embargo, estas normas no eran respetadas de manera rigurosa<sup>648</sup>.

A lo largo del siglo XVI algunos obispos introdujeron en sus diócesis la obligación de adoptar el confesonario. Lo hicieron mediante concilios y sínodos que celebraron en las respectivas diócesis. Por ejemplo, en el año 1542 Giberti, obispo de Verona, lo impuso a las iglesias de su diócesis. En el sínodo de 1554 el obispo de Gaudix Martín Pérez de Ayala obligó al uso del confesonario para la confesión de las mujeres. En un concilio celebrado en 1565 el mismo Pérez de Ayala impuso el mueble también en el arzobispado de Valencia. También el arzobispo de Granada Pedro Guerrero impuso el confesonario en el concilio de 1565<sup>649</sup>.

El principal inventor y promotor del confesonario moderno fue el arzobispo de Milán Carlo Borromeo<sup>650</sup>. El prelado definió la forma y función del mueble de manera detallada en diversas obras: en el Concilio Provincial de Milán del año 1565; en la obra “monita ad confessores”, publicada en 1574; y finalmente, en el año 1577, teorizó de manera sistemática la forma del confesonario en el capítulo XXIII de la obra “Instructionae fabricae et suppellectilis ecclesiasticae”. En este texto describía el número, la forma, las partes, las dimensiones y dónde debían situarse los confesonarios en la iglesia<sup>651</sup>. Quizás una de las mejores y más eficaces definiciones del mueble, así como lo teorizó Borromeo, es aquella proporcionada por Lea, según el cual el confesonario es “a box in which the confessor sits, with a grille in the side, through which the kneeling penitent can pour the story of his sins into

---

648 Lea, *A history of auricular...* Volume I, 393-394.

649 Blanco, *Historia del confesonario ...*, 100-101; Lea, *A history of auricular...* Volume I, 395.

650 Blanco, *Historia del confesonario ...*, 98-102; De Boer, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*»..., 544; Bossy, “*Storia sociale...*”, 71-72.

651 Carlo Borromeo, *Constitutiones et decreta condita in provinciali synodo Mediolanensi* (Brixiae: Marcheti, 1582), 40; Carlo Borromeo, *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae* (Milano: Da Ponte, 1577), <http://memofonte.accademiadellacrusca.org/pdf/2.pdf.62-68>; Carlo Borromeo, “*Monita ad confessores*”. En *Theologiae cursus completus. Vol. 22: De poenitentia. Praxis confessarii. Monita ad confessores. Canones poenitentiales. Sacerdos qua iudex et medicus. Distinctio specifica et numerica peccatorum*, ed. por Jacques Paul Migne, 1149-1172 (Parisiis: apud editorem in via gallicè dicta: rue d'amboise, barrière d'enfer, 1840), 1152.

his ghostly father's ear without either seeing the face of the other”<sup>652</sup>.

Los historiadores no dudan en afirmar que el confesonario teorizado por Borromeo es el modelo que se ha impuesto en el mundo católico<sup>653</sup>. Esto fue posible también porque el prelado se convirtió en uno de los símbolos de la contrarreforma<sup>654</sup>. Por ende, sus escritos se imprimieron, tradujeron y circularon en toda Europa y más allá. Algunos estudios mencionan que el legado de Carlos Borromeo llegó hasta España y América<sup>655</sup>.

En la segunda mitad del siglo XVI y en la primera del siglo XVII, el confesonario fue adoptado por diversos concilios y sínodos que se celebraron en Europa<sup>656</sup>. Según Bossy, se difundió más en las ciudades que en el campo y la montaña. Gracias a las traducciones de las obras de Carlo Borromeo, en Francia se aplicó a lo largo del siglo XVII. En la Alemania católica se difundió desde la mitad del siglo XVII. Tuvo más difusión en algunas regiones, como en el norte de Italia que en otras como Italia del Sur, las islas y España. Finalmente, en 1614 el “Ritual romano” impuso el confesonario en todas las iglesias en un espacio abierto y público<sup>657</sup>.

En América el confesonario se difundió en la segunda mitad del siglo XVI. Según Blanco, se usaba en el continente ya en los años 1570<sup>658</sup>. Mientras apareció en los Andes en 1583, por lo menos en las normas del Concilio de Lima realizado en aquel año<sup>659</sup>.

En la diócesis de Quito el confesonario fue impuesto por la constitución XL del sínodo que el obispo Luis López de Solís realizó en el año 1594. La sinodal imponía el mueble de manera universal: obligaba todas las iglesias del obispado, sin exclusión de los conventos de religiosos, a la adopción de confesionarios de madera. Servía para la confesión de todos los

---

652 Lea, *A history of auricular...* Volume I, 395.

653 De Boer, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*»..., 544.

654 Véase: Turchini, *La fabbrica di un santo...*

655 Wietse De Boer, “At Heresy’s Door: Borromeo, Penance, And Confessional Boundaries in Early Modern Europe”. En *A New History of Penance*, ed. por Abigail Firey, 343-376 (Leiden: Brill, 2008), 373; Simon Ditchfield, “Carlo Borromeo in the construction of Roman Catholicism as a world religion”. *Studia Borromaeica: Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna* 25 (2011a): 3-23.

656 De Boer, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*»..., 549; Blanco, *Historia del confesonario ...*, 106-111; Lea, *A history of auricular...* Volume I, 395.

657 Bossy, “Storia sociale...”, 73-77; Lea, *A history of auricular...* Volume I, 395-396.

658 Blanco, *Historia del confesonario ...*, 109-111.

659 III CL, Actio II, capítulo XVIII; Vargas, *Concilios Limenses...*, 272. También el sínodo de Lima de 1613 obligaba a la adopción del confesonario: Lobo Guerrero y Arias de Ugarte, *Sínodos de Lima de 1613 y 1636* (Madrid: Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987), 200.

penitentes, sin discriminaciones étnicas, es decir tanto para españoles como indios<sup>660</sup>.

Como se ha mencionado antes, el objetivo de este capítulo es investigar si el confesonario servía para disciplinar la confesión femenina, sin embargo la constitución sinodal no lo mencionaba. Es más: el sínodo del año de 1594 adaptaba a Quito las novedades normativas del III Concilio de Lima; pero no se trasladó de manera directa la norma del Tercer Concilio que proponía el confesonario para la disciplina de la confesión femenina<sup>661</sup>.

Entonces, ¿cuáles funciones tenía el confesonario que se impuso a la diócesis de Quito? Cabe resaltar que según diversos autores el mueble tenía una multiplicidad de funciones y expresaba diversos significados. Según Blanco el confesonario servía no solo para disciplinar a los sacerdotes y evitar los escándalos, sino también para “facilitar la práctica penitencial”, es decir para ofrecer al penitente las condiciones necesarias para que pudiera confesar sus pecados de manera sincera. Sin embargo, mientras en el siglo XVI servía para cumplir con diversas funciones, en los siglos posteriores se adoptaba para la disciplina de la confesión femenina<sup>662</sup>. Mientras según Paolo Prodi, el confesonario “es una síntesis visual de la concepción tridentina del fuero penitencial” y él expresa el carácter judicial de la confesión<sup>663</sup>. Según Bossy también realizaba la teoría jurisdiccional del tridentino sobre la confesión en cuanto sede del confesor-juez; pero también evitaba escándalos sexuales; y aislaba confesor y penitente de los demás<sup>664</sup>. De Boer sintetiza las opiniones de diversos historiadores sobre la pluralidad de funciones del confesonario: servía para prevenir los abusos sexuales, garantizar la privacidad y secreto del coloquio entre confesor y penitente; expresaba el carácter de la penitencia como acta judicial; también servía para poner orden y dar dignidad a la administración del sacramento. Encima de las diversas funciones del confesonario, sobresalía aquella de disciplinar la confesión femenina y prevenir los escándalos sexuales<sup>665</sup>.

De hecho, la sinodal XL antes mencionada implícitamente manifestaba la exigencia de evitar los abusos sexuales. El título de la norma destacaba que los confesonarios servían para que los penitentes estuvieran “más honestos”. El texto de la sinodal explicaba este concepto: era

---

660 II SQ, capítulo XL; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 110.

661 II SQ, proemio; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 89. El III Concilio de Lima imponía la adopción del confesonario para la disciplina de la confesión femenina: III CL, Actio II, capítulo XVIII; Vargas, *Concilios Limenses...*, 272.

662 Blanco, *Historia del confesonario ...*, 103-120.

663 Prodi, *Una historia de la justicia...*, 278.

664 Bossy, “Storia sociale...”, 72-73.

665 De Boer, «*Ad audiendi non videndi commoditatem*»..., 544-562.

necesario adoptar confesonarios tales que la parte ocupada por el penitente fuera “pública, sin tener puerta, ni antepuerta, ni otra cosa con que se pueda cerrar”. Además, el mueble debía tener una “ventanilla en medio agujerada de hoja de la lata”. Esto servía para que la confesión se administrara “con decencia y recogimiento”<sup>666</sup>. Esto es, mediante la exposición de la práctica de la confesión el público presente en la iglesia observaba y, por ende, controlaba que no hubiera abusos entre penitentes y confesores, quienes, de esta manera, se autodisciplinaban para no llamar la atención de los fieles<sup>667</sup>.

Además, aunque en la norma sobre el confesonario no se menciona directamente el problema de disciplina de la confesión femenina, en el sínodo existía una preocupación en este sentido. Otra constitución enfatizaba la necesidad de disciplinar la confesión femenina. La sinodal IX prohibía a los sacerdotes confesar a las mujeres en la iglesia después de la oración, a excepción de las enfermas o durante un jubileo general<sup>668</sup>. Lo cual expresaba la preocupación del obispo de Quito, y/o de los que lo asistieron en la producción de las sinodales, para la disciplina de la confesión femenina.

### **3. Confesonario y confesión femenina**

¿De donde venía la preocupación del prelado? No tenemos los documentos para afirmarlo, pero quizás era influenciada por los jesuitas. El obispo López de Solís, quien organizó el sínodo antes mencionado, fue asistido en muchas actividades de gobierno por los padres de la Compañía. Por ejemplo, lo acompañaban durante las visitas pastorales y recibieron el encargo de formar el clero en el seminario de San Luis<sup>669</sup>. Los padres hicieron de la confesión una herramienta pastoral muy importante y, por otro lado, buscaban protegerla, sobre todo cuando se trataba de confesar a mujeres. Los jesuitas de Quito pueden haber influenciado la redacción de la sinodal sobre el confesonario y de aquella que prohibía la confesión de las mujeres luego de las oraciones.

Otra fuente atestigua la fuerte preocupación jesuita para la disciplina de la confesión femenina. Se trata de una orden jesuita del año 1609, que imponía la construcción de

---

666 II SQ, capítulo XL; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 110.

667 De Boer, *La conquista dell'anima...*, 107; Myers, David W. «*Poor, sinning folk*»: *confession and conscience in counter-reformation Germany* (Ithaca ; London: Cornell University Press, 1996), 140.

668 II SQ, capítulo IX; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 95.

669 Jouanen, *Historia de la Compañía ...*, 60-67.

confesonarios<sup>670</sup>.

Este documento se encuentra en el manuscrito “Libro de Órdenes” de los jesuitas del colegio de Latacunga, ciudad que está situada en los Andes a sur de la ciudad de Quito. Según Fechner, los libros de órdenes son “colecciones manuscritas de párrafos sacados de la carta del general” y “muestran la forma en la que se conservaron las disposiciones de Roma en las provincias”<sup>671</sup>. El texto, que he encontrado en el Fondo Jijón y Caamaño del archivo del Ministerio de Cultura y Patrimonio de la República del Ecuador, contiene las relaciones redactadas entre 1603 y 1766 por los visitadores enviados desde el Provincial de Quito para controlar la actividad y el acatamiento de las normas por parte de los jesuitas de la casa de Latacunga. El documento contiene muchas informaciones para desarrollar la investigación histórica. Permite reconstruir la historia institucional, misionera, económica y social de los jesuitas de Latacunga, desde el testamento del fundador hasta la expulsión de la Compañía. El contenido permite conocer cómo se desarrollaban las actividades misioneras, la pastoral y la administración de los sacramentos, y sobre todo de la confesión, en la sociedad local y en las haciendas que los jesuitas de Latacunga poseían en los alrededores de la ciudad.

Además, es un documento muy interesante por el tipo de perspectiva que ofrece: se trata de un conjunto de documentos producidos para el uso interno de la Compañía de Jesús. Por lo cual, las relaciones contenidas no tienen un carácter encomiástico y propagandístico, como, por ejemplo, las cartas anuales. Al contrario, en el texto se registraban aquellas normas que no se estaban cumpliendo, por consiguiente, era necesario aplicar inmediatamente y que debían ser leídas para favorecer su aplicación. Además, se encuentran informaciones sobre los conflictos de poder que se daban adentro de la jerarquía jesuita, inclusive alrededor de la administración del sacramento de la confesión<sup>672</sup>. A pesar del título, el “Libro de Órdenes” es una muy buena fuente para conocer los desórdenes, los problemas y los conflictos que enfrentaron los jesuitas en Latacunga desde su llegada hasta su expulsión.

El sacramento de la confesión es objeto de muchas de las relaciones del “Libro de Órdenes”. El alto número de informaciones sobre la confesión confirma, como ya se ha destacado, que

---

670 “Libro de Órdenes de provinciales”, Latacunga, 1609-1766, Archivo del Ministerio de Cultura y Patrimonio (AMCP), fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01047.

671 Fabian Fechner, “Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas”, *Histórica* 38, n.º 2 (noviembre 2014): 40.

672 Véase por ejemplo: AMCP, fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01047, ff. 58r-59v.

este sacramento era muy importante en el plan pastoral jesuita.

La primera de las normas dedicadas a la confesión que se encuentra en el Libro de órdenes obligaba a la adopción del confesonario para la confesión de las mujeres. En el año de 1609 el visitador padre Joseph de Madrid denunciaba que en la iglesia jesuita de Latacunga faltaba el confesonario “de Rejuela” para confesar a las mujeres. El visitador recordaba con muchas normas que la Compañía obligaban a los jesuitas a confesar a las mujeres “ad crates”<sup>673</sup>. El visitador se refería a muchas normas que expresan la preocupación de la orden para la disciplina la confesión femenina<sup>674</sup>. Esta preocupación era reflejada en Latacunga, como atestigua la orden que dio el visitador Madrid. El visitador ordenaba al superior de la casa la adopción en la iglesia jesuita de la ciudad de “dos confesonarios de madera con rejuela”. El visitador por fiar mucho del padre Reverendo no quitaba a los confesores, hasta el momento de la adopción de los muebles, la licencia para confesar a las mujeres. Sin embargo, se trataba de un asunto tan importante, por ende los superiores de Latacunga debían adoptar el confesonario “con toda brevedad”<sup>675</sup>.

La fuerte preocupación para la adopción de los confesonarios atestigua que la práctica de la confesión femenina era considerada peligrosa. Lo cual es demostrado por otras relaciones contenidas en el Libro de Órdenes: también los visitadores de los años posteriores impusieron normas que servían, aunque no lo explicitaban directamente, para proteger la confesión de las mujeres. Por ejemplo, en el año de 1723 el visitador Ignacio de Meaurio denunciaba que algunos jesuitas salían en las noches a administrar la confesión. Recordaba que estaba prohibido salir solos, debían hacerlo en compañía de “nuestros mancebos”, quienes servían para evitar o frenar eventuales abusos. Otras normas apuntaban a disciplinar a los confesores que estaban en condiciones de pecar por su edad. El visitador Carlos Brentano en el año de 1745 ordenaba que ningún padre menor de setenta años cuando salía de confesiones podía salir de visitas después de administrar el sacramento. Finalmente el padre Joseph Vaca, en 1766, expresaba la necesidad de tener “gran circunspección” con los jóvenes que visitaban a mujeres<sup>676</sup>. Esto es, hasta su presencia, los jesuitas buscaron disciplinar la confesión femenina, porque, como se ha dicho, era percibida como una práctica peligrosa.

---

673 AMCP, fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01047, f.10v,

674 Véase: Rusconi, *L'ordine dei peccati...*, 314-315.

675 AMCP, fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01047, f. 10v.

676 AMCP, fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01047, ff. 52-71v.

#### 4. La difusión del confesonario

Ahora bien, una vez que hemos averiguado que el confesonario según las normas del sínodo y aquella del libro de orden servía para disciplinar la confesión femenina, cabe preguntarse si este mueble se adoptó en las iglesias de la diócesis, como lo ordenaban la norma sinodal y la otra del Libro de Órdenes, y si servía para prevenir los abusos.

El Libro de Órdenes atestigua que, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVII, en la iglesia jesuita de Latacunga se adoptaron confesonarios. En las relaciones posteriores a la de 1609 contenidas en el Libro de Órdenes (hasta la última del año de 1766) ningún visitador volvió a quejarse de la falta del mueble. Otras relaciones del Libro de Órdenes atestiguan que los confesonarios fueron realizados y se usaban ya desde fines del siglo XVII. Lo sabemos, de manera indirecta, mediante la relación de un padre que visitó la casa de Latacunga en el año 1685 y que trató de la “assistencia en el confessionario”<sup>677</sup>. Mientras el inventario realizado en el año 1767 en ocasión de la expulsión de la orden confirma que en la iglesia de Latacunga se encontraban seis confesonarios, de los cuales tres tenían sillas<sup>678</sup>. Esto es, Joseph de Madrid en 1609 ordenaba la adopción de dos confesonarios; con el paso del tiempo la norma se aplicó y el número del confesonario se triplicó, probablemente para responder al aumento del número de penitentes.

Otros inventarios atestiguan que los confesonarios fueron adoptados también en las demás iglesias jesuitas que se encontraban en el territorio de la diócesis de Quito. En el año 1767 la Compañía fue expulsada de los territorios de la Corona española. En el mes de agosto del mismo año José Diguja, Coronel de los Reales Ejércitos de su Majestad, Gobernador, Comandante General y Presidente de la Real Audiencia de Quito, secuestró todos los bienes de los jesuitas en nombre del Rey Carlos III. Las copias de los inventarios de los bienes secuestrados se pueden consultar en algunos archivos, como en el Archivum Romanum Societatis Iesu de Roma y en la Biblioteca Nacional de España de Madrid. Estas fuentes proporcionan a los historiadores datos para investigar la historia material de los jesuitas durante la época colonial. Por ejemplo, atestiguan la presencia de imágenes, libros, muebles y otros objetos en las pertenencias de los jesuitas; y sobre todo permiten averiguar la difusión de los confesonarios en los diversos espacios de la diócesis de Quito.

---

677 AMCP, fondo Jacinto Jijón y Caamaño, 01047, f. 18.

678 Latacunga, 3/9/1767, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), fondo Quito – p. Francisco Piñas – Archivo Colonial de la Compañía de Jesús en Ecuador – Quito \ Archivo SJ 29 – digitalización 2133, f. 93.

Según estas fuentes, a fines de la época colonial el confesonario estaba presente en las iglesias de diversas ciudades de la diócesis. En el momento de la expulsión, en la iglesia jesuita de la ciudad de Quito se encontraban veinte y tres confesonarios. De estos, trece se encontraban en la Iglesia y diez en el salón. En la iglesia jesuita de Guayaquil había siete confesonarios; en aquella de Cuenca, seis<sup>679</sup>.

También las iglesias que se encontraban en las haciendas jesuitas poseían confesonarios. Por ejemplo, en la capilla de la hacienda y obraje en la valle de los Chillos, cerca del pueblo de Sangolquí (en los alrededores de la ciudad de Quito), en aquella del obraje de San Ildefonso, de propiedad del colegio de San Luis, en aquella de la hacienda de Alangasí y en la iglesia de la hacienda de Nagsiche, cerca del pueblo de Cuzubamba (en los alrededores de la ciudad de Latacunga), se encontraban confesonarios<sup>680</sup>. En las iglesias de las haciendas Santiago, Carpuela, Santa Marta de Chaluyaco, Caldera, Concepción, Chamanal y Tumbabiro que eran de propiedad de la Compañía y estaban en los alrededores de la ciudad de Ibarra, se encontraban confesonarios<sup>681</sup>.

También en las misiones amazónicas se usaban confesonarios. Por ejemplo, en la misión de san Francisco de Regis fueron secuestrados dos confesonarios; en el pueblo de Napo se encontraba un confesonario<sup>682</sup>. Según el padre jesuita Manuel Uriarte, en la iglesia del pueblo de San Joaquín, que reunía indios de diversas “naciones” amazónicas, como los omaguas, yurimaguas, migueanos, amaonos, mayorunas, masamaes, cocama y cocamilla, había “dos grandes confesonarios, uno enfrente del otro, de cedro, bien lucido”. Además, dos veces al año, aumentaba la cantidad de confesiones y por ende, gracias también a la llegada de otros misioneros, se ponían “dos confesonarios de quitar, con solas rejillas, que una era un Jesús bien cerrado y otra una María, que se encajaban en cada esquina de la barranda, con una silla

---

679 Francisco Piñas Rubio, *Inventario del Colegio Máximo de Quito de la Compañía de Jesús y sus haciendas durante su secuestro el 20 de agosto de 1767* (Quito: Compañía de Jesús, 2007. CDROM), 46. ARSI, fondo Quito – p. Francisco Piñas – Archivo Colonial de la Compañía de Jesús en Ecuador – Quito \ Archivo SJ 30 – digitalización 4661, 4790.

680 Piñas Rubio, *Inventario del Colegio Máximo de Quito...*, 164, 210. Francisco Piñas Rubio, *Inventario del Colegio Seminario de San Luis de Quito y sus haciendas durante su secuestro en 1767* (Quito: Compañía de Jesús, 2008c. CDROM), 32, 51. Sobre las haciendas jesuitas de Quito: Nicholas Cushner, *Hacienda y obraje: Los jesuitas y el inicio del capitalismo agrario en Quito Colonia, 1600-1767* (Quito: FONSA, 2010).

681 Piñas Rubio, *Inventario del Colegio Máximo de Quito...*, 181-246.

682 ARSI, fondo Quito – p. Francisco Piñas – Archivo Colonial de la Compañía de Jesús en Ecuador – Quito \ Archivo SJ 25 – digitalización 4626; BNE, Canterzani, Carta de Sebastiano Canterzani, MSS/17593, f. 300v.



dentro para el confesor”<sup>683</sup>.

En fin, estos documentos atestiguan que el confesonario se había difundido en las iglesias de los jesuitas, inclusive en aquellas de los lugares más alejados de los centros urbanos porque, como ya se ha dicho, era necesario para la protección y decencia de la administración de un sacramento que para ellos era tan importante como la confesión.

Las fuentes a disposición atestiguan que el confesonario fue adoptado también en las iglesias diocesanas. Según la relación de la visita realizada por el obispo Pérez Calama en el año 1790 para ese entonces existían confesonarios en varias iglesias de la diócesis. Por ejemplo, en el coro de la iglesia de la Nuestra Concepción de Guaranda estaban tres confesonarios; en la iglesia de San Pedro de Licto estaban cuatro confesonarios; el santuario de Sicalpa poseía cuatro confesonarios “matizados con colores” que habían sido de propiedad de los jesuitas<sup>684</sup>.

Ahora bien, la difusión del confesonario atestigua el cumplimiento de las antiguas normas mencionadas, y sobre todo aquella del sínodo, que lo imponía a todas las iglesias de la diócesis. En general, expresa la preocupación de la Iglesia, tanto diocesana, como también de los jesuitas, para la disciplina del sacramento de la confesión.

La imposición del confesonario se puede explicar también de otra manera: con el cambio en la devoción de los fieles y sobre todo de las mujeres. La exigencia de las autoridades de la Iglesia de proteger el sacramento puede significar que era necesario prevenir los abusos probablemente porque eran muchas las mujeres que acudían a recibir el sacramento.

Por otro lado, algunos estudios han destacado que, en la Alemania católica durante la época de la contrarreforma y en la ciudad de Nápoles en el siglo XVII, los fieles pedían a los confesores y párrocos la adopción del mueble porque allí se confesaban de manera más cómoda, ya que prometía mayor privacidad y mantenía alejadas otras personas, que podían escuchar la confesión de los pecados. En consecuencia, los confesonarios se difundieron no solamente porque habían sido impuestos por las autoridades; más bien, las autoridades

---

683 Manuel Uriarte, *Diario de un misionero de Maynas* (Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana / Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1986), 165-170. Sobre Manuel Uriarte véase: Villalba y Baptista, “Uriarte Ramírez, Manuel Joaquín”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. IV, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 3861-3862 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3861-3862.

684 Inventarios realizados en ocasión de la visita diocesana del obispo Josep López Calama. Archivo Arzobispal de Quito (AAQ), sección Gobierno eclesiástico, caja 16; AAQ, Gobierno eclesiástico, caja 16.

buscaban satisfacer las exigencias de los penitentes<sup>685</sup>.

Patrick O'Banion discrepa: destaca que en la España del siglo de oro el confesonario era impuesto por las autoridades, pero no aceptado ni usado desde abajo<sup>686</sup>. Ahora bien, dada la escasez de informaciones es difícil saber si en la diócesis de Quito (como también en otros espacios americanos) el confesonario era impuesto por las autoridades o más bien deseado por los fieles.

Es más: ni siquiera es posible saber si la norma sinodal de 1594 fue respetada en el periodo objeto de investigación doctoral, es decir hasta el año 1668, porque los datos sobre la difusión del confesonario nos proporcionan muchas informaciones, pero limitadamente a la segunda mitad del siglo XVIII. Solo sabemos que los jesuitas se comprometieron para la difusión del mueble, que fue adoptado inclusive en los lugares más aislados, como en las misiones amazónicas. El padre Uriarte proporciona informaciones sobre números, formas y usos de los confesonarios en estos lugares. La visita pastoral del obispo Calama atestigua que los muebles de los jesuitas algunas décadas después estaban todavía usándose, lo cual confirma nuevamente la posible influencia de los jesuitas en la difusión del mueble en las iglesias de la diócesis. Sin embargo, estos datos no nos informan sobre las prácticas de la confesión en las épocas anteriores, ya que ni siquiera nos permiten saber cuándo y por qué se adoptaron y usaban los confesonarios.

## **5. Abusos en el confesonario y el castigo de la Inquisición**

Una relación de causa, es decir un resumen de un proceso inquisitorial que condenó a un sacerdote por abusar de la administración del sacramento de la confesión y del confesonario para aprovechar sexualmente de algunas monjas, proporciona informaciones sobre el papel del mueble como herramienta de prevención de los abusos sexuales.

El reo Juan Gallegos de Aparicio en el año 1612, cuando fue procesado, tenía 30 años<sup>687</sup>. Preguntado por los inquisidores, declaró que no conocía su “genealogía”, porque había abandonado su familia cuando era muy pequeño. El reo sabía que nunca habían sido perseguidos por el Santo Oficio. Se trataba de datos muy importantes para la Inquisición, porque el tema de la limpieza de sangre estaba asociado con aquello de la diversidad

---

685 Véase: Myers, «*Poor, sinning folk*»..., 142; Romeo, “Controriforma e confessionali...”.

686 O'Banion, *The Sacrament of Penance*..., 51-53.

687 AHN, Inquisición, L.1030, f. 79v.

religiosa<sup>688</sup>. Finalmente, se declaró un buen cristiano: había recibido los sacramentos del bautismo y confirmación; practicaba la misa, confesión y comunión; conocía la doctrina cristiana. Había estudiado latín, artes, teología y leyes en diversas ciudades. Se graduó y ejerció como abogado; luego recibió el orden y obtuvo un beneficio en Loja, sin abandonar el oficio de abogado. Tenía además dos hijos, que tuvo con dos diversas indias<sup>689</sup>.

Fue denunciado por la sacristana María de San Rafael porque le había dicho “cosas misteriosas, de que tenía poder para llevar almas al cielo sacra los demonios del ynfierno [...] también le había dicho que sabía los pensamientos y lo ynterior de la dicha y que tenía poder de salvar almas y condenarlas...”. Con su denuncia, la monja San Rafael generó un largo proceso, celebrado entre los años 1612 y 1616, durante el cual atestiguaron muchas personas. También se hizo daño a sí misma, ya que ella también fue perseguida por haber creído lo que el dicho clérigo le había dicho. Esto le costó la condena a un periodo de seis años de reclusión en una celda de su convento<sup>690</sup>.

Probablemente María de San Rafael había denunciado a su confesor porque tenía envidia de las relaciones, espirituales y carnales, que Gallegos tenía con otras monjas<sup>691</sup>. Algunos testigos lo acusaron de haber cometido el delito de sollicitación. La sollicitación, como se describe más adelante, era el acto de llevar la o el penitente a cometer actos impuros. Una monja de Loja denunció que una vez se confesó con el reo, quien después de dar la absolución le dijo de darle un beso. Otra vez, Gallegos se encontraba en el confesonario y la mandó a llamar. Cuando la monja llegó, en lugar de administrar la confesión, empezaron a conversar y el padre le dijo que lo besase, que le dejase tocar los pechos y las “partes vergonzosas”. La mujer se resistió y el hombre intentó convencerla diciéndole que no era pecado. La mujer le creyó y se dejó besar y tocar los pechos y otras partes del cuerpo<sup>692</sup>.

Durante la primera audiencia, el reo admitió y describió, de manera detallada, lo que había hecho en aquella ocasión. Había manipulado la “Rejilla estrecha” del confesonario, que era el elemento que separaba visualmente confesor y penitente. Esta rejilla tenía “unos agujeros pequeños de madera” de los cuales pasaban solo dos dedos. Entonces Gallegos quitó un

---

688 Véase: Irene Silverblatt, *Modern inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world* (Durham / London: Duke University Press, 2004)

689 AHN, Inquisición, L.1030, f. 83v.

690 AHN, Inquisición, L.1030, f. 80-115v.

691 Sánchez, “Pecados secretos...”, 138.

692 AHN, Inquisición, L.1030, ff. 81v-82.

pedazo de la reja de madera, logró besar a la monja cuatro veces y la tocó dos veces sus pechos y una vez “sus partes vergonzosas”. La monja había colaborado: había acercado el rostro, los pechos y las partes vergonzosas<sup>693</sup>.

El reo admitió que también en otra ocasión aprovechó de la misma monja en el confesonario. Un día, la confesó y absolvió; luego, le preguntó cómo estaba y si estaba enojada, porque en los días anteriores tuvieron un “disgusto”. La monja le dijo que no, que ya no estaba enojada. El confesor entonces quiso celebrar la reconciliación. Para hacer “las amistades”, la invitó a poner la mano o el rostro en un agujero del confesonario para darle un beso. El reo no se acordaba si también había puesto la mano en el agujero para besarla. Solo recordaba que lo había hecho vencido de la tentación y por engaño del demonio. Aclaró además que la besó después de la administración de la confesión y que lo hizo sin “yntento malo”, sino solo para hacer “las amistades”<sup>694</sup>.

Ahora bien, el confesonario no había funcionado como herramienta de disciplina y prevención de los abusos sexuales. Es más: se había convertido en el lugar de los delitos. Intervino entonces el Tribunal de la Inquisición de Lima y castigó al confesor. El día 13 de abril de 1616, Gallegos fue condenado a que abjurase *de levi* y al destierro: debía quedarse afuera de la diócesis y ciudad de Quito durante diez años. No podía confesar ni conversar con ninguna monja; si no respetaba la sentencia, iba a ser desterrado a España perpetuamente<sup>695</sup>.

Aquellas personas que cometían delitos en contra de la fe católica en el territorio de la diócesis de Quito eran perseguidas por el Tribunal de la Inquisición de Lima. Este Tribunal, que estaba bajo la autoridad de la Secretaría de Aragón (que a su vez era parte del Consejo de la Suprema y General Inquisición), fue creado en el año de 1569 bajo el impulso del virrey Francisco de Toledo. La operación tenía el apoyo también del entonces obispo de Quito Pedro de la Peña<sup>696</sup>. El Tribunal perseguía los delitos de bigamia, blasfemia, proposiciones heréticas, superstición, falsa celebración y el matrimonio de los clérigos; y a los protestantes,

---

693 AHN, Inquisición, L.1030, f. 87.

694 AHN, Inquisición, L.1030, f. 87-87v.

695 AHN, Inquisición, L.1030, f. 109. La abjuración era el juramento del reo o del sospechos de herejía que realizaba para excluir la sospecha o la infamia del delito. Existían cuatro tipos de abjuración, y la Inquisición española se juraba solamente *de levi*, que era para los que solamente eran sospechados ligeramente de herejía. Véase: Pedro Murillo Velarde, *Cursus iuris canonici, hispani, et indici in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones...*, Tomo II (Matriti: Typographia Ulloae a Romane Ruiz, 1791), 308.

696 Véase: Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Tomos I-II (Santiago: Imprenta Gutenberg, 1887), 22-25.

visionarios, solicitantes y judaizantes<sup>697</sup> .

En aquella ocasión el Tribunal había perseguido y condenado al sacerdote Gallegos por haber cometido el delito de sollicitación. La *sollicitatio ad turpia in confessione* era un delito cometido por un confesor que solicitaba a un penitente a cometer un pecado contra la castidad. Tres condiciones determinaban el delito de sollicitación: el penitente debía ser invitado a cometer un pecado grave en contra de la virtud de la castidad; el confesor debía provocar expresamente al penitente con palabras, escritos y acciones; la sollicitación debía tener alguna conexión con el sacramento de la penitencia. Se trataba de un delito perseguido por la Inquisición porque el confesor solicitante era sospechoso de herejía: por el uso sacrílego se suponía que despreciaba el sacramento. Además, si el confesor llegaba a convencer al penitente que la sollicitación no era un delito y ni siquiera un pecado la sospecha se convertía en herejía manifiesta<sup>698</sup>.

En el periodo 1570-1818 el Tribunal de Lima penitenció 1 477 personas, pero de estas solo el 6.83% del total, es decir 101 personas, eran solicitantes. Además, cabe destacar que la persecución de los solicitantes fue muy intensa sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI: más de la mitad de reos fue perseguida en el periodo 1570-1635<sup>699</sup>. En el siglo XVII las causas de sollicitación disminuyeron sensiblemente. Este cambio se explica al impacto estadístico de un grupo de dieciocho solicitantes perseguido y condenado por haber cometido el delito en el obispado de Tucumán a finales del siglo XVI<sup>700</sup>. Sin embargo el alto número no se explica solamente con este acontecimiento regional; lo mismo pasó en la jurisdicción inquisitorial de Cuenca, en España: después de la época tridentina y, enseguida, en los primeros años del siglo XVIII hubo fuertes persecuciones en contra de los confesores solicitantes porque se trataba de momentos de crisis del orden social en los cuales era necesario proteger la buena fama de los sacerdotes<sup>701</sup>.

Según los documentos encontrados, en la diócesis de Quito durante la época colonial fueron condenados ocho confesores solicitantes. Conocemos estos casos a partir de dos tipos de

---

697 Fernando Ayllón, *El Tribunal de la Inquisición. De la leyenda a la historia* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000), 459-510. Sobre la historiografía sobre la Inquisición de Lima véase: Ana E. Schaposchnik, *The Lima Inquisition: the plight of crypto-Jews in seventeenth-century Peru* (University of Wisconsin Press, 2015), 7-19.

698 Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima. 1...*, 386.

699 Millar, *La Inquisición de Lima. 3...*, 469.

700 Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima. 1...*, 397-403.

701 Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión...*, 375.

fuentes, ya que los originales de los procesos se han perdido. Se trata de los casos mencionados por Toribio Medina en su *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*. Además, tenemos noticia de otros reos a partir de las relaciones de causa conservadas en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Se trata de resúmenes que los tribunales locales, como el de Lima, debían enviar a la Suprema en la península. Algunos autores han destacado que contienen un doble filtro: porque son los resúmenes de las transcripciones de los procesos. A pesar de estas limitaciones, las relaciones de causa, a la par de los documentos inquisitoriales originales a disposición para otras áreas del orbe católico, proporcionan muchas informaciones para explorar la vida cotidiana, las creencias, prácticas sociales y los castigos impartidos a los reos<sup>702</sup>.

En 1576 el Tribunal condenó a Antonio Hernández por haber solicitado a algunas mujeres, españolas e indias<sup>703</sup>. Antes de 1585 (ya que Medina menciona el caso en la parte dedicada a esta época), el canónigo Antonio Ordóñez de Villaquirán fue condenado a la pena capital por haber cometido diversos delitos, entre los cuales la solicitud<sup>704</sup>. En 1616 fue condenado el ya mencionado sacerdote Gallegos<sup>705</sup>. En 1622 el Tribunal condenó al agustino Cristóbal de la Torre había solicitado a muchas mujeres de diversas orígenes étnicas y sociales<sup>706</sup>. En 1688 la Inquisición condenó al presbítero y ex jesuita Francisco Rodríguez, quien aprovechaba del pretexto de la confesión para abusar de algunas mujeres que estaban bajo su dirección espiritual<sup>707</sup>. Fray Francisco Rojas, franciscano guardián del convento de Guayaquil, fue sentenciado en 1706<sup>708</sup>. A mediados del siglo XVIII, se condenó al presbítero Vicente Gómez de Castilla, quien había abusado de mujeres españolas, mestizas e indias<sup>709</sup>. Finalmente en el año 1796 el Tribunal condenó al prior de la orden agustina de Guayaquil, Antonio Rodríguez Plaza, por haber cometido el delito de solicitud con mujeres, hombres y niños<sup>710</sup>.

---

702 Sobre las relaciones de causa: Gustav Henningsen, “El «Banco de datos» del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 174 (1977): 547-570. René Millar, *Inquisición y Sociedad en el virreinato peruano* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile / Pontificia Universidad Católica de Perú / Instituto Riva-Agüero, 1998), 89-97, 305-306. Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión...*, 19.

703 Medina, *Historia del Tribunal...* Tomo I, 41.

704 Medina, *Historia del Tribunal...* Tomo I, 191-192.

705 AHN, Inquisición, L. 1030, f. 109.

706 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, ff. 1-4.

707 AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, ff. 7-10v.

708 Medina, *Historia del Tribunal...* Tomo II, 232-233.

709 Jenny Londoño, *Entre la sumisión y la resistencia: las mujeres en la Audiencia de Quito*, (Quito: Abya – Yala, 1997), 192-194.

710 AHN, Inquisición, 3730, exp. 85, ff. 1-9v.

Además, cabe destacar los casos de algunos confesores naturales de la diócesis de Quito que fueron condenados por solicitación y que cometieron el delito en otras diócesis. Como por ejemplo Ygancio de Quejada, sentenciado en el año 1690 por haber cometido el delito en la ciudad de Lima<sup>711</sup>; y Miguel de la Casa, condenado en el año 1786 por haber cometido el delito en la iglesia de la hacienda San Joseph, en los alrededores de Lima<sup>712</sup>.

Según Castañeda y Hernández, la Inquisición de Lima era severa en castigar a los solicitantes. Como se ha visto en los casos mencionados, los reos eran normalmente condenados a la pronuncia de la abjura *de levi*, a la prohibición perpetua de confesión de las mujeres y temporal de los hombres. Las penas cambiaban en base a la condición del reo: por ejemplo, los regulares eran condenados a la suspensión de la voz activa y pasiva y a ocupar los últimos puestos en la comunidad; los seculares no podían administrar el sacramento de la confesión. Estas penas tenían un fuerte impacto en la vida de los condenados. Por ejemplo, para los religiosos ocupar el último puesto en la religión significaba ser marginados en la comunidad; mientras para los seculares la prohibición de confesar significaba privarlos de una fuente de ganancia muy importante<sup>713</sup>.

Cabe destacar la especificidad del delito de solicitación: la Iglesia castigaba a los mismos sacerdotes. Muchos historiadores han destacado el carácter violento y represivo este Tribunal<sup>714</sup>. Otros, aunque limitadamente al caso italiano, han debatido acerca de la relación entre el sacramento de la confesión y la Inquisición como herramientas de opresión ejercida sobre los fieles<sup>715</sup>. En cambio, con el delito de solicitación la Inquisición perseguía exclusivamente a los sacerdotes, los penitentes que participaban en el acto no eran imputables; solamente eran culpables por haber cometido un grave pecado. La función del delito no era castigar el acoso y el abuso de poder de los confesores y defender a las víctimas, sino proteger la dignidad, el honor y la fama del sacramento de la confesión, del sacerdocio y de la Iglesia católica. Por eso los procesos se desarrollaban de manera discreta; no se realizaba el auto de fe pública, sino que la sentencia era pronunciada en la sala de audiencia sin la presencia de laicos, sino solamente con pocos eclesiásticos<sup>716</sup>. En fin, el delito de solicitación

---

711 AHN, Inquisición, 5345, exp. 2, n°212, ff. 11-14v.

712 AHN, Inquisición, 3730, exp. 102, ff. 1-7.

713 Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*. 2..., 362.

714 Véase: Boleslao Lewin, *La Inquisición en Hispanoamérica. Judíos, protestantes y patriotas*, (Buenos Aires: Paidós, 1967); Silverblatt, *Modern inquisitions...*

715 Véase: Prosperi, *Tribunali della coscienza...*; Romeo, *Ricerche...*

716 Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima*. 1..., 396.

expresa la exigencia de la Iglesia de controlar, disciplinar, castigar y educar a los confesores<sup>717</sup>.

## **6. ¿Un pecado o un delito? La ignorancia de los confesores**

Según González y Sarrión, normalmente los perseguidos por el delito de solicitación procedían del bajo clero, poseían una escasa formación y ninguno de ellos ocupaba puestos importantes en la jerarquía de la Iglesia. Se trataba a menudo de personas con una frágil vocación sacerdotal y que no podían respetar el celibato<sup>718</sup>.

En realidad, como se ha visto, los pocos casos de solicitantes que conocemos para la diócesis de Quito durante la época colonial desmienten estas conclusiones: por ejemplo, entre los reos tenemos a un canónigo, a un prior y doctor agustino y a un guardián franciscano, es decir personas que tenían una formación y/o un cargo importantes.

También hubo clérigos solicitantes que eran brutos y de baja extracción social, como Cristóbal de la Torre, quien era tan ignorante que ni siquiera sabía que la solicitación era un delito. Era oriundo de Ibarra, al norte de Quito, y fue procesado en el año de 1664, a la edad de veinticinco años, por el delito de solicitación. Durante la primera audiencia, se declaró cristiano, bautizado y confirmado, mestizo, pero desconocía si sus padres estuvieron casados o no. Tres testigos declararon en contra de él<sup>719</sup>.

Durante la primera audiencia, admitió que había solicitado a muchas mujeres, de diversa condición social y étnica. Una vez, dijo a una mujer española, que estaba confesando sus pecados, que se había enamorado de ella. Otra vez, durante la administración del sacramento intentó conquistar a una “doncela” (es decir, una criada), que era hija de mestizos y que tenía dieciséis años. Durante la administración de la confesión, estaba “inquieto y con pensamiento de gozarla”. Después de la absolución le tomó las manos y los pechos. Otra vez durante la administración de la confesión, intentó solicitar a una joven española, pero sin éxito porque la mujer se resistió. En otra ocasión, a la mujer de un herrero que deseaba confesarse pidió que primero lo dejará tocar las piernas y la barriga. La mujer lo permitió; luego el reo no la

---

717 Véase: Marcela Aspell, *El Tribunal de la Inquisición en América. Los Comisarios del Santo Oficio en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII* (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2007), 107-155.

718 González Marmolejo, *Sexo y confesión...*; Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión...*

719 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, ff. 1-4.



confesó y por eso la mujer se fue enojada<sup>720</sup>.

Durante las cuasmas aumentaban las confesiones y por ende también las solicitudes. El reo admitió que durante la cuasma del año de 1660 acosó y manoseó a una joven mestiza. En la cuasma del año de 1664, acosó a otra mestiza que había acudido a él para confesar los pecados<sup>721</sup>.

Fue preguntado para averiguar si sabía que había cometido el delito de solicitud. El reo contestó que sabía que se trataba de un grave pecado; pero, por ignorante, nunca supo que había cometido un delito sospechoso en contra de la religión católica. Durante la “segunda y tercera monición”, es decir una de las fases del juicio, después de confesar las solicitudes repitió que no era ni había sido hereje, sino “mal cristiano ygnorante”<sup>722</sup>.

Ahora bien, ¿fray Cristóbal ignoraba de verdad que se trataba de un delito perseguido por la Inquisición o más bien disimulaba para justificar su conducta? Algunos reos se justificaban diciendo que no sabían que la solicitud era un delito perseguido por la Inquisición<sup>723</sup>. Por ejemplo, el reo Gallegos antes mencionado durante la Primera Audiencia había admitió sus faltas, pero también declaró que lo hizo sin “yntento malo” y que no sabía que era un delito perseguido por la Inquisición<sup>724</sup>.

Fray Cristóbal no era tan ignorante, como él mismo afirmaba. Una mujer lo acusó de haber manipulado el saber teológico para abusar de ella. Se trataba de una “doncela” de la edad de treinta años que se confesó con el reo en la portería del monasterio de la Concepción de Cuenca. El reo durante la administración de la confesión le dijo que para absolverla y para saber si era “doncela” tenía que manosear su cuerpo. La penitente se resistía; entonces, fray Cristóbal le dijo que por resistir su alma estaba condenada. Fray Cristóbal usó otros trucos y palabras para manipular a la penitente, le dijo que todo confesor tenía la facultad para “casos semejantes” y que los penitentes debían obedecer ciegamente a todo tipo de orden. La mujer se resistía; probablemente sabía que el confesor estaba abusando del poder y lo amonestó, le recordó que era representante de Dios y que tenía que absolverla. Fray Cristóbal escuchó los

---

720 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, ff. 2-2v.

721 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, ff. 2v-3.

722 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, f. 3.

723 Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima. I...*, 401.

724 AHN, Inquisición, L.1030, f. 87v.

pecados de la mujer y la absolvió<sup>725</sup>.

Otra mujer lo denunció por haber usado su poder y autoridad para silenciarla. Se trataba de una criada mestiza del convento de la Concepción de Cuenca, soltera de veinte dos años de edad. Cuando empezó a confesar sus pecados, el confesor se excitó e intentó manosearla. La mujer le dijo que estaba con su regla y lo puso en su lugar: le recordó que estaba administrando el sacramento de la penitencia. El confesor no paró: le cogió la mano y le dijo que la quería y amaba. La mujer lo rechazaba y como pudo se alejó de él; el confesor finalmente le ordenó que no revelara a nadie lo que había acontecido<sup>726</sup>.

¿Por qué usó su poder para silenciarla? ¿Sabía que estaba cometiendo el delito de solicitación? Para contestar a esta pregunta, es necesario fijarse en la segunda parte de la respuesta que dio cuando fue preguntado si sabía o no que lo que había cometido era un grave delito. Después de decir que no sabía que se trataba de un delito en contra de la religión católica, dijo que los confesores agustinos de su convento, a los cuales había confesado sus faltas, nunca le dijeron que su grave pecado era en realidad un delito<sup>727</sup>.

Ahora bien, ¿es posible que los frailes confesores tampoco supieran que se trataba de un delito que pertenecía a la jurisdicción de la confesión? Si lo sabían, ¿por qué no lo avisaron? ¿o más bien el reo estaba mintiendo simplemente para justificarse y echar la culpa a otros?

No es posible contestar a todas estas preguntas, porque no tenemos los datos necesarios; pero sí tenemos las informaciones suficientes para afirmar que fray Cristóbal era de verdad ignorante. Durante la Primera Audiencia, después de declararse cristiano, de definir su origen familiar y étnica y la edad, dijo que había estudiado, pero no tenía una formación completa: estudió gramática, pero sin acabar los estudios: “llego a los generos y preteritos, pero no al sintaxis, ni supo construir”. Además, no tenía formación en el ámbito del “estudio moral”, sino solamente en “flos sanctorum”, es decir había leído textos hagiográficos<sup>728</sup>.

De esta manera implícitamente justificaba su ignorancia. Es necesario acudir a un documento del siglo posterior para darse cuenta que, probablemente, fray Gallegos no estaba mintiendo. No solamente en el siglo XVII, sino inclusive en el siglo XVIII se aprendía que la solicitación

---

725 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, f. 1.

726 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, ff. 1-1v.

727 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, f. 3.

728 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, f. 2.

era un delito con el estudio de la moral. Como se ha dicho antes, entre los años 1778 y 1796 el Tribunal de la Inquisición de Lima procesó al fray doctor Antonio Rodríguez Plaza, el prior del convento de San Agustín de Guayaquil, por haber cometido el delito de sollicitación con mujeres, hombres, jóvenes y niños también<sup>729</sup>. En el año 1795, el presbítero Manuel Sánchez, natural y residente en la ciudad de Guayaquil, declaró en contra del reo. Denunciaba que cuando tenía catorce años se confesó con fray Antonio y, aunque no recordaba si antes, durante o después de la administración del sacramento, el confesor le puso la mano “al Ano, acompañando a la acción, una palabra obscena”. Sánchez no denunció al confesor en ese entonces, porque no sabía que se trataba de un delito. Luego, alrededor del año 1790 (cuando tenía treinta y cuatro años), mientras estaba estudiando “materias morales” para recibir la formación necesaria para acceder al sacramento del orden, descubrió que aquel abuso era un delito de competencia de la Inquisición. Por ende, después de haber descubierto que tenía la obligación de denunciar el delito, acudió al comisario de la Inquisición, don Ignacio Pareja, para denunciar el hecho<sup>730</sup>.

Si en la segunda mitad del siglo XVIII Sánchez había descubierto que la sollicitación era un delito del estudio de las “materias morales”, es probablemente verdad que fray Cristóbal, por no haber realizado el “estudio moral”, no podía saber que lo que había hecho era un delito en contra de la fe. Lo cual es comprensible si consideramos que el delito de sollicitación era una novedad de la primera edad moderna.

Hasta la segunda mitad del siglo XVI la sollicitación era solamente un pecado grave. Durante la edad media la sollicitación era solamente un pecado perseguido por los tribunales eclesiásticos ordinarios. En el siglo XVI, debido al ataque protestante en contra del sacramento de la penitencia, del orden y del celibato eclesiástico, la Iglesia transformó el pecado en delito perseguido por el Tribunal de la Inquisición. Fue primero en España que la sollicitación se convirtió en delito. Enseguida, en 1622 Papa Gregorio XV con la constitución *universis dominicis gregis* extendió el delito de sollicitación a todo el orbe católico. A lo largo del siglo XVII se desarrolló una jurisprudencia sobre el delito de la sollicitación. Finalmente en el año de 1741 el papa Benedicto XIV publicó la ya mencionada constitución *sacramentum peonitentiae*, que resumía las normas sobre la confesión y la sollicitación producidas en las

---

729 AHN, Inquisición, 3730, exp. 85, ff. 1-9v.

730 AHN, Inquisición, 3730, exp. 85, ff. 4v-5.

décadas anteriores; e introducía algunas novedades<sup>731</sup>.

Por lo tanto, es posible que no todos se enteraban de estos cambios durante la primera edad moderna hasta que lo descubrían cuando estudiaban la teología moral en la fase de la formación sacerdotal.

Cabe destacar que el Concilio de Trento había elaborado diversas estrategias para mejorar la educación de los sacerdotes, que era fundamental porque se creía que para evangelizar a la sociedad era necesario contar con buenos pastores. Por eso el tridentino había impuesto a los obispos la obligación de fundar seminarios para la formación del clero. El capítulo XVIII de la sesión XXIII del Concilio de Trento ordenaba que en cada diócesis debía instituirse un seminario. En el capítulo además se describían de manera detalladas las características que debían tener estas instituciones, como las funciones, la identidad de los candidatos, las materias que se debían dictar y las modalidades de gestión económica de los seminarios<sup>732</sup>.

El Concilio de Trento estableció además un sistema para mejorar la calidad de los confesores. Se trata de la ya mencionada facultad de los obispos para seleccionar, mediante exámenes, a los confesores que operaban en la respectiva diócesis, del clero secular o regular de manera indiferenciada<sup>733</sup>. Estos exámenes no eran solamente una herramienta de afirmación del poder del ordinario encima de la Iglesia local. Eran también expresión de la exigencia de seleccionar y sobre todo formar buenos confesores. De hecho, como se ha visto en el capítulo primero durante los exámenes realizados en 1574 después de averiguar la preparación de los candidatos, los examinadores imponían a los candidatos la lectura de algunos autores morales, como la “Summa Summarum” de Mazzolini y los manuales de Pedraza y del Azpilcueta, para mejorar su formación.

Ahora bien, Pedro de la Peña, quien, como se ha dicho, fue el primer obispo de Quito a implementar en la diócesis el tridentino, había aplicado esta prerrogativa tridentina, pero tuvo que enfrentar las resistencias del clero regular. En 1576, los regulares de la ciudad de Quito se confederaron para defender su autonomía: no querían ser examinados y/o autorizados por el

---

731 Véase: Alejandro, *El Veneno de Dios...*, 235-243; Wietse De Boer, “Sollecitazione in confessionale”. En *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Vol. 3: [P-Z], ed. por Adriano Prosperi, Vincenzo Lavenia y John Tedeschi, 1451-1455 (Pisa: Edizioni della Normale, 2010), 1451-1454.; Castañeda Delgado y Hernández Aparicio, *La Inquisición de Lima 1...*, 386-391; Millar, *La Inquisición de Lima 3...*

732 CT, s. XXIII, Decretum de reformatione, caput XVIII; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 383-392.

733 CT, s. XXIII, Decretum de reformatione, caput XV; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 379.

ordinario. Finalmente, el Consejo de Indias acogió y apoyó la prerrogativa del ordinario<sup>734</sup>. Este conflicto era una manifestación del “concierto imposible”, es decir la resistencia del clero regular a las pretensas del obispo (legitimadas por el tridentino) de sujetarlos a su autoridad<sup>735</sup>.

En el siglo posterior el sistema tridentino de selección de los confesores funcionaba, aunque mal. Según la relación de causa, fray Cristóbal, mediante un trámite realizado por la orden agustina, había obtenido del obispo de Quito la licencia para confesar. El Provincial de la Orden le ordenó que se presentase ante el obispo de Quito para obtenerla. Fray Cristóbal no lo hizo personalmente, sino que realizó el trámite por una interpuesta persona. Un fray, Alonso de Mendoza, el obispo de Quito había dado la autoridad necesaria para otorgar la licencia de confesión. Posteriormente, cuando vino el visitador del obispo y vio la patente del provincial de la Orden dio licencia para confesar. Fray Cristóbal criticó directamente este procedimiento cuando declaró a la Inquisición que por ser tan ignorante no hubieran debido darle la licencia para confesar<sup>736</sup>. De esta manera, sin tener preparación en el ámbito de la teología moral, sino solamente por haber leído vidas de santos y poco más, fue autorizado a confesar. El mal funcionamiento en la selección, que no había considerado la escasa formación del candidato, había permitido que un sacerdote imprudente e ignorante pudiera aprovechar de la administración de la confesión para solicitar a las penitentes y desahogar sus deseos sexuales.

¿Cómo se explica este fracaso del sistema tridentino de selección diocesana de los confesores? Primero cabe recordar que en el Nuevo Mundo durante la época colonial existió un problema crónico de escasez de sacerdotes. Por lo tanto, se supone que las autoridades no eran tan estrictas ni exigentes en la selección del clero, porque no se lo podían permitir. Probablemente la tolerancia de las autoridades se reflejaba en la elasticidad del funcionamiento de las estructuras que servían para seleccionar y formar a los confesores.

Además es necesario tener en consideración otro factor, es decir la distancia, que aflojaba la capacidad del obispo de controlar la formación y capacidad de los confesores. La prerrogativa

---

734 “Apéndice # 18 Informe que Alonso de Herrera presentó al Rey porque algunos religiosos no querían someterse al examen previo para recibir del Obispo la licencia para confesar en la Diócesis de Quito”. En *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*, ed. por Augusto Albuja Mateus (Quito: Ediciones Abya – Yala, 1998), 359-360.

735 Véase, aunque limitadamente al caso de México: Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigación sobre la Universidad y la Educación, 2010).

736 AHN, Inquisición, 5345, exp. 1, f. 2.

tridentina que permitía al obispo seleccionar y formar directamente a los confesores era aplicada, pero en lo concreto no garantizaba la calidad de los autorizados. Probablemente esto se explica con la dificultad de poner en acción un control burocrático en un territorio muy grande.

Las distancias aflojaban también la eficacia del Tribunal de la Inquisición. Según Escandell Bonet, la “presión inquisitorial peruana” era menos intensa de aquella ejercida en la Península, por la ineficacia de los medios burocráticos en relación a la vastedad y complejidad de aquellos territorios; y por una política del Consejo de la Suprema, que habría aconsejado una actitud templada<sup>737</sup>. Otras características de la actividad de los Tribunales de la Inquisición en América eran el ritmo procesal reducido; un régimen laxo en la observancia de las normas; la discreción, autonomía e independencia de los jueces<sup>738</sup>.

Las distancias aflojaban la presión inquisitorial también en el territorio de la diócesis de Quito. En el siglo XIX el historiador Cevallos destacó que el Tribunal de la Inquisición fue muy poco activo en el territorio del actual Ecuador: “apenas se hace mención de algún proceso levantado contra hechiceros i adivinos [...] la sombra de Torquemada no alcanzó a nublar el cielo de la presidencia”<sup>739</sup>. Bernardo Recio, en la mitad del siglo XVIII, notaba que la actividad de la Inquisición en la Real Audiencia de Quito fue amortiguada por las distancias: “con no haber tribunal de la Santa Inquisición desde Cartagena a Lima, es decir al cabo de mil leguas, pocas veces sucede, que tengan que hacer en esta parte los Señores Inquisidores”<sup>740</sup>. El historiador Moreno desarrolla este punto: el aislamiento de Quito en relación a Lima y Bogotá “determinó características propias en los procesos históricos quiteños, entre ellos los inquisitoriales que se enmarcan en la particularidad de ser menos numerosos, como lo fueron en el resto de las colonias españolas del Nuevo Mundo, en

---

737 Bartolomé Escandell Bonet, “El tribunal peruano en la época de Felipe II”. En *Historia de la Inquisición en España y América. Volume 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478 – 1834)*, ed. por Ángel Alcalá, 919-937. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984), 925-927.

738 Bartolomé Escandell Bonet, “La peculiar estructura administrativa y funcional de la Inquisición española en Indias”. En *Historia de la Inquisición en España y América. Volume 2: Las estructuras del Santo Oficio*, ed. por Bruno Aguilera-Barchet, 633-665 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993).

739 Pedro Fermín Cevallos, *Resumen de la historia del Ecuador desde su origen hasta 1845* (Lima: Imprenta del Estado, 1870), 33-34.

740 Recio, *Compendiosa relación...*, 238.

comparación con los que se despacharon en la Península”<sup>741</sup>.

Ahora bien, según Escandell Bonet la presión inquisitorial en Lima fue menos intensa que en la península a excepción de los delitos de bigamia, solicitación y superstición, por, respectivamente, la libertad otorgada por la distancia, la disponibilidad de los indígenas y el influjo de las prácticas ancestrales<sup>742</sup>.

No existen estudios para evaluar el papel jugado por la distancia en la actividad del Tribunal de la Inquisición en la diócesis de Quito; en general, la historia de la Inquisición en el Ecuador ha sido casi totalmente ignorada por los historiadores<sup>743</sup>.

Los documentos para estudiarla y analizar el papel de la distancia no faltan: una de las relaciones de causa analizadas demuestra que las distancias podían aflojar la actividad de la Inquisición. Es necesario considerar la naturaleza de estas fuentes: no eran solo resúmenes con un doble filtro que obstaculiza el análisis histórico. Eran herramientas de control por parte de la Península sobre la actividad de la Inquisición de Lima<sup>744</sup>. Al final de la relación de causa en contra de fray Gallegos, quien la redactó, anticipando las críticas desde la península, justificó el procedimiento aduciendo, entre otras causas, el papel jugado por la distancia: “estas dos causas [una en contra de Gallegos y la otra de María de San Rafael] se han detenido tanto”, entre otros motivos, “por la distancia de los lugares”<sup>745</sup>.

## 7. Conclusiones

El objetivo de este capítulo era analizar la difusión del confesonario y la persecución del delito de solicitación para entender si eran herramienta de disciplinamiento que atestiguan la preocupación de las autoridades para proteger la dignidad del sacramento o del sacerdotes; o si más bien, demuestran que desde la segunda mitad del siglo XVI la confesión se convirtió en una práctica sobre todo femenina.

---

741 Jorge Moreno, “Un criollo quiteño ante la Inquisición de Lima: don Miguel de Jijón y León (1789-1791)”. En *Intolerancia e inquisición Volume: 3*, ed. por José Antonio Escudero, 135-148 (Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006), 138.

742 Escandell Bonet “El tribunal peruano...”, 926.

743 Moreno, “Un criollo quiteño...”, 135 . Sobre la historia de la actividad del Tribunal de la Inquisición en la diócesis de Quito solo existen dos estudios: Jenny Londoño, “Adivinas procesada por la inquisición en la Real audiencia de Quito”, *Palabra de Mujer* 2 (diciembre 2002): 39-41; Moreno, “Un criollo quiteño...”.

744 Véase: Henningsen, “El «Banco de datos»...”; René Millar, “Aspectos del procedimiento inquisitorial desde la perspectiva del Tribunal de Lima. Siglos XVII y XVIII”. En *Homenaje al Profesor Alfonso García-Gallo*, Tomo IV, 363-378 (Madrid: Editorial Complutense, 1996), 372-374; Millar, *Inquisición y Sociedad...*, 88-97.

745 AHN, Inquisición, L.1030, f. 115v.

En el año de 1594 el obispo de Quito impuso la adopción del confesonario a todas las iglesias de Quito. Una norma contenida en otro documento atestigua que los jesuitas promocionaban la difusión del confesonario y estaban preocupados de la disciplina de la confesión femenina. Sabemos que a fines de la época colonial el confesonario estaba presente en muchas iglesias de la diócesis de Quito, inclusive en aquellas más periféricas. Sin embargo, no tenemos muchas informaciones sobre la difusión y el uso del mueble en la época objeto de investigación. Un documento de la Inquisición atestigua que un confesor abusó del mueble para solicitar a una monja. Esto es, el mueble que había sido pensado para disciplinar la administración del sacramento se había convertido en el espacio del abuso. Donde el confesonario no previno el delito, intervino la Inquisición para castigar al confesor. Ocho confesores de Quito durante toda la época colonial, dos de los cuales en el periodo objeto de investigación, solicitaron a las y a los penitentes. El Tribunal condenaba a los reos al destierro y a la suspensión de la facultad para confesar.

El análisis confirma que el confesonario servía para prevenir mientras el delito de solicitud para castigar los abusos que se podía dar durante la administración de la confesión a mujeres.

Como se ha visto, las distancias, y otros factores, limitaron el poder de disciplina del Tribunal de la Inquisición. Para profundizar en la investigación, sería necesario buscar informaciones sobre las prácticas de la confesión en las relaciones de causa relacionadas con otros delitos. En general, hacen falta investigaciones sobre la actividad de la Inquisición en Quito para poder llegar a conclusiones más profundas.

A pesar de esta limitación, el análisis ha producido una serie de resultados. Las fuentes describen las interacciones entre sujetos: sacerdotes con hijos y que ejercen como abogados; otros que no sabían (o simulaban no saber) si eran hijos legítimos y ni siquiera conocían su origen racial; sirvientas españolas e indias, que compartían el hecho de ser acosadas sexualmente; inclusive mestizas “en hábito de india”; y estos son solamente ejemplos del variado escenario social colonial atestiguado por las fuentes.

La principal pregunta a la cual se aspiraba contestar con este capítulo era alrededor de la práctica de la confesión femenina; esto es, ¿era necesario proteger la confesión femenina porque era una práctica peligrosa o más bien porque eran muchas las mujeres, más que los hombres, que acudían al sacramento y por ende aumentaba el riesgo? ¿La difusión del



confesonario y la persecución del delito de solicitudión atestiguan la preocupación de las autoridades para la protección de la confesión? ¿O más bien se difundieron, sobre todo el confesonario, para hacer sentir más cómodos a los penitentes y sobre todo a las mujeres? ¿El confesonario se difundió por la presión de las autoridades o por satisfacer la exigencia de privacidad de los fieles?

El Concilio de Trento había ideado el sistema de control episcopal sobre la selección de confesores y buscaba mejorar la formación de estos. Luego, durante la contrarreforma, se difundió el uso del confesonario, que buscaba disciplinar la administración del sacramento; y la solicitudión se volvió de pecado en delito. La difusión de estos dispositivos en la diócesis de Quito demuestra la preocupación de las autoridades de la época de la contrarreforma para la defensa del sacramento de la confesión, y sobre todo de aquella femenina. El obispo, los superiores jesuitas, el Tribunal de la Inquisición, los oficiales locales, limeños y peninsulares estaban preocupados de defender el sacramento y pensaban que para hacerlo era necesario disciplinar a los confesores.

¿Cómo se explica la preocupación de las autoridades? Buscaban defender la confesión porque era vista como una herramienta estratégica para profundizar la evangelización de la sociedad colonial; para alcanzar este objetivo, se buscaba disciplinar a los confesores.

El capítulo lleva también a otros resultados o más bien otras preguntas. El factor distancia frenó la eficacia de la persecución del delito de solicitudión y de la actividad del tribunal de la Inquisición; en cambio, el confesonario llegó en lugares muy aislados y de difícil acceso, como en la región de Maynas. ¿Cómo se explica el diverso éxito de los dos dispositivos? ¿Si apuntaban al mismo objetivo, que era el disciplinamiento de los confesores, por qué la persecución del delito de solicitudión fue limitada mientras los confesonarios fueron adoptados en todo lado? ¿El confesonario se difundió por la imposición de las autoridades, que anhelaban a disciplinar la práctica de la confesión, o porque los misioneros lo creían útil para hacer sentir mas cómodos a los penitentes? ¿O eran estos, y sobre todo las mujeres, a exigir su uso?

No tenemos los elementos para contestar a estas preguntas, porque además implicaría investigar más de las prácticas de la confesión hasta todo el siglo XVIII, que es cuando, como se ha visto, se registra la difusión del confesonario en Maynas. Se trata de preguntas muy

importantes porque invitan a reflexionar acerca del problema central de esta tesis, esto es, tratar de entender si la confesión fue una herramienta de poder y disciplinamiento impuesta por la Iglesia; o si más bien hubo apropiaciones y deseos desde abajo de aquellas herramientas o y en general la necesidad de practicar la confesión. Es entonces ahora oportuno prestar atención a aquella periferia en la cual llegó el confesonario, la región de Maynas, para conocer más de significados, funciones y prácticas de la confesión.

## Capítulo 5

### La confesión en la periferia de la diócesis. Francisco de Figueroa en Maynas (1638-1661)

#### 1. Introducción

Durante los siglos XVI y XVII conquistadores y misioneros penetraron en la región oriental de la diócesis de Quito. En los primeros años del siglo XVII, el padre Ferrer, como se ha visto en el segundo capítulo, había realizado actividades misioneras itinerantes entre los indios ambocaguas, chapica y cofanes. Inclusive Mariana de Jesús, como se ha mencionado, deseaba realizar misiones y entregar su vida para la conversión de los indios de Maynas. Enseguida, alrededor del año 1640, los jesuitas se estabilizaron en la región y permanecieron allí hasta 1773. Como se ha dicho, alrededor de este año los jesuitas usaban confesonarios para administrar el sacramento en época de cuaresma. Cabe preguntarse acerca del sacramento de la confesión en Maynas: ¿era una herramienta de colonización? ¿cómo la recibieron los nativos?

Para contestar a estas preguntas, se usan las informaciones propuestas por el padre jesuita Figueroa en su “Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas”<sup>746</sup>. Francisco de Figueroa nació en Popayán en el año de 1612. Estudió en el seminario San Luis de Quito y entró en la Compañía. Cuando acabó los estudios fue ordenado sacerdote y fue destinado al colegio de Cuenca, donde se ejercitaba como predicador en lengua quichua. Entre los años de 1642 y 1666 fue misionero en la región de Maynas. En el año de 1666 fue asesinado, cerca del río Guallaga, por los indios cocamas<sup>747</sup>.

En el año de 1661 terminó de escribir la “Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas”. Escribió este texto por orden del Provincial jesuita de Quito, el padre Hernando Cabero, quien lo había pedido para la escritura de una historia de la Compañía en la región del Nuevo Reyno y Quito<sup>748</sup>. La obra está compuesta por veinticuatro capítulos; los primeros capítulos tratan de la fundación, revuelta y pacificación de la ciudad de San Francisco de Borja; desde el capítulo IV al XI describe la reducción de algunos pueblos. Desde el capítulo XII al XXIV se describen los problemas de las actividades misioneras y las

---

<sup>746</sup> Figueroa, *Relación...*

<sup>747</sup> Sobre Francisco de Figueroa: Mercado, *Historia...* Tomo IV, 303-323; Velasco, “Historia moderna...”, 753; Villalba y Pacheco, “Figueroa, Francisco de”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1417-1418 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

<sup>748</sup> Figueroa, *Relación...*, 1-2.

características de los pueblos indígenas.

Figueroa describe que en esta enorme región residían grupos humanos de diversas culturas y lenguas. En los poblados jesuitas, como San Francisco de Borja, vivían colonos españoles, laicos y misioneros, e indios que procedían de las diversas partes de Maynas. Por ende en estos pueblos convivían personas de culturas y lenguas muy diversas. En las encomiendas en los alrededores de Borja vivían indios de diversos niveles de integración al cristianismo y al sistema colonial. Algunos de estos eran ladinos, es decir habían aprendido, de los misioneros, el quichua; otros eran “boçales”, es decir solamente hablaban la lengua materna<sup>749</sup>. A mediados del siglo XVII, los jesuitas llevaron a cabo la reducción de otros grupos de la región, que fueron concentrados en los pueblos de Limpia Concepción de Xeberos, Santa María de Guallaga, Nuestra Señora del Loreto de Parapapura, Santa María de Ucayali o Cocama, san Ignacio de los Barbudos o Mayorunas, San Javier de los aguanos, Santos Ángeles de Roamaynas, San Salvador de los Zapas, Jesús de los Coronados<sup>750</sup>. En total, según Figueroa en Maynas existían cuarenta “provincias” o “naciones”; además, escribía que podía haber otros grupos todavía no contactados. De estas cuarenta, algunas eran muy pequeñas, es decir estaban compuestas por más de mil personas; otras eran más grandes, es decir incluían más de cuatro o cinco mil personas. Figueroa definía a los grupos étnicos de Maynas como “naciones” por estar separadas entre sí o por tener una lengua propia<sup>751</sup>. Algunas lenguas eran similares entre sí, como la de los aguanos a la de los cutinanas y maparinas; la de los barbudos a la de los chipeos, cheteos, capanguas; la de los cocamillas a aquella de los ytucalis o cingacuchuscas; la de los cocamas a la de los omaguas, parianas, yetes y xibitaonas<sup>752</sup>. Además, Figueroa describe las prácticas y creencias nativas. Afirma que cada una de las “nacioncillas” tenía tantos ritos y costumbres que no podía describirlos todos; solamente podía limitarse a referir de los más generales. Todas las naciones conocidas tenían conocimiento de Dios, pero tenían varios errores y no le daban el culto que se merecía. Además, creían en la existencia del demonio y en el poder de los hechiceros, que según ellos eran los autores de muchos maleficios, como las enfermedades. Creían además en el más allá (y algunas naciones inclusive en la reencarnación), pero no creían en el infierno. No creían que los que los misioneros consideraban pecados eran cosas malas. Figueroa proporciona

---

749 Figueroa, *Relación...*, 23-29.

750 Figueroa, *Relación...*, 33-160.

751 Figueroa, *Relación...*, 164.

752 Figueroa, *Relación...*, 187.

además las descripciones de algunos rituales de sanación, del luto y del matrimonio<sup>753</sup>.

Ahora bien, la Iglesia imponía a todos los cristianos recibir por lo menos una vez al año al sacramento de la confesión<sup>754</sup>. Para ser válido debía ser entero, es decir los penitentes debían expresar números y circunstancias de todos los pecados cometidos<sup>755</sup>. Según el III concilio de Lima, los misioneros debían usar confesionarios en las lenguas “maternas” para poder confesar a los indios<sup>756</sup>. ¿Los jesuitas administran la penitencia a los indios de la lejana región de Maynas? ¿Qué tipos de problemas encontraron? La “Relación” de Figueroa ofrece informaciones para contestar a estas preguntas y estudiar la práctica de la confesión.

Sin embargo, es importante considerar el género, la naturaleza y las características de la fuente, ya que los jesuitas, como ya se ha mencionado en otros capítulos del presente trabajo, a veces exageraban las empresas y éxitos alcanzados, para obtener la aclamación de los lectores, entre los cuales estaban jóvenes en búsqueda de ilusiones, y, sobre todo, superiores de la Compañía. Por otro lado, no es proficuo descartar todo tipo de información o leer con un exceso de escepticismo las fuentes jesuitas, ya que no solamente contienen elementos inventados, sino también contenidos verídicos. En el caso de la “Relación” de Figueroa, vale la pena justamente concentrarse en los principales destinatarios del texto, los superiores, porque el autor con la escritura no solamente buscaba su ovación, sino que denunciaba los límites de la actividad misionera, los problemas locales, la incapacidad de la Compañía y de la Iglesia para asentarse en un espacio tan complejo como Maynas. En fin, es cierto que los jesuitas eran buenos escritores y hábiles con la retórica, como hace el mismo Figueroa en algunas partes de su obra, que se tratarán con el debido cuidado. Pero para ellos escribir significaba también comunicar con los superiores para mejorar el proceso de evangelización, y por lo tanto algunos documentos, como la “Relación” de Figueroa, contienen elementos de verdad histórica y, sobre todo, informaciones para comprender, desde la perspectiva de los mismos protagonistas, los problemas que encontraban en el despliegue del sacramento.

Y para entender el valor de la “Relación” conviene destacar la autoridad de Figueroa, quien sumaba la preparación académica con la larga experiencia misionera, y que por lo tanto

---

753 Figueroa, *Relación...*, 233-254.

754 Alberigo y Alberto Melloni, “Conciliorum oecumenicorum...”, 178.

755 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 202-207.

756 III CL, acción V, capítulo 3; Vargas, *Concilios Limenses...*, 373.

proporciona una perspectiva única sobre la historia del cristianismo en Maynas. Había estudiado en el colegio de Quito, pero no paró nunca de estudiar; gracias al saber y a la larga experiencia misionera acumulados se convirtió en un experto de los asuntos misioneros<sup>757</sup>. Dada la sabiduría y experiencia de su autor, la “Relación” es entonces una fuente muy interesante para estudiar las características y problemas de las prácticas sacramentales y sobre todo de la confesión en Maynas.

Según varios historiadores la confesión fue herramienta de individualización, conquista interior, destrucción de las mentalidades y culturas nativas en función del proceso de colonización<sup>758</sup>. También otros investigadores, quienes han estudiado los aspectos lingüísticos y comunicativos de la confesión, han destacado que el sacramento fue herramienta de imposición del individualismo occidental y de erradicación de las culturas locales<sup>759</sup>.

A partir del testimonio de Figueroa, en este capítulo se demostrará que en Maynas la confesión fue impuesta para convertir, disciplinar y colonizar a los indios; pero el intento fue obstaculizado por problemas lingüísticos, culturales y ecológicos.

Para demostrarlo, en la primera parte del capítulo se describen las primeras actividades realizadas por los jesuitas cuando llegaron en Maynas el año de 1638 para pacificar la región. Enseguida, se analiza las confesiones realizadas por el padre Figueroa durante la epidemia de peste que azotó la región en el año 1642. Se describen cómo la diferencia lingüística y cultural obstaculizaban la práctica de la confesión. Finalmente, se destaca la dificultad de imponer la confesión en Maynas debido a la extrema diversidad y complejidad de aquel territorio.

---

757 José Chantre y Herrera, *Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón español* (Madrid: Imprenta A. Avrial, 1901), 232; Manuel Rodríguez, *El marañón, y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reducción de naciones. Trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assi temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas, y mayores rios de la América* (Madrid: En la Imprenta de Antonio González de Reyes, 1684), 280-281.

758 Véase: Gruzinski, “Individualization and Acculturation...”; Klor de Alva, “Colonizing Souls...”; Klor de Alva, “Telling Lives...”; Martiarena, *Culpabilidad y resistencia...*

759 Harrison, *Sin and Confession...*; Vicente L. Rafael, “Confession, Conversion, and Reciprocity in Early Tagalog Colonial Society”, *Comparative Studies in Society and History* 29, n.º 2 (1987): 320-339.; Valenzuela, “Confesando a los indígenas...”.

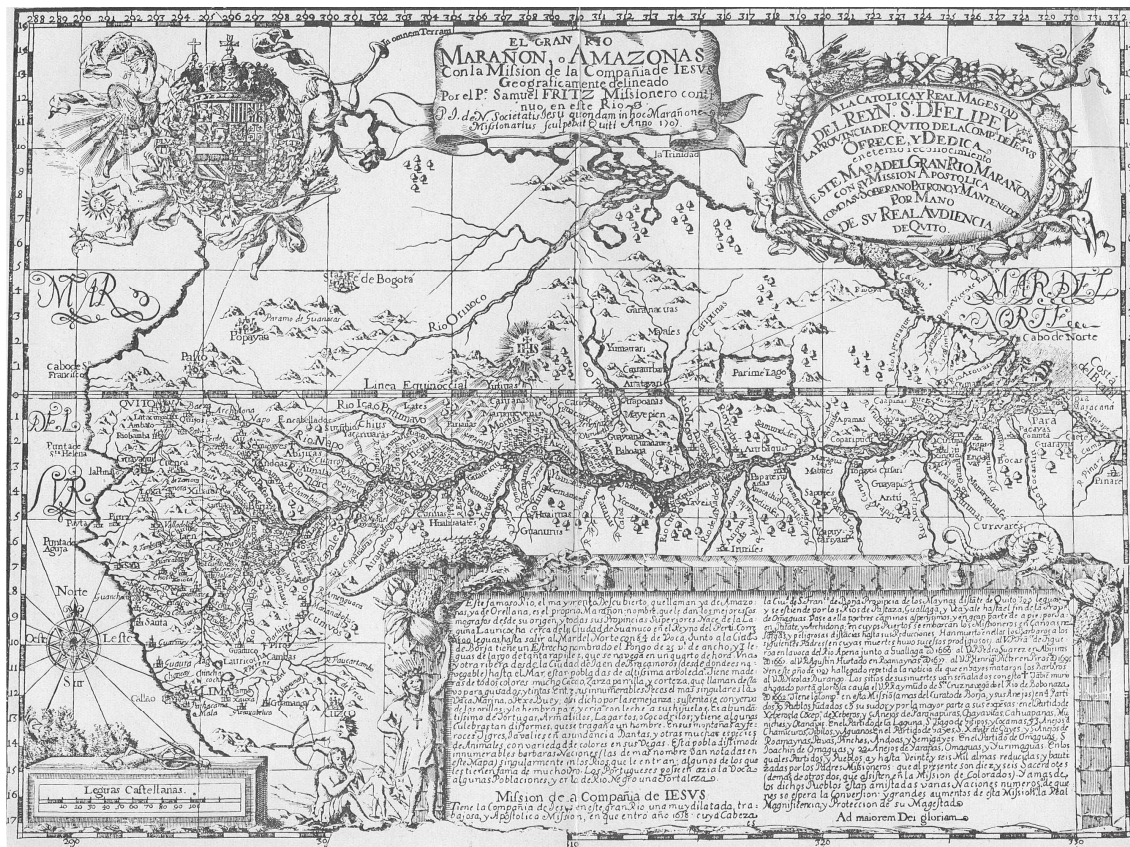


Ilustración 5.1 Samuel Fritz. 1707. mapa de la region de Mavnas o Marañon

## 2. La pacificación de Maynas

Durante los siglos XVII y XVIII, el término Maynas, que venía de una “nación” local, identificaba el territorio delimitado, aproximadamente, a norte por el río Putumayo, a sur por el Pongo de Manseriche, a occidente con la cordillera de los Andes y a oriente con el territorio portugués. Ciento y sesenta y uno jesuitas protagonizaron las exploraciones, reducción y fundación de ciento y cincuenta dos pueblos desde el año de 1638 hasta su expulsión en el año de 1767<sup>760</sup>.

A lo largo de este periodo, el territorio fue organizado en dos enormes parroquias, administradas por los jesuitas, san Francisco de Borja y Archidona. Para los jesuitas se trataba

760 Sobre la historia y evolución de los límites de Maynas véase: Velasco, “Historia moderna...”, 697-699. Sobre la evangelización jesuita de maynas véase: Fernando Torres Londoño, “Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII”. *História Unisinos* 11, n.º 2 (Maio-Agosto 2007): 192-202; Francismar Alex Lopes de Carvalho, “Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767”. *Anuario de Estudios Americanos* 73, n.º 1 (enero-junio 2016): 99-132.

de un negocio conveniente porque de esta manera obtenían una fuente de recursos para financiar la actividad misionera, que era muy costosa<sup>761</sup>. La primera parroquia que administraron fue Borja, desde la cual podían organizar de manera más eficiente la actividad misionera; acceder a los bienes que era necesario importar de afuera, como las hostias, el vino y el vestuario; y organizar las expediciones militares para pacificar a los indios que se sublevaban<sup>762</sup>. Enseguida, los jesuitas obtuvieron también el beneficio de Archidona, del cual el primer párroco fue el padre Lucas de la Cueva<sup>763</sup>. Además de las dos parroquias, el territorio contenía reducciones donde vivían otros indios y que también eran asistidas por un misionero jesuita. Cabe destacar que algunos investigadores han enfatizado el papel de los jesuitas como agentes de frontera para fortalecer la presencia de la Corona en la región; y, en el siglo XVIII, para garantizar las posesiones españolas frente al avance portugués en este territorio<sup>764</sup>.

Eran muchas las “naciones”, de diversas culturas y lenguas, que vivían en la región de Maynas. Cuando al inicio del siglo XVII el padre jesuita Ferrer preguntó a un indio cuántas personas vivían en la selva amazónica, el nativo indicó un árbol “bien alto y muy frondoso”, cogió una hoja del mismo y dijo: “esto y nada más somos todos juntos los Cofanes. Todas las demás hojas que ves son otras tantas naciones que habitan desde nuestros confines, regadas por tantos ríos, cuantas son las mayores y menores ramas del mismo árbol, las cuales van a unirse con la madre de todos los ríos”. Ferrer entendió entonces que existía una cantidad casi infinita de nativos<sup>765</sup>. Según Francisco de Figueroa, en Maynas vivían alrededor de sesenta mil personas<sup>766</sup>.

---

761 Sandra Negro, “Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto”. En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, ed. por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 185-198 (Quito: Abya-Yala / Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000), 188.

762 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 69-70.

763 Jouanen, *Historia de la Compañía...*, 435-441.

764 Véase: María Eugenia Codina, “Haciendas y misiones: el caso de Maynas”. En *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuítas en la América Virreinal*, ed. por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 243-262 (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005); Peter Downes, “Jesuitas en la Amazonía. Experiencias de Brasil y Quito”. En *Radiografía de la piedra: los jesuitas y su tiempo en Quito*, ed. por Jorge Moreno Egas, 63-99 (Quito: FONSA, 2008); Sebastián Gómez González, “Resistencia india, conciliación y estrategia militar en Quixos durante la primera mitad del siglo XVIII”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 41 (enero-junio 2015): 63-82; Fernando Rosas Moscoso, “Las fronteras de la fe y de las coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (siglos XVII-XVIII)”. En *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549 – 1773*, ed. por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, 368-386 (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007).

765 Velasco, “Historia moderna...”, 628.

766 Figueroa, *Relación...*, 165. Sobre los pueblos de la región de Maynas véase: Anne Christine Taylor, “The



Desde el año de 1538 los conquistadores españoles exploraron el territorio de la cuenca del río Amazonas, pero sin asentarse de manera definitiva. Cabe señalar las empresas de Alonso de Mercadillo, Francisco de Orellana, Lope de Aguirre y Juan de Salinas a mediados del siglo XVI.

Las primeras empresas jesuitas en la región fueron realizadas al inicio del siglo XVII por el padre Rafael Ferrer, como se ha señalado en el segundo capítulo. En la ciudad Macas y en los “tambos” de los alrededores el padre realizó actividades misioneras, tradujo la doctrina y administró la confesión en la lengua local<sup>767</sup>. Enseguida, realizó misiones también en la ciudad y región de Ávila y en Baeza. Los destinatarios de estas actividades eran españoles e indios que residían en aquellos lugares<sup>768</sup>. Se trataba de actividades misioneras itinerantes realizadas para reforzar el asentamiento de la religión católica y la práctica de los sacramentos en las parroquias rurales y periféricas.

En los años de 1620, los españoles iniciaron un proceso de colonización estable de Maynas. Fundaron el poblado de San Francisco de Borja como centro para la conquista y evangelización de la cuenca del río Amazonas. En el año de 1618 el virrey del Perú dio a Diego Vaca de la Vega, vecino de Loja, el título de gobernador de Maynas. En el año de 1619 en Naranjos se encontraron algunas autoridades que se acordaron para la fundación de la ciudad de San Francisco de Borja. Además, se decidió dividir a los indios en veintiuno encomiendas<sup>769</sup>.

En el mes de febrero del año de 1635, se verificó el alzamiento de los maynas en la ciudad de Borja. Según Velasco la causa de la sublevación fue la explotación de los indios por parte de los moradores españoles. Algunos españoles aprovecharon de los indios y los obligaban a trabajar la tierra. Los nativos estaban tan agotados de las violencias e injusticias, que empezaron a probar odio hacia los colonizadores, sin encontrar ayuda en el Gobernador y en los párrocos. En el año de 1635, los nativos se sublevaron y mataron treinta y cuatro personas, de las cuales veinte y nueve eran españolas (sobre todo encomenderos). Otros resistieron a los

---

Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century”. En *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, tomo III, parte II, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 188-256 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

767 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 23-24.

768 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 32-37.

769 Jouanen, *Historia de la Compañía...*, 334-336.

indios; algunos de estos murieron, otros se retiraron<sup>770</sup>.

Posteriormente, los españoles castigaron a los culpables para restablecer el orden en la ciudad de Borja. Algunos de ellos castigaron a los fugitivos y a los indios alzados; mientras Miguel de Funes y otros soldados se ocuparon del resto de la región<sup>771</sup>. En una carta el padre Lucas de la Cueva describía que para realizar estos castigos se sirvieron de los indios “xeberos”, quienes ayudaron a los españoles en contra los maynas rebeldes, buscándolos, secuestrándolos y entregándolos a los españoles, “en que han hecho fineças los de esta nacion”<sup>772</sup>. Con el término “fineças” el padre Cueva se refería probablemente a la crueldad de los “xeberos”, quienes durante la época colonial, como también los omaguas, establecían alianzas estratégicas (que podían bien interrumpirse y cambiar) con los españoles: para mantener la independencia y/o en cambio de la exención de los tributos ofrecían servicios militares. Por otro lado, ya desde antes de la llegada de los españoles los indios maynas eran los enemigos de los “xeberos”. Estos, mediante la alianza con los españoles, no solamente encontraban un nuevo equilibrio para sobrevivir bajo la dominación colonial; sino también satisfacían la sed de venganza y violencia en contra de los antiguos rivales<sup>773</sup>.

Cuando el Gobernador y Capitán General de Maynas, Pedro Baca de la Cadena, quien vivía en Quito, tuvo noticia del levantamiento y de los castigos decidió acudir a los jesuitas para pacificar Borja y la entera región. Se había convertido recién en el nuevo gobernador de Maynas y pensaba que para sentar su poder en el territorio y evangelizar a los nativos, era necesaria traer a los padres jesuitas. Contactó a los superiores de la Compañía y los informó sobre el alzamiento del año de 1635 y otras cosas relativas al gobierno de la región, que conocía por haber colaborado con su padre, quien también había sido gobernador de Maynas, en los años anteriores. Pidió a los superiores enviar algunos jesuitas en Maynas, asegurando

---

770 Figueroa, *Relación...*, 4; Velasco, “Historia moderna...”, 720-723.

771 Figueroa, *Relación...*, 4-5.

772 Figueroa, *Relación...*, 35. Sobre Lucas de la Cuevas: Bravo, Julián B., “Cuevas, Lucas de la”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, vol. II*, dir. por Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez, 1020-1021 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001); Mercado, *Historia...* Tomo IV, 292-302; Velasco, “Historia moderna...”, 752.

773 Ulrike Prinz, “Los Omagua entre resistencia y adaptación (1524-1768)”. En *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, ed. por María Susana Cipolletti, 77-106 (Quito: Abya-Yala, 1997); Alexandra Roth, “The Xebero «indios amigos»? Their part in the ancient province of Mainas”. En *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, ed. por María Susana Cipolletti, 107-122 (Quito: Abya-Yala, 1997).

que los iba a acompañar hasta el lugar<sup>774</sup>.

¿Por qué el gobernador pensó pedir ayuda a los jesuitas? Según Broggio, en el Perú los jesuitas ya desde fines del siglo XVI tenían fama de hábiles pacificadores<sup>775</sup>. Lo cual es confirmado por la carta anua de la Provincia jesuita de Quito del año de 1596, según la cual “otra actividad en que se han empeñado mucho los nuestros ha sido el promover la reconciliación de los ánimos de las personas, de tal modo que ya ha cundido la fama de que los nuestros tienen una gracia especial para lograr la reconciliación de las personas”<sup>776</sup>.

Los superiores de la Compañía decidieron que los padres Gaspar de Cugia y Lucas de la Cueva debían realizar la pacificación de Maynas. En el mes de octubre del año de 1637 salieron de Quito acompañados por el gobernador Vaca de la Cadena; llegaron en la ciudad de Borja en el mes de febrero del año 1638. Apenas llegados se informaron acerca de la situación de los maynas y sobre todo de los castigos realizados por los españoles<sup>777</sup>.

Para pacificar la región de Maynas era necesario desarrollar las siguientes actividades: acabar con el odio que dividía los maynas sublevados de los españoles; obtener de las autoridades el perdón de los rebeldes; reconquistar la confianza de los pueblos que de una manera u otra estuvieron involucrados y fueron afectados por el conflicto, como los guallagas.

Estos habían intentado matar a un grupo de españoles y al teniente general que estaban transitando en sus territorios. Para evitar el castigo, se refugiaron en un lugar llamado Gran Cocama; intervino entonces el padre Cugia quien les negoció el perdón. Esto se realizó mediante una simulación de castigo y perdón: el Teniente general espantó a los culpables, luego intervino el padre para interceder el perdón. El objetivo de esta estrategia era llevar a los nativos a probar gratitud, amor y confianza hacia los jesuitas<sup>778</sup>.

Para llevar a los indios a la conversión, no se podía usar la violencia porque esta podía generar rencores y odios, que a su vez podían acrecentar las tensiones y obstaculizar el proceso de conversión. En cambio, era necesario usar, simular, o sobre todo demostrar la

---

774 Figueroa, *Relación...*, 5; Jouanen, *Historia de la Compañía...*, 337-339.

775 Broggio, *Evangelizzare il mondo...*, 207-231.

776 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 9.

777 Figueroa, *Relación...*, 5-9. Sobre el padre Cugia: Bravo y Sáez, “Cugia, Gaspar”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1062-1063 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001); Mercado, *Historia...* Tomo IV, 283-292; Velasco, “Historia moderna...”, 752.

778 Figueroa, *Relación...*, 78-79.

misericordia de los misioneros para conquistar su confianza<sup>779</sup>. Lo cual se hizo mediante la manipulación de las emociones y, muy probablemente, usando recursos teatrales para representar el castigo y la intercesión de los padres<sup>780</sup>. Como han destacado diversos estudios, durante la primera edad moderna a menudo la Iglesia usaba las sensaciones para manipular las emociones y de esta manera generar reacciones morales y cambios en los comportamientos en los fieles<sup>781</sup>.

Según Figueroa, otro objetivo de la simulación del castigo y perdón era para que los nativos entendieran “el poder de la justicia y el respeto y temor que le han de tener”<sup>782</sup>. El “poder de la justicia” servía para profundizar la evangelización de los indios. Los jesuitas no tenían la capacidad de por sí solos para extirpar los típicos pecados de los indios amazónicos, es decir las matanzas, la poligamia, el repudio de las esposas para casarse con otras, las supersticiones y la lujuria<sup>783</sup>. ¿Cómo extirpar estos pecados? Era necesario usar la fuerza. La Constitución 30 del Sínodo de Loja del año de 1596 recordaba que el Concilio de Trento prohibía a los párrocos el uso de la violencia, pero que el II y III Concilio de Lima habían establecido que si era posible, porque si no era muy difícil hacerlos cristianos. Sin embargo, los párrocos no podían suministrar los castigos de manera directa: debían encargar a un ministro oficial o a un alguacil<sup>784</sup>. El contenido de la norma sinodal estaba reflejado en el pensamiento y práctica del padre Figueroa. Según el jesuita, para llevar a cabo la evangelización de los nativos y erradicar las malas costumbres era necesario combinar la enseñanza del evangelio, que estaba a cargo de los jesuitas, con el poder de la justicia secular, que debía “castigar y reprimir” los delitos<sup>785</sup>.

Ahora bien, cabe preguntarse cuál fue el papel de la confesión durante el proceso de pacificación. Gruzinski ha destacado que los misioneros en Nueva España utilizaron la confesión como herramienta de consolación para reparar los daños psicológicos generados por

---

779 Adriano Prosperi, “Il missionario”. En *L'uomo barocco*, ed. por Rosario Villari, 179-218 (Roma-Bari / Laterza, 1991).

780 Sobre el teatro jesuita véase: Jesús Menéndez Peláez, *Los Jesuitas y el Teatro en el Siglo de Oro* (Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1995).

781 Véase: Wietse De Boer, “The counter-reformation of the senses”. En *The ashgate research companion to the counter-reformation*, ed. por Alexandra Bamji, Geert H. Janssen y Mary Laven, 243-260 (Farnham: Ashgate, 2013); De Boer y Göttler (editores), *Religion and the senses in early modern Europe* (Leiden / Boston: Brill, 2013).

782 Figueroa, *Relación...*, 80.

783 Figueroa, *Relación...*, 180.

784 SL, constitución 30; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 184-185.

785 Figueroa, *Relación...*, 180-181.

la experiencia de la Conquista<sup>786</sup>. El jesuita Francisco de Figueroa en su “Relación” destacaba que los padres Cugía y Cueva llegaron en Borja justo en el momento en que empezaba la cuaresma y que por consiguiente realizaron predicaciones y confesiones<sup>787</sup>. No tenemos datos para afirmarlo, pero los jesuitas pudieron haber usado las predicaciones cuaresmales para mover los corazones, tanto de españoles como de indios, hacia el arrepentimiento y el perdón de los enemigos. Quizás este cambio de actitud se profundizaba durante la administración de la confesión, que servía a la vez para consolar personas traumatizadas por las violencias del alzamiento y de los castigos; y para promover la paz social.

En cambio, conocemos que gracias a las pacificaciones los jesuitas entablaron la práctica de la confesión. En San Francisco de Borja, los jesuitas publicaban los jubileos cuatro veces al año; y en otras festividades muchos nativos confesaban y recibían la eucaristía. Algunos indios se confesaban cada una o dos semanas, es decir de manera frecuente así como acostumbraba la Compañía<sup>788</sup>.

Los jesuitas entablaron la práctica de la confesión también entre los grupos pacificados. Los xeberos después haber sido pacificados practicaban la confesión con regularidad durante las cuaresmas. Se preparaban con un examen de conciencia que realizaban muy bien, retirándose en silencio y haciendo memoria de la especie y número de los pecados cometidos<sup>789</sup>. También otros grupos de indios después de la pacificación se acercaban al catolicismo, como los guallagas quienes frecuentaban las misas, el catequismo, las predicaciones, las procesiones y se confesaban<sup>790</sup>.

Cabe preguntarse si de verdad los jesuitas obtuvieron los resultados descritos, o si Figueroa se los inventó para convencer a los lectores del éxito de la Compañía. Lamentablemente no contamos con otras fuentes para realizar un contraste de datos, pero la información es creíble porque se refiere a los grupos indígenas que vivían en Borja, en donde, con la presencia constante de los padres jesuitas y de los soldados españoles, era relativamente fácil entablar la fe y la confesión. Lo mismo se puede decir en relación a los frutos espirituales que los padres obtuvieron con los otros grupos mencionados, porque contaban con la asistencia espiritual y humanitaria de la Compañía. Por lo tanto, los pocos casos exitosos, cobran credibilidad.

---

786 Gruzinski, “Individualization and Acculturation...”.

787 Figueroa, *Relación...*, 9.

788 Figueroa, *Relación...*, 12.

789 Figueroa, *Relación...*, 69.

790 Figueroa, *Relación...*, 83.

### 3. La peste del año 1642: confesiones y malentendidos

El padre conquista la confianza del lector, porque en su “Relación” no solamente confiesa los éxitos, sino también las dificultades que él mismo padeció en las misiones.

Según el jesuita, al inicio fue muy complicado acostumbrar a los indios a la confesión, los jesuitas obtuvieron resultados positivos en San Francisco de Borja y con los grupos étnicos mencionados después de la pacificación, años de evangelización y entrenamiento de los indios en las prácticas sacramentales. En el capítulo III de la “Relación”, Figueroa proporciona muchos datos sobre las primeras malas experiencias en la administración de las confesiones durante la peste que tuvo lugar cuando llegó en Maynas en el año de 1642<sup>791</sup>.

La peste no era un evento excepcional en aquella región: los indios se enfermaban por el trauma de la conquista. Figueroa describe que la peste era un evento que se desencadenaba con la llegada de los españoles. La culpa no era de los mismos misioneros, sino de los soldados que viajaban con ellos. La violencia de las armas espantaba a los indios: “en especial, el estruendo de los arcabuzes, el olor de la pólvora y asombro de las balas les immuta y altera los humores”. Esto es, Figueroa usaba el antiguo concepto de la alteración de los humores para describir los efectos físicos del estrés psicológico que implicaba la experiencia violenta de la colonización. En consecuencia, los nativos contraían enfermedades que mataban más del 50% de la población<sup>792</sup>.

Durante los sínodos de Quito del siglo XVI se promulgaron diversas constituciones para obligar a los sacerdotes a confesar a los moribundos; esto servía para garantizar su salvación. La constitución 10 de la parte IV del sínodo de Quito del año de 1570 obligaba a los curas que visitaban a los enfermos la administración de la confesión<sup>793</sup>. Mientras la constitución 17 de la parte IV del mismo sínodo recordaba a los curas que debían garantizar el bautismo o la confesión a los indios moribundos<sup>794</sup>. En el sínodo del año de 1594 denunciaba que algunos párrocos cuando eran llamados a confesar a enfermos en pueblos retirados no iban, sino que pretendían que los penitentes acudiesen donde ellos; de esta manera, muchos se morían sin poder confesar sus pecados. Por ende, cuando el confesor era llamado debía acudir al pueblo

---

791 Figueroa, *Relación...*, 25-29.

792 Figueroa, *Relación...*, 182.

793 I SQ, capítulo IV, constitución 10; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 47.

794 I SQ, capítulo IV; constitución 17; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 49.

del enfermo<sup>795</sup>. Estas normas expresaban la preocupación de las autoridades de la Iglesia para garantizar a todos los fieles la preparación espiritual necesaria para acceder a la salvación. Probablemente habían sido promulgadas porque ya desde el siglo XVI se había relevado el problema de la alta mortalidad de los indios en consecuencia a la experiencia del contacto y de la colonización<sup>796</sup>.

Cuando en el año de 1642 Francisco de Figueroa llegó en Maynas tuvo que desempeñarse en la administración de sacramentos a los indios moribundos sin tener ni siquiera el tiempo para descansar del largo viaje. Había venido de Quito acompañado por el padre Cugia, quien había estado en la capital diocesana para encontrar y hacer relación de las actividades misioneras al Provincial de la Compañía. Cuando Figueroa y Cugia llegaron en Maynas la epidemia de peste ya se había extendido en la región, pero solo pocas personas habían muerto, casi todos niños. Encontraron al padre Cueva enfermo y que no podía ocuparse de la asistencia espiritual de los enfermos y moribundos. Por lo tanto “fué forçoso” para Figueroa y Cugia salir de Borja río abajo para administrar la confesión y otros sacramentos a los indios moribundos<sup>797</sup>.

Enseguida la situación empeoró: la peste se difundió en la región de Maynas “como un incendio” y duró seis meses. Para disponer las almas de los moribundos a la muerte los padres acudieron a todas las veinte y uno encomiendas alrededor de Borja. Se dividieron y recorrieron todo el territorio que visitaban, en canoa o a pie, una vez por semana, a pesar de las dificultades de los caminos, el clima caliente y húmedo y las distancias. Administraban principalmente el bautismo a los indios que todavía no lo habían recibido; la confesión y la extrema unción a aquellos ya bautizados<sup>798</sup>. Es decir, se trataba de purificar las almas para prepararlas al paso hacia el más allá.

Figueroa describe de manera detallada los problemas que encontró durante la administración de la confesión a los indios ladinos y bozales de las encomiendas de Maynas<sup>799</sup>. Los ladinos eran aquellos indios que hablaban la quichua, es decir el quichua. Los misioneros hablaban este idioma, que ellos mismos habían difundido y difundían entre los indios de la región<sup>800</sup>. Debido a la relativa facilidad de la comunicación, no era tan difícil disponerlos a confesar los

---

795 II SQ, capítulo XXIV; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 101.

796 Sobre el impacto demográfico de la Conquista: Stannard, *American holocaust...*

797 Figueroa, *Relación...*, 25.

798 Figueroa, *Relación...*, 26.

799 Figueroa, *Relación...*, 26-29.

800 Figueroa, *Relación...*, 188, 287.

pecados, porque ya sabían de que se trataba; a la misma manera, podían practicar fácilmente otros sacramentos, como la eucaristía<sup>801</sup>.

Sin embargo, existían excepciones, como un ladino que parecía no haberse confesado nunca antes. Figueroa describe que este ladino estaba enfermo y entonces lo confesó. Sin embargo, a las preguntas del confesor el penitente respondía con “números exorbitantes”: “preguntavale: ¿has muerto á alguno? Respondia: Ari, Padre, iscai parsac quinça passac; si, Padre, ducientos, trecientos; y á este tono en los demas pecados”<sup>802</sup>.

¿Por qué el indio ladino contestaba de esa manera? ¿Estaba sabotando la administración de la confesión? Varios investigadores han destacado que en algunos casos los indios manipulaban la comunicación y los idiomas indígenas para resistir a las preguntas y sabotear la imposición de la confesión y de la religión católica<sup>803</sup>.

En cambio, el indio ladino confesado por Figueroa tenía todo el interés de confesarse de manera correcta porque lo necesitaba para mejorar su condición de salud. Cuando Figueroa escuchó el indio responder con números “increíbles”, lo amonestó para que dijera la verdad: “le dije: no mientas, sino dí sólo los pecados que as cometido”. El penitente rechazó la amonestación del confesor: “respondiome: no, Padre”. Creía que para “salir bien de la enfermedad” tenía que confesarse bien, que para él significaba “decir muchos peccados, y no avia que sacarle de esso”<sup>804</sup>.

¿El indio estaba equivocado? En algunas culturas indígenas existían algunos rituales, parecidos al sacramento de la confesión, que servían para curar el cuerpo, como se ha visto en el segundo capítulo. Sin embargo, como ha enseñado Estenssoro, es necesario filtrar las narrativas misioneras porque a menudo los autores de los documentos eran condicionados, en la descripción e interpretación de la realidad, por la perspectiva de la Iglesia católica, que sobre todo después del III concilio de Lima, percibía la cultura indígena como expresión del demonio. En realidad muchas creencias y prácticas que desde fines del siglo XVI se percibían como heterodoxas eran las mismas que los primeros misioneros habían enseñado a los

---

801 Figueroa, *Relación...*, 26.

802 Figueroa, *Relación...*, 26-27.

803 Gruzinski, “Individualization and Acculturation...”; Martiarena, *Culpabilidad y resistencia...*; Rafael, “Confession...”.

804 Figueroa, *Relación...*, 27.



indios<sup>805</sup>. De hecho, la respuesta que dio el indio reflejaba el contenido de la antigua norma de la Iglesia católica que asociaba la limpieza del alma con la salud del cuerpo. Se trataba de una idea contenida en la constitución XXII del IV Concilio Lateranense del año de 1215<sup>806</sup>. Esta constitución era retomada y confirmada también por el III Concilio de Lima<sup>807</sup>. Se supone que el indio había aprendido el contenido de estas normas, de manera más o menos directa, probablemente de la predicación y enseñanza de los misioneros católicos. Estando enfermo pudo haber sido mucho más sensible a las predicaciones y enseñanzas recibidas por los padres. Así se explica porque sabía y creía que “para salir bien de la enfermedad es menester confesarse bien”.

Queda otra duda: ¿qué significaba para el indio confesarse bien? El indio probablemente había escuchado y aprendido de los misioneros la necesidad de confesar todos los pecados cometidos expresando números y circunstancias, como establecía el Concilio de Trento<sup>808</sup>. Como se ha descrito en el capítulo II, los jesuitas estaban muy preocupados de obtener de los fieles confesiones integrales, es decir especificando números y especies de los pecados, porque era la manera para disponer las almas a la salvación, pero también porque era necesario para mejorar la eficacia del gobierno espiritual. Sin embargo, como se ha visto, el indio ladino ponía en crisis el modelo tridentino de la confesión integral porque contestaba a las preguntas del confesor Figueroa con números “exorbitantes” e “increíbles”.

Algunos años después el obispo de Quito Alonso de la Peña, en una sección del “Itinerario para párrocos” trataba como debía actuar el confesor para averiguar los números de los pecados durante la confesión de los indios. El obispo recordaba que los penitentes debían confesar todos los pecados cometidos después del bautismo y debían especificar el número y la especie; de la Peña se refería a los capítulos 5 y al canon 3 de la sesión XIV del Concilio de Trento. Sin embargo, era muy difícil que los indios pudieran adaptarse a este modelo de confesión porque no sabían “de aritmética” y por lo tanto “todas sus cuentas son erradas”<sup>809</sup>.

¿Cómo tenían que actuar los confesores cuando debían aplicar el modelo tridentino de confesión a los indios que tenían graves problemas con la aritmética? En la parte final de la

---

805 Estenssoro, *Del paganismo a la santidad...*,

806 Alberigo y Alberto Melloni, “Conciliorum oecumenicorum...”178-179.

807 III CI, acción III, capítulo 39; Vargas, *Concilios Limenses...*, 359.

808 CT, s. XIV, Doctrina de sanctissimis Paenitentiae, et Extremae Unctionis Sacramentis, caput V. López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 202-207.

809 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 85-87.

Sección de la Peña afirmaba que “*praeceptum integratis confessionis non obligat ad impossibile*”. Exigir de los indios los números de los pecados significaba llevarlos a mentir.

Por lo cual, era mejor no preguntarles el número preciso; los confesores debían llevar a los indios a contestar a las preguntas no con números, sino con la expresión “muchas veces”: “muchas veces cometieron la embriaguez y muchas creyeron en sueños, y que algunas veces maltrataron a sus mujeres; que para estas generalidades muy bien se saben acomodar”<sup>810</sup>.

De lo cual se desprende que el padre Figueroa se había equivocado cuando pretendía de aquel indio conocer los números de los pecados como exigía el tridentino. Como recordaba de la Peña, exigir los números de los indios significaba llevarlos a mentir. De hecho el jesuita había llevado al indio ladino a mentir; al escuchar los números “tan increíbles” amonestó al indio diciéndole “no mientas”. Figueroa con esta experiencia tomó conciencia de la imposibilidad de aplicar el modelo tridentino de confesión a los indios. Dándose cuenta de la invalidez de aquella confesión, afirmó que el indio tuvo suerte porque no murió en aquella ocasión, sin haber adecuadamente purificado su alma. Sin embargo, la equivocación del indio ladino, se explica no solo con el error del padre Figueroa, sino también con la falta de entrenamiento del indio ladino, quien según Figueroa, no se había confesado nunca antes<sup>811</sup>.

Lo mismo pasaba con los bozales, es decir aquellos indios que no hablaban la lengua del Inga, quienes no estaban entrenados a practicar el sacramento. Confesarlos implicaba un gran esfuerzo porque solo conocían de la confesión a nivel teórico por haberlo escuchado durante el catequismo, pero no lo entendían, no lo habían experimentado y ni siquiera sabían cuáles pecados debían confesar<sup>812</sup>.

Muchos de los bozales confundían los pecados con las infracciones de las encomiendas: pensaban que debían confesar las faltas en algunos servicios, como la deserción de las chacras y sementeras<sup>813</sup>. Según el obispo Alonso de la Peña, quien analizaba esta clase de equivocaciones desde la perspectiva de la teología moral, los indios a menudo tenían conciencia errónea, es decir cometían un error de razonamiento: confundían el bien con el mal y el mal con el bien; lo que era pecado con la virtud; y la virtud con el pecado. La conciencia

---

810 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 86-87.

811 Figueroa, *Relación...*, 26-27.

812 Figueroa, *Relación...*, 27.

813 Figueroa, *Relación...*, 27.

errónea derivaba de la falta de instrucción y de las condiciones de vida. Podían tener maestros que les enseñaran las cosas de la religión católica, pero estaban siempre ocupados en trabajar y por consiguiente no tenían el tiempo necesario para aprender<sup>814</sup>. Esto es, la vida en las encomiendas y el duro trabajo quitaba a los indios el tiempo y las energías para recibir la instrucción necesaria para sacarlos de la ignorancia y de la conciencia errónea. Lo cual es confirmado por Figueroa quien afirmaba que los indios bozales confundían los pecados con las infracciones de la encomienda “quiças porque no les reñian por otras cosas”<sup>815</sup>.

El padre Figueroa durante la pastoral *in articulo mortis* que realizó en el año 1542 tuvo que corregirlos y enseñarles que los pecados eran otros, como los hurtos, homicidios, el amancebamiento, entre otros. Además, algunos bozales confesaban sus pecados públicamente; Figueroa, para garantizar el respeto del sacramento y sobre todo el sigilo de la confesión, se esforzaba para evitarlo<sup>816</sup>.

El padre tuvo también que enfrentarse con el problema de las circunstancias materiales que dificultaban la administración de la confesión en época de peste. Los indios no podían confesarse porque por la emergencia de la peste se encontraban todos juntos “con mucha podredumbre y hediondez”<sup>817</sup>.

Además, para los indios los sacramentos de la penitencia y de la extrema unción eran una novedad y por lo tanto probaban miedo y rechazo. En concreto, al momento de confesarse se escondían o decían que no querían hacerlo por miedo a la muerte, porque creían que el sacramento la causaba. Los indios bozales aborrecían sobre todo el sacramento de la extrema unción. Figueroa creía que los indios se asustaban cuando veían al sacerdote con sobrepelliz y estola: “mostraban con ademanes temor, diciendo: ¿qué es esto? ¿que es lo que el Padre quiere hacerme?” Enseguida se escondían, como si el confesor fuera un fantasma o un hechicero que le iba a hacer mal<sup>818</sup>. Probablemente, los indios tenían miedo de la confesión y de la extrema unción porque veían que los indios que los recibían enseguida se morían. Asociaban la administración de los sacramentos con la muerte, por lo tanto creían que esos rituales servían para matarlos y que los sacerdotes eran unos hechiceros asesinos<sup>819</sup>. No

---

814 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 576-579.

815 Figueroa, *Relación...*, 27.

816 Figueroa, *Relación...*, 27.

817 Figueroa, *Relación...*, 28.

818 Figueroa, *Relación...*, 28.

819 Véase: Martini, *El indio y los sacramentos...*, 174.

entendían que, desde la perspectiva cristiana, eran sacramentos y rituales de purificación para disponer las almas a la salvación.

Figueroa explicaba que los jesuitas no eran hechiceros y que no administraban los sacramentos para matarlos; al contrario, la confesión y la extremaunción servían para ayudarlos en el momento de la muerte. Y si a pesar de las explicaciones los indios se resistían, Figueroa usaba a algunos parientes de ellos para convencerlos<sup>820</sup>.

Según Figueroa el balance de la actividad de asistencia espiritual desarrollada durante la peste del año de 1642 era positivo. Para entender su percepción, cabe recordar que su objetivo no era salvar vidas, sino salvar almas. Para alcanzar la salvación, todos los fieles tenían que morir con el alma purificada, que se alcanzaba mediante el bautismo, para los infieles, y la confesión, destinada a aquellos ya cristianos. Figueroa estaba satisfecho porque la mayoría de los indios murió con los sacramentos; a pesar de los límites y problemas encontrados, fue posible proporcionar la asistencia espiritual inclusive a los bozales. Por eso Figueroa interpretaba el éxito desde la perspectiva providencial: “parece que la peste (y se deve tener por providencia divina) esperó á que ubiesse sacerdotes para executar el rigor con que esta divina justicia castigaba estas tierras”<sup>821</sup>.

En síntesis, Figueroa apenas llegado en Maynas había experimentado que la administración de la confesión era muy difícil: los indios no sabían contestar con los números que exigía el modelo tridentino de la confesión; confundían los pecados con las infracciones de la encomienda; se resistían al sacramento porque pensaban que era un sacramento para matarlos. ¿Cómo se explican todos estos malentendidos? Las principales causas, a juicio de Figueroa, eran dos: la diferencia lingüística y la falta de entrenamiento de los indios.

#### **4. La confesión por intérprete**

Con la peste del año de 1642 Figueroa descubrió que uno de los factores claves para asentar la práctica de la confesión en Maynas era el manejo de las lenguas maternas.

El problema de la diferencia lingüística preocupaba tanto a las autoridades civiles como a las religiosas porque era percibido como un obstáculo para realizar la colonización y la

---

820 Figueroa, *Relación...*, 28.

821 Figueroa, *Relación...*, 28-29. Figueroa también en otro capítulo afirma que las pestes de Maynas podían ser castigos enviados por Dios. Figueroa, *Relación...*, 185-186.

cristianización<sup>822</sup>. Siendo que la tarea principal de la Iglesia católica era la predicación de la Palabra, era una preocupación sobre todo de los misioneros. Además, cabe recordar que en la Iglesia desde fines del siglo XVI y en el XVII se afirmó una nueva manera de evangelizar: se buscaba convertir ya no o no solamente mediante la fuerza, sino con la persuasión. La comunicación y la educación se convirtieron en las nuevas herramientas no violentas para realizar las actividades pastorales<sup>823</sup>. En el Nuevo Mundo, era fundamental conocer las lenguas indígenas para realizar las actividades misioneras y sobre todo para la administración de la confesión. Adentro de la Compañía hubo debates acerca del papel de las lenguas en las actividades pastorales y en la formación de los misioneros<sup>824</sup>.

La preocupación para la comunicación en las lenguas indígenas se encontraba reflejada en algunas normas. Durante el III Concilio de Lima se estableció el principio “*indi indice doceantur*”: los indios debían ser instruidos en su lengua<sup>825</sup>. En Quito ya en el sínodo del año 1570 se había establecido que los párrocos de indios para confesar y catequizar debían aprender el quichua, pero también algo de la lengua materna de los parroquianos<sup>826</sup>. Durante el sínodo de 1594 el obispo había ordenado la realización de catequismos y confesionarios en las lenguas maternas como la de los indios llanos, tallana, cañar, purguay, pastos y quillaisinga<sup>827</sup>. El sínodo de 1596 ordenaba que para enseñar la doctrina el párroco debía usar preferentemente la lengua materna, y solo si no conocía o no tenía acceso a soportes escritos en esta lengua podía usar el quichua o el español<sup>828</sup>. Finalmente, el obispo de la Peña, recordaba que era importantísimo y necesario que los párrocos supieran las lenguas indígenas, ya que su principal función era el *ministerium verbi*<sup>829</sup>.

Los párrocos debían conocer las lenguas para tratar de manera directa con los fieles. Algunas normas prohibían el uso de los intérpretes en la administración de la confesión, porque los fieles desconfiaban de estos mediadores. El II Concilio de Lima prohibía el uso del intérprete

---

822 Sobre el problema de las lenguas indígenas véase: Borja Medina, *El conflicto...*

823 Prosperi, “El misionario”; Prosperi, *Tribunali della coscienza...*, 607-637.

824 Maldavsky, *Vocaciones inciertas...*, 261-300.

825 III CL, acción II, capítulo 6; Vargas, *Concilios Limenses...*, 325.

826 I SQ, capítulo IV, constitución 7; Vargas, “El primer sínodo de Quito”, 46.

827 II SQ, capítulo III; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 92.

828 SL, constitución 21; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 178.

829 El obispo trata de la importancia de conocer las lenguas nativas a fines de la evangelización en diversas partes de la obra, véase: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros I-II, 87, 119-131, 140-144, 332-335; Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 135-138, 252-253, 465, 572-573, 616-618.

para la administración de la confesión para garantizar el respeto del sigilo sacramental<sup>830</sup>. Solo *in articulo mortis* y faltando el sacerdote que supiera la lengua el confesor podía usar un intérprete para mover al penitente a la contrición. Debía escuchar la confesión sin intérprete; cuando de las palabras del penitente intuía proferir algún pecado podía dar la absolución<sup>831</sup>. Según Alonso de la Peña, cuando existía un problema de diferencia lingüística, los indios debían confesarse con el intérprete solo *in articulo mortis*, mientras no estaban obligados a cumplir con el precepto de la confesión en cuaresma<sup>832</sup>.

El uso de los intérpretes obstaculizaba la sinceridad de las confesiones, porque los penitentes temían la difamación, por eso los misioneros debían conocer las lenguas indígenas y tratar de manera directa con los fieles. Según Figueroa, la experiencia lo demostraba: cuando, posteriormente a la peste que azotó Maynas en 1642, hubo otra, el trabajo misionero fue más fácil no solo porque los indios estaban entrenados a recibir los sacramentos, sino sobre todo porque le había servido mucho el confesarlos directamente en la lengua materna sin la mediación del intérprete, “de que conocidamente reciben mucho consuelo y provecho”<sup>833</sup>.

Los misioneros con el manejo de los idiomas indígenas habían obtenido muy buenos resultados. Al inicio, los indios ladinos y bozales diferían en cuanto a los momentos de la confesión. Los primeros, quienes hablaban el quichua, respetaban el precepto que obligaba a recibir la confesión anualmente durante las cuaresmas. En cambio los bozales se confesaban para prepararse al matrimonio, como imponía el tridentino<sup>834</sup>, e *in articulo mortis*, porque era necesario para disponer el alma y obtener de esta manera la salvación; pero no se confesaban en cuaresma, porque la confesión por intérprete no era obligatoria<sup>835</sup>. Enseguida, cuando los confesores aprendieron a manejar las lenguas indígenas, también los bozales empezaron a practicar la confesión más frecuentemente. En fin, gracias al esfuerzo dedicado al aprendizaje de las lenguas maternas los confesores obtenían buenos resultados; la calidad de las confesiones mejoraba cada vez más gracias al entrenamiento de los indios<sup>836</sup>.

---

830 II CL, pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus ,constitutio 49; Vargas, *Concilios Limenses...*, 182-183.

831 II CL, pro indorum et eorum sacerdotum constitutionibus, constitutio 57; Vargas, *Concilios Limenses...*, 185.

832 Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 135-136.

833 Figueroa, *Relación...*, 29.

834 Figueroa, *Relación...*, 29. Sobre la necesidad de la confesión antes del matrimonio, véase: CT, s. XXIV, Decretum de reformatione matrimonii, caput I; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 404.

835 Figueroa, *Relación...*, 29. Sobre la no obligatoriedad de la confesión por intérprete, véase: Peña Montenegro, *Itinerario...* Libros III-V, 135; 367-368.

836 Figueroa, *Relación...*, 29-30.

Gracias al sacramento de la confesión los indios cambiaban. Abandonaban las antiguas costumbres, sus supersticiones y los demás pecados. Referían a los padres que antes de confesarse creían en las supersticiones y cometían pecados, pero luego del diálogo con el confesor, creían solamente en Dios. Era este el resultado más satisfactorio según Figueroa<sup>837</sup>. Tenemos la confirmación de lo que han destacado la mayoría de los estudios sobre la confesión de los indios: este sacramento fue una herramienta de colonización interior para erradicar prácticas y creencias heterodoxas<sup>838</sup>. Se trataba de resultados que se obtuvieron gracias a la confesión directa sin la mediación de los intérpretes.

Sin embargo, cabe preguntarse acerca la autenticidad de las palabras de Figueroa. La “Relación” estaba destinada a la publicación, por ende su autor muy probablemente escribió algunas partes condicionado por la idea de convencer a los lectores de los éxitos de la actividad misionera de los jesuitas y de sí mismo; y entonces, ¿de verdad los indios cambiaban gracias al sacramento de la confesión?

Probablemente sí, primero porque la “Relación” servía para exaltar la obra jesuita, es cierto, pero sobre todo para comunicar a los superiores los límites de la empresa misionera para que dieran órdenes y pensarán en estrategias para resolver los problemas, como se describe más adelante. Y, sobre todo, cabe resaltar que Figueroa, en las descripciones antes mencionadas, no se refería a todos los indios de Maynas, sino solamente a algunos grupos de nativos que residían alrededor de la ciudad de San Francisco de Borja. En el resto del territorio de Maynas era todavía necesario usar intérpretes por la diversidad de lenguas, que era considerada por Figueroa la primera de las dificultades misioneras en Maynas<sup>839</sup>.

En realidad, en la misma Borja era necesario acudir a los intérpretes. En la ciudad transitaban nativos de diverso origen étnico: se trataba de grupos que los españoles secuestraban y deportaban allí. Por lo cual, en Borja vivían indios de diversas naciones e idiomas; en consecuencia, los jesuitas debían usar intérpretes de todas las naciones<sup>840</sup>.

Afuera de la ciudad de Borja, cada una de las cuarenta naciones de la región tenía su propio

---

837 Figueroa, *Relación...*, 30.

838 Gruzinski, “Individualization and Acculturation...”; Harrison, *Sin and Confession...*; Klor de Alva, “Colonizing Souls...”; Klor de Alva, “Telling Lives...”; Martiarena, *Culpabilidad y resistencia...*; Valenzuela, “Confesando a los indígenas...”.

839 Figueroa, *Relación...*, 187.

840 Figueroa, *Relación...*, 21-24.

idioma. Estas lenguas eran diversas entre sí, exceptuado algunas que eran similares. Por ejemplo, como se ha mencionado antes, la lengua de los aguanos era parecida a la de los cutinanas y maparinas; la de los barbudos a la de los chipeos, cheteos y capanaguas; la de los cocamillas a la de los ytucalis o cingacuchuscas; la de los cocamas era la misma que se hablaba con los omaguas, parianas, yetes y xibitaonas<sup>841</sup>.

La diversidad de lenguas limitaba el potencial misionero de los padres. En concreto, cada uno de ellos se especializaba en un idioma nativo; con el mismo, no podía acudir a prestar los servicios espirituales a indios de otro idioma<sup>842</sup>.

A pesar de esta limitación, según Figueroa los jesuitas tenían la capacidad y disponían de las estrategias adecuadas para cerciorar el problema de la heterogeneidad lingüística. Podían manejar, sin muchas dificultades, el quichua y la lengua materna de la “nación” de la cual debían ocuparse gracias a catequismos, confesionarios y otros textos, que podían usar por lo menos para administrar los sacramentos. Figueroa además creía que era necesario difundir entre los indios el idioma quichua, que aprendían más fácilmente que el castellano; de la misma manera, creía que también los padres que no lo sabían debían aprenderlo. Finalmente, Figueroa destacaba que era necesario enseñar a algunos jóvenes nativos el español para que pudieran ayudar a aquellos misioneros que venían de España sin saber alguna lengua indígena<sup>843</sup>.

Las buenas voluntades de los padres eran aniquiladas por las malas elecciones de los superiores. Un problema “ha de causar mucho dolor”, escribía Figueroa. A veces un padre gastaba tiempo y energías en aprender una lengua materna y cuando estaba listo para usarla, los superiores los mudaban a otro lado y a otra ocupación. El padre Figueroa no ponía en duda la “santa obediencia” debida a los superiores de la Compañía. Más bien, estaba preocupado porque las decisiones de los superiores tenían consecuencias nefastas en relación a la evangelización y salvación de los indios. En concreto, después que la “santa obediencia” llamaba a un padre para otra tarea, llegaba un nuevo misionero que debía gastar nuevamente tiempo en aprender el idioma; y durante la fase de aprendizaje debía necesariamente usar intérpretes para enseñar el catequismo y para administrar los sacramentos. En consecuencia,

---

841 Figueroa, *Relación...*, 187.

842 Figueroa, *Relación...*, 187.

843 Figueroa, *Relación...*, 188-189.



el trabajo con los nativos se realizaba principalmente con los intérpretes<sup>844</sup>.

Como se ha dicho antes, Figueroa a lo largo de su experiencia se había dado cuenta que para asentar la práctica de la confesión era necesario manejar directamente las lenguas maternas y evitar a los intérpretes. Criticaba expresamente a los superiores porque con sus decisiones obligaban a los misioneros a usar de estos mediadores. En consecuencia, el potencial de la confesión, como herramienta de cambio y conversión, era reducido.

## **5. La irreducibilidad de Maynas**

Para entender la crítica de Figueroa es necesario destacar que la Compañía de Jesús no era una orden monolítica, vertical y jerárquica: existían espacios, modalidades y prácticas de interacción entre los padres y las jerarquías. Formas de negociación, disidencia, desobediencia y crítica de las órdenes eran parte de la tradición administrativa de la Compañía. La tensión para la centralización convivía con individuos que tendían a una autonomía centrífuga<sup>845</sup>.

También en otra parte del texto, Figueroa denuncia los límites de las órdenes y normativas impuestas desde las autoridades de Quito y Lima porque no eran ajustadas para la realidad local. En el capítulo XII Figueroa propone que las normas del III Concilio de Lima y del Sínodo de Quito del año de 1594 acerca de la organización parroquial no eran adecuadas para entablar en Maynas las prácticas de la confesión anual y también de aquella frecuente según el estilo de la Compañía<sup>846</sup>.

Al inicio del capítulo Figueroa, mediante los datos contenidos en los libros de bautismos que redactaban los jesuitas, propone una detallada estadística de los resultados de la actividad misionera jesuita en Maynas. Según estos libros, hasta el año de 1661 los jesuitas habían bautizado más de 6 880 personas. De estos, 3 000 eran niños inferiores a los siete años, de los cuales más de la mitad murieron sin llegar a ser adultos<sup>847</sup>.

Además, los jesuitas estaban trabajando para convertir alrededor de 7 000 personas. Se trataba de los supervivientes de la peste del año de 1660, durante la cual perecieron alrededor de 3 000 personas. De estos 7 000, 3 100 ya eran cristianos, es decir bautizados; mientras los otros,

---

844 Figueroa, *Relación...*, 187.

845 Véase: Alfieri y Ferlan, “Storie di obbedienza negoziata”. En *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, ed. por Fernanda Alfieri y Claudio Ferlan, 7-17 (Bologna: Il Mulino, 2012); Fechner, “Las tierras incógnitas...”.

846 Figueroa, *Relación...*, 161-168.

847 Figueroa, *Relación...*, 161.

alrededor de 4 000 indios que vivían en las reducciones eran solamente catecúmenos, es decir se estaban formando para recibir el bautismo, y recibían la instrucción religiosa solo “de passo” cuando los padres los visitaban. Además en Maynas existían otros grupos de indios que estaban casi por reducirse: se trataba de los aunalas, urariñas, chudobinas, avitoas, azoronatoas, gayes, maparinas, ytucalis, chayavitas y los muniches. A lo cual cabe añadir la existencia de otras muchas “naciones” que todavía no habían sido contactadas<sup>848</sup>.

Considerados los indios bautizados, los catecúmenos, los que se estaban reduciendo y los indios todavía no contactados en Maynas debían existir alrededor de cuarenta naciones y sesenta mil personas, y no las “millaradas [de indios] que refieren [...] sin vsar de exageraciones”<sup>849</sup>.

¿Quiénes referían la existencia de “millaradas” de indios en Maynas? Varias fuentes refieren que los jesuitas de la primera mitad del siglo XVII creían que en Maynas existían muchos indios. Como se ha mencionado antes, en los primeros años del siglo XVII el padre Rafael Ferrer, después de conversar con un indio de los cofanes, entendió que en Maynas vivía “una multitud casi infinita” de indios<sup>850</sup>. Mientras según las cartas anuales, en Maynas, fuera de las naciones conocidas, se suponía la existencia de “innumerables” nativos<sup>851</sup>. También el padre jesuita Cristóbal de Acuña había destacado que en Maynas vivían muchos indios. Acuña había acompañado al capitán portugués Pedro de Texeira en su viaje desde la Audiencia de Quito a Portugal recorriendo la cuenca del río Amazonas, viaje que duró un año y que describió en el “Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas”, publicado por primera vez en el año de 1641. Según Acuña, en Maynas existían ciento y cincuenta naciones diversas de indios que reunidas podían constituir un enorme reino<sup>852</sup>. En otra parte de la obra, Acuña repetía que se encontraban ciento y cincuenta naciones y que se trataba de tierras con una alta densidad poblacional. Es más: añadía que estas naciones estaban pegadas una a otra en el territorio de

---

848 Figueroa, *Relación...*, 161-164. Sobre la demografía de maynas durante la época colonial véase: Massimo Livi-Bacci, “The Depopulation of Upper Amazonia in Colonial Times”, *Revista de Indias* 76, n.º 267 (2016), 419-448.

849 Figueroa, *Relación...*, 165.

850 Velasco, “Historia moderna...”, 628.

851 Piñas Rubio, *Cartas Annuas...*, 69.

852 Cristóbal de Acuña, *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas* (Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, 2009), 52-53. Sobre Acuña véase: Enrique Fernández G., “Acuña, Cristóbal de”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, dir. por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 13 (Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

manera que “en muchas de ellas se oyen labrar los palos en las otras”<sup>853</sup>.

¿Por qué estos autores creían que había muchos nativos en Maynas, mientras Figueroa no? Primero, cabe recordar que las pestes que tuvieron lugar en los veinte años que separaban las experiencias de Acuña de aquella de Figueroa (la de los años 1642 y 1660) habían afectado el escenario demográfico de Maynas, como ya se ha recordado antes, reduciendo a la mitad la población total. Por lo tanto, la percepción de Figueroa pudo haber sido condicionada por este cambio demográfico. Sin embargo, el autor tenía otra explicación para justificar su estimación: un argumento, persuasivo y certero, para afirmar que en Maynas no podían vivir muchos indios pegados unos al lado de los otros como afirmaba Acuña. Se trataba de tierras pobres, es decir poco productivas, y que por consiguiente no podían sustentar tanta gente. En consecuencia cada grupo para sobrevivir de mucha tierra; por eso en Maynas no podían vivir “millaradas” de indios, sino más bien alrededor sesenta mil personas organizadas en cuarenta naciones<sup>854</sup>.

Cabe preguntarse porque Figueroa estaba tan preocupado por aclarar, con un argumento sólido, la cantidad de indios y naciones que existían en Maynas. La respuesta es que el padre quería resaltar la importancia de la calidad de la actividad pastoral. El “negocio” no era tener reducidas “grandes millaradas de gente”; lo que importaba era que los párrocos tuvieran un número adecuado, es decir razonable, de fieles para poder garantizar un buen nivel de instrucción religiosa: “basta que tenga aquella cantidad á que alcançan las fuerças, y que pueda cultivarla. La que sobra no hace al caso, sino para que otro travaje”<sup>855</sup>.

Esta frase no era original de Figueroa: se inspiraba en un principio tridentino, que había sido retomado y adaptado a la realidad peruana por los concilios de Lima. En el Capítulo IV de la sesión XXI del Concilio de Trento se aclaraba que los obispos debían obligar a los curas a tener por asociados el número suficiente de sacerdotes necesarios para satisfacer las exigencias pastorales, esto es administrar los sacramentos y celebrar el culto divino<sup>856</sup>. El II y el III de los concilios de Lima retomaban la idea implícita en esta norma, según la cual los párrocos debían hacerse cargo solamente de los feligreses que podían cuidar, no más, es decir no más de cuatrocientos personas para cada sacerdote; pero además aceptaban su infracción

---

853 Acuña, *Nuevo descubrimiento...*, 106.

854 Figueroa, *Relación...*, 165.

855 Figueroa, *Relación...*, 165.

856 CT, s. XXI, Decretum de reformatione, caput IV; López de Ayala, *El Sacrosanto...*, 301-303.

porque en el arzobispado de Lima, donde había muchos indios y pocos sacerdotes, no era posible limitar el número de parroquianos para no excluir a los indios de la posibilidad de salvarse<sup>857</sup>.

Figueroa en la parte siguiente del texto mencionaba la misma constitución del III Concilio de Lima que lo afirmaba, pero se limitaba a citar las últimas líneas de esta. Según estas, los pueblos de indios que contenían dos o trescientos “parochianos” debían tener su propio párroco; cuando los indios eran menos de doscientos era necesario reducirlos y fundirlos con otros grupos para formar una reducción más grande<sup>858</sup>.

Figueroa, después de citar aquella frase, afirmaba que el término latín “parochianos” generaba un problema de interpretación: ¿se refería a individuos o a unidades familiares? Se trataba de una duda muy importante porque si el término identificaba una unidad familiar, entonces, dado que cada una de esta estaba compuesta desde los tres a los cinco individuos, significaba que cada párroco que tenía bajo su cuidado doscientos o trescientos familias debía ocuparse de ochocientos o más de mil personas<sup>859</sup>.

Figueroa estaba preocupado por la interpretación de este término porque la enorme cantidad de parroquianos afectaba la calidad de la actividad pastoral y de la administración de la confesión. Un solo jesuita, después de haber gastado muchas energías para convertir y bautizar a una reducción, iba a tener muchas dificultades para poder en cuaresma confesar por sí solo seiscientas, setecientas o inclusive mil personas; porque además de eso tenía que predicar sermones, enseñar la doctrina, realizar procesiones, visitar a los enfermos, administrar los sacramentos y hacer otras actividades pastorales. Debido al exceso de trabajo los confesores podían llegar a enfermarse para cumplir con su tarea, sobre todo en un ambiente como aquello de Maynas. Además, el esfuerzo se multiplicaba si los misioneros apuntaban a entablar la confesión como práctica más que anual al estilo de la Compañía<sup>860</sup>. Figueroa deseaba entonces advertir a los lectores de su “Relación” que la norma del III concilio de Lima era inadecuada para aquella realidad.

Además, Figueroa recordaba que ya el sínodo de Quito del año 1596 había modificado la

---

857 III CL, acción III, capítulo 11; Vargas, *Concilios Limenses...*, 348.

858 Figueroa, *Relación...*, 166; III CL, acción III, capítulo 11; Vargas, *Concilios Limenses...*, 348.

859 Figueroa, *Relación...*, 166.

860 Figueroa, *Relación...*, 166.

constitución conciliar por inadecuada a la realidad amazónica. La sinodal 22, que trataba del descuido espiritual de los indios por parte de los encomenderos, recordaba que según la constitución 11 de la actio III del III Concilio de Lima cada sacerdote podía tener doscientos indios tributarios, pero al mismo tiempo toleraba que un cura tuviese trescientos nativos, si estaban reunidos en un solo pueblo. “Pero”, afirmaba la constitución sinodal, en algunos lugares de la diócesis los indios no podían vivir juntos en un mismo pueblo, como en el distrito de Jaén, en la Gobernación de Yaguarsongo, Zamora, Quijos y Mocoa, es decir en los espacios amazónicos. En estos espacios, afirmaba el sínodo, era más común tener doscientos y ciento y cincuenta indios desparramados en el territorio que cuatrocientos reunidos en un solo lugar<sup>861</sup>.

“Hasta aquí el Synodo”, afirmaba Figueroa. La norma sinodal acababa sin añadir otra cosa: simplemente destacaba la complejidad y dificultad de aplicar la norma del III Concilio de Lima a los espacios orientales de la diócesis de Quito porque allí los indios vivían desparramados.

Figueroa en cambio añadía un comentario siguiendo la sugerencia del sínodo. Trataba de exponer porque los indios no podían vivir reducidos: la explicación era de carácter ecológico. En la selva los indios “es fuerça” estuviesen divididos en parcialidades, porque por el defecto de aquellas tierras, que eran estériles y húmedas, no era posible garantizar el mantenimiento de muchos indios juntos<sup>862</sup>. Esto es, en la Amazonía no se podía practicar la agricultura intensiva que era necesaria para satisfacer la exigencia de un poblado con muchas personas. Era una verdad bien conocida por los expertos de las selvas amazónicas: se trataba, y trata, de tierras no aptas para la agricultura intensiva.

Por ende, afirmaba Figueroa, “es fuerça que la doctrina se acomode” a la realidad de Maynas. La “doctrina” era aquella del III Concilio de Lima, según la cual cada párroco debía ocuparse de un número entre doscientos y trescientos indios. Cuando eran menos de doscientos, debían ser reunidos con otros grupos<sup>863</sup>. Mientras según Figueroa cada cura podía tener no como mínimo, sino al máximo doscientos indios tributarios, porque era muy difícil satisfacer sus exigencias espirituales debido a que ni siquiera tan pocos indios podían vivir juntos, sino

---

861 Figueroa, *Relación...*, 167; SL, constitución 22; Villalba, “Los sínodos quitenses...”, 178-179.

862 Figueroa, *Relación...*, 167.

863 III CL, acción III, capítulo 11; Vargas, *Concilios Limenses...*, 348.

divididos en dos o más pueblos, de acuerdo a las características de la tierra<sup>864</sup>.

Es interesante recalcar que en la parte inmediatamente posterior Figueroa reflexiona sobre la tarea y vocación misionera jesuita: “se ha de atender á que esta gente no la tiene Dios excluida del cielo, y es muy proprio del instituto de la Compañía el procurar logren la Redempcion y sangre de Christo Nuestro Señor, assí estas cortas naciones, como las muy populosas, para que no la pierdan eternamente”. Enseguida, Figueroa expresaba esperanza y optimismo acerca del futuro de Maynas: “estas misiones que tenemos entre manos son solamente principio de otras muy grandes y dilatadas que con el tiempo se irán prosiguiendo en todo este Marañon”<sup>865</sup>.

¿Cómo se explica el cambio de tema y estilo? Probablemente con una esperanzadora fórmula buscaba encubrir la realidad: la dificultad de reducir a los indios de Maynas. En la selva, las decisiones de los superiores, las normas conciliares y sinodales no funcionaban o más bien debían ser forzadas. Allí no era posible construir una Iglesia estructurada en parroquias en las cuales los indios recibían la instrucción religiosa, escuchaban la misa y recibían los sacramentos según ritmos semanales, porque las tierras amazónicas no podían satisfacer las exigencias alimentarias de grandes conglomerados. Por eso los pueblos amazónicos eran originalmente nómadas, en respuesta a las exigencias ecológicas de aquel territorio<sup>866</sup>.

En fin, existía una distancia entre la estructura de la Iglesia y la realidad de la selva. Esto es, se trataba de una realidad que no podía ser reducida debido a su extrema alteridad, que se escapaba de los medios que las jerarquías de la Iglesia imponían para convertir a los indios de Maynas.

A pesar de los esfuerzos de los jesuitas para realizar la pacificación, los indios no se redujeron: es más, a menudo el contacto generaba conflictos y violencias. El mismo padre Figueroa murió víctima de los indios mientras se estaba dirigiendo a confesar. El periodo en que vivió y operó Figueroa fue el mejor de las actividades misioneras en Maynas; pero desde los años 1680 empezó un periodo de crisis que se profundizó durante la primera mitad del siglo XVIII. Las misiones de Maynas eran obstaculizadas por las revueltas indígenas, las

---

864 Figueroa, *Relación...*, 167.

865 Figueroa, *Relación...*, 167-168.

866 Livi-Bacci, “The Depopulation...”, 437-441.

epidemias y, en el siglo XVIII, por las invasiones portuguesas<sup>867</sup>. Finalmente, la experiencia misionera jesuita en Maynas se acabó improvisamente en el año de 1767, cuando la Compañía fue expulsada de los territorios de la Corona. Fueron sustituidos por franciscanos y luego por clérigos seculares, quienes sin embargo obtuvieron escasos resultados<sup>868</sup>.

## 6. Conclusiones

El objetivo de este capítulo era analizar las prácticas y los problemas de la confesión de los indios de la región de Maynas entre los años de 1638 y 1661.

Los jesuitas llegaron en la ciudad de Borja en el año 1638 para pacificar sus habitantes y facilitar el proceso de colonización y conversión de los indios de la entera región de Maynas. Una vez realizadas las paces, tuvieron que enfrentar una peste muy violenta. El padre Figueroa experimentó durante la epidemia problemas en la administración del sacramento de la confesión. Debido a la diferencia lingüística y a la falta de práctica, los indios no entendían cómo confesarse y para qué servía el sacramento. A menudo lo rechazaban y se resistían porque lo confundían inclusive con un ritual para asesinarlos. La dura experiencia de la administración de la confesión durante la peste, enseñó a Figueroa que para entablar la confesión era necesario manejar los idiomas maternos y evitar el uso de los intérpretes. De esta manera, era posible entrenar a los indios a practicar la confesión, que era muy útil porque generaba cambios morales, culturales y sociales. Es decir, funcionaba como herramienta para profundizar el proceso de conversión religiosa. Sin embargo, en Maynas existía mucha heterogeneidad lingüística por lo que era necesario usar intérpretes. Los jesuitas tenían la capacitación, las herramientas y la voluntad para aprender los idiomas maternos de la “nación” de la cual se debían ocupar. Sin embargo, algunos superiores de la Compañía tomaban decisiones equivocadas: apenas daban a los padres el tiempo para aprender los idiomas, que ya los destinaba a otra ocupación en otro lugar. Por consiguiente, los jesuitas estaban obligados a realizar gran parte de sus actividades misioneras mediante los intérpretes. Figueroa también en otro capítulo critica las normas importadas e impuestas en la realidad local. Las tierras de Maynas no podían ser explotadas intensivamente, por lo cual no era posible organizar la actividad pastoral y el territorio en parroquias como centros para la administración de los sacramentos. Los indios vivían, necesariamente, desparramados y

---

867 Velasco, “Historia moderna...”, 798-826.

868 Sobre la expulsión jesuita y las consecuencias en Maynas: Francisco Miranda Ribadeneira, *Crisis en las misiones y mutilación territorial* (Quito: Banco Central del Ecuador, 1986).

aislados en el inmenso territorio. Por ende, los jesuitas dificultaban en entablar la práctica de la confesión.

En fin, se ha demostrado que los jesuitas intentaron imponer el sacramento de la confesión. En algunos casos lo lograron, gracias al aprendizaje de las lenguas indígenas. En estos casos pudieron disciplinar a los indios, generar cambios y profundizar el proceso de evangelización; al inicio del capítulo se ha dicho que inclusive pudieron aplicar la confesión para mejorar la eficacia de la pacificación; pero se trataba de excepciones, ya que en general era muy difícil aplicar la confesión por problemas de diferencia cultural, escasa adaptabilidad de las normas y órdenes y por los conflictos generados por la presencia europea.



## **Conclusión**

El objetivo de este trabajo era estudiar la historia de la confesión en la diócesis de Quito entre los años 1570 y 1668. Los documentos analizados describen las prácticas del sacramento a partir de la experiencia de hombres y mujeres, españoles e indios de diversas etnias, mulatos, mestizos, negros y zambos que vivían en las ciudades y en los demás espacios de la diócesis de Quito.

Mediante el sacramento de la confesión, párrocos y confesores realizaron una conquista comprensiva de la sociedad colonial, mediante un método heterogéneo, el sacramento se adaptaba a las diversas realidades sociales y a la especificidad de los individuos.

Uno de los principales desafíos que la Iglesia católica tuvo que enfrentar fue aquello de adaptar la confesión a los indios, que se realizaba, principalmente, mediante la traducción. El sacramento de la confesión era una práctica que se basaba en la comunicación, en diversos capítulos se han mencionado las preocupaciones y decisiones de las autoridades, pero también el esfuerzo de párrocos y misioneros para reducir la diferencia lingüística.

La conquista espiritual no se limitaba a los indios, se extendía a todos los miembros de la sociedad colonial, por eso los confesores, mediante adecuadas estrategias, penetraban en el tejido social de la época y buscaban generar cambios morales.

Tanto las autoridades, como los confesores usaban el sacramento de la confesión para profundizar el proceso de evangelización. La confesión era una herramienta de control del estado de evangelización, porque durante la administración del sacramento los confesores obtenían informaciones para conocer la adherencia de los penitentes a la religión católica. Además, mediante la confesión se controlaban y disciplinaban a sujetos sociales influyentes, tanto laicos como eclesiásticos; y el sacramento permitía penetrar en las relaciones y jerarquías sociales de la colonia para extirpar creencias y prácticas heterodoxas. Se usaba también para controlar la espiritualidad de mujeres devotas como Mariana de Jesús.

Finalmente, la confesión fue una herramienta usada también para pacificar a los pueblos indígenas que se resistían a la colonización y a la cristianización; y para profundizar, mediante la traducción lingüística, el proceso de evangelización de los indios de lugares aislados, como Maynas.

Este proceso de disciplinamiento fue limitado por las circunstancias locales. Los planes de las autoridades eclesiásticas y el modelo tridentino de confesión apuntaban a la dominación de la sociedad colonial; pero las prácticas describen una realidad compleja en la cual el poder de disciplinar, implícito en el sacramento, era matizado. Los fieles no practicaban la confesión en ocasión de la cuaresma, como pretendían las autoridades de la Iglesia. Mariana de Jesús sabía manipular las imposiciones de los confesores y a veces conquistaba espacios de libertad y autonomía. La presión inquisitorial, que buscaba disciplinar a los confesores abusivos y a proteger la administración del sacramento, era matizada por las distancias. Los padres jesuitas buscaban conquistar y convertir a los indios de Maynas con el sacramento de la confesión, pero no lo lograban o solo parcialmente por las diferencias lingüísticas, culturales y ecológicas de aquella región, que obstaculizaban la práctica de la confesión y la imposición de la estructura y ritmos de vida parroquial. En las prácticas de la vida cotidiana el poder de la confesión era obstaculizado; el disciplinamiento social era frenado por las circunstancias de la realidad colonial.

El fracaso o límites del poder de la confesión no se explican solamente con la complejidad de la realidad colonial o con la inadecuación de las herramientas de la Iglesia. El paradigma de la confesión como herramienta de poder no es suficiente para entender la historia de este sacramento. En este sentido vale la pena repensar al modelo de confesión que se impuso en la diócesis de Quito, que si era tridentino, es decir aquello del sacramento como acta judicial y herramienta de poder, pero a la vez era el resultado de la acumulación de normas, significados y funciones del mismo que se habían generado, transmitido y adaptado a diversos espacios y épocas a lo largo de la historia de la Iglesia.

Cabe señalar la trascendencia de las constituciones XXI y XXII del IV Concilio Letrán del 1215. La constitución XXI obligaba cualquier fiel, hombre o mujer, que estuviera en edad de razón, a confesar todos los pecados cometidos a su propio párroco por lo menos una vez al año. La constitución prohibía además a los confesores de comunicar la identidad del pecador. Como se ha visto, estos elementos son claves para entender las prácticas de la confesión en la diócesis de Quito; por ejemplo, el respeto del sigilo era importantísimo para garantizar la aceptación social de la confesión.

Además, la idea contenida en la constitución XXII según la cual existía una conexión entre alma y cuerpo se ha encontrado reflejada en las creencias y prácticas de muchos testimonios

analizados en la tesis. Algunos fieles advertían una conexión entre el alma y el cuerpo, la salvación y la salud, el pecado y la enfermedad; la confesión era percibida como un ritual para curar el alma y, por ende, el cuerpo. Las estrategias pastorales reproducían este ideal, de hecho en algunas ocasiones los jesuitas en la diócesis de Quito ofrecían a los fieles la confesión para que en cambio obtuvieran la salud del cuerpo. Además, se encontraba también en el pensamiento de algunas culturas nativas, ya que algunos indios practicaban un ritual similar a la confesión para curar el alma y el cuerpo.

Además, el sacramento de la confesión era también un rito de purificación. Esto lo afirmaban algunas normas y se encontraba reflejado en las prácticas de los misioneros, indios y otros fieles, quienes usaban el sacramento para limpiar el alma. Por eso era practicada sobre todo en la pastoral *in articulo mortis*: los confesores debían imponerla para que los moribundos purificaran sus almas y de esta manera aseguraran su salvación. Se ha descrito también la práctica de las confesiones preventivas, es decir limpiezas del alma que se realizaban para prevenir la muerte durante épocas críticas, como por ejemplo cuando se tenía noticia de una inminente catástrofe.

Además, la confesión servía para purificar las almas también en otros momentos de la vida. Por ejemplo, se practicaba antes de contraer matrimonio o antes de recibir la eucaristía. Otros practicaban la confesión general, que era una manera de revisar de manera profunda los comportamientos y el estilo de vida para marcar un cambio. Además, los jesuitas difundieron la práctica de la confesión frecuente, que también estaba orientada a intensificar la purificación de las almas y a fomentar el cambio de los comportamientos.

Finalmente cabe resaltar que la confesión no era solamente impuesta: algunos fieles que tenían miedo y muchos moribundos la deseaban para tener un alivio, una consolación psicológica y para disponer el alma a la salvación, es decir arreglar las relaciones con la sociedad y con Dios, antes de la muerte.

Muchos fieles, de diversa condición social y étnica, no rechazaban el sacramento, sino que lo practicaban de manera diversa, es decir como, cuando y porque ellos lo querían, más allá del control e imposiciones de la Iglesia. Por ejemplo, Mariana usaba el sacramento y la dirección espiritual para escapar de aspectos no deseados de su vida. Además, muchos no practicaban la confesión durante la cuaresma, como imponía la Iglesia, pero sí lo hacían cuando tenían

miedo, cuando estaban enfermos o temían por su vida, porque así ellos lo deseaban.

En fin, la confesión era una práctica polifacética. Era a la vez un sacramento de poder y de alivio; impuesto por las autoridades y deseado por los fieles. Era aceptada por algunos fieles porque, como se ha mencionado, satisfacía exigencias de bienestar físico y, sobre todo, psicológico. Su aceptación era fundamental para que fuera practicada y, por ende, para que funcionara como herramienta de poder, disciplina y, en fin, para realizar la conquista espiritual de la sociedad colonial.

## **Lista de referencias**

### **Archivos consultados**

Archivo Arzobispal de Quito (AAQ)

#### *Secciones*

- Canonicales
- Capellanías
- Censos
- Cofradías
- Comunidades religiosas
- Concursos para beneficios curados
- Desarrollo de la Iglesia
- Diezmos
- Documentos clasificados de estudio
- Exhortos y cédulas reales
- Gobierno eclesiástico
- Hospitales
- Juicios civiles
- González Suárez
- Obras Pías
- Órdenes sagradas
- Seminarios
- Temporalidades y cuentas de la curia
- Testamentos
- Títulos de propiedad
- Varios

Archivo del Centro Cultural Ibarra (ACCI)

Archivo General de Indias (AGI)

*Secciones*

- Audiencia de Quito
- Audiencia de Charcas
- Audiencia de Lima
- Escribanía de camaraLima
- Indiferente General
- Patronato

AHN, Archivo Histórico Nacional, Madrid

*Sección Inquisición*

Archivo Nacional de Historia, Quito (ANH)

*Fondo Corte Suprema, series:*

- Censos y Capellanías
- Hospitales
- Religiosos
- Tierras

Fondo Real Audiencia de Quito y República del Ecuador

*Sección General, series:*

- Oficios
- Criminales

*Sección Protocolos*

*Sección Juicios*

Archivo Metropolitano de Historia, Quito (AMH)

Archivo Parroquia del Sagrario, Quito (APS)

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)

*Fondo Quito*

Archivo del Ministerio de Cultura y Patrimonio (AMCP)

*Fondo Jacinto Jijón y Caamaño*

Biblioteca Nacional de España (BNE)

### **Impresos**

*Actas del cabildo colonial de Guayaquil*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, 1975.

*Actas del Cabildo colonial de la ciudad de la Inmaculada Concepción de Loja 1547-1812*. Quito: Archivo Municipal de Historia, 1995.

*Actas del Cabildo Colonial de San Francisco de Quito de 1658 a 1663*, transcripción de Judith Paredes Zarama y revisión de Diego Chiriboga Murgueitio. Quito: Gráficas Barzola, 1993.

Azpilcueta, Martín. *Manual de confesores y penitentes, que clara y brevemente contiene, la universal y particular decisión de quasi todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los pecados, absoluciones, restituciones, censuras, e irregularidades*. Medina del Campo: En casa de Ioan María de Terranoua, i Iacobo de Liarcari, 1554.

Borromeo, Carlo. *Constitutiones et decreta condita in provinciali synodo Mediolanensi Brixiae*: Marcheti, 1582.

Borromeo, Carlo. *Instructiones fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*. Milano: Da Ponte, 1577, <http://memofonte.accademiadellacrusca.org/pdf/2.pdf>.

Borromeo, Carlo. "Monita ad confesores". En *Theologiae cursus completus. Vol. 22: De poenitentia. Praxis confessarii. Monita ad confesores. Canones poenitentiales. Sacerdos qua iudex et medicus. Distinctio specifica et numerica peccatorum*, editado por Jacques Paul Migne, 1149-1172. Parisiis: apud editorem in via gallicè dicta: rue d'amboise, barrière d'enfer, 1840.

*Confesionario para los curas de indios, con instrucciones para sus ritos y para la*

- extremaunción, y un resumen de los privilegios e impedimentos del matrimonio.*  
Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo, 1585.
- Doctrina christiana, y catecismo para instruccion de los indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé: con vn confessionario, y otras cosas necessarias.* Ciudad de los Reyes: Antonio Ricardo, 1584.
- González Dávila, Gil. *Teatro eclesiastico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales: vidas de sus Arzobispos, obispos y cosas memorables de sus sedes. Tomo II.* Madrid: por Diego Díaz, de la carrera, impressor del Reyno, 1655.
- López de Ayala, Ignacio. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. trad. al idioma castellano por Lopez de Ayala, Don Ignacio Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564.* Madrid: Imprenta Real, 1785.
- Mazzolini, Silvestro. *Summa summaru[m] que Silvestrina nuncupatur.* Lugduni: Platea, 1581.
- Morán de Butron, Jacinto. *La Azucena de Quito, que broto en el florido campo de la Iglesia, en las Indias Occidentales, la venerable virgen Mariana de Jesús, Flores, y Paredes, admirable en virtudes, milagros, y profecías. Acogese a la sombra de los dos ilustres Cabildos de aquella gran Ciudad. Sale a luz reducida a compendio de su original, que compuso el Padre Jacinto Moran de Butron de la Compañia de Jesús en aquella Provincia.* Lima: Joseph de Contreras, Impresor Real, 1702.
- Morán de Butrón, Jacinto. *La Azucena de Quito, que brotó en el florido campo de la Iglesia, en las Indias Occidentales de los Reinos del Perú, y cultivó con los esmeros de su enseñanza la Compañia de Jesús; la Venerable Virgen Mariana de Jesús Paredes y Flores, Admirable en Virtudes, Profecias y Milagros.* Madrid: Imprenta de Don Gabriel del Barrio, 1724.
- Murillo Velarde, Pedro. *Cursus iuris canonici, hispani, et indici in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones..., Tomos I-II.* Matriti: Typographia Ulloae a Romane Ruiz, 1791.
- Pedraza, Juan de. *Summa De Casos De Consciencia.* Barcelona: en casa de Huberte Gotard, 1588.
- Recio, Bernardo. *Compendiosa relación de la cristiandad de Quito.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
- Rodríguez, Manuel. *El marañon, y amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reduccion de naciones. Trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assi temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas, ymayores rios de la America.* Madrid: En la Imprenta de Antonio Gonçález de Reyes, 1684.
- Rojas, Alonso de. *Sermón que predicó el M.R.P. Alonso de Roxas, Cathedratico, que fue de theología, y oy Prefecto de los estudios del Collegio de la Compañia de Iesus en Quito, a las honras de Mariana de Iesus, Virgen Illustre en virtudes, y Santidad.* Lima: Por Pedro de Cabrera, 1646.
- Soave Polano, Pietro (Paolo Sarpi). *Historia del Concilio Tridentino. Nella quale si scoprono tutti gl'artifici della Corte di Roma, per impedire che né la veritá di dogmi si*



*palesasse, né la riforma del Papato, & della Chiesa si trattasse*. Londra: Giovan Billio Regio Stampatore, 1619.

### **Fuentes primarias publicadas**

- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute. Volumen 2, Educación y evangelización*, editado por Luciano Pereña, Vidal Abril y Carlos Baciero. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- Acuña, Cristóbal de. *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt am Main: Vervuert, 2009.
- Alberigo, Giuseppe y Alberto Melloni. *Conciliarum oecumenicorum generaliumque decreta/2, The general councils of Latin christendom 1. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869 – 1424)*, editado por Antonio García y García. Turnhout: Brepols, 2013.
- Atienza, Lope de. “Relación de la ciudad y obispado de San Francisco”. En *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Tomo I, editado por Pilar Ponce Leiva, 458-475. Quito: Abya – Yala, 1992.
- Decretos del Primer Concilio Provincial Quitense, celebrado en el año 1863*. Quito: s.e., 1869.
- Encinas, Diego de (editor). *Cedulario Indiano*. Libros I-IV. Madrid: Cultura Hispánica, 1945.
- Figuerola, Francisco de. *Relación de las Misiones de la Compañía de Jesús en el país de los Maynas*. Madrid: Victoriano Suárez, 1904.
- Garcés, Jorge A. *Colección de cédulas reales dirigidas a la Audiencia de Quito, 1538-1600*. Quito: Talleres tipográficos municipales. Publicaciones del Archivo Municipal, 1935.
- Gutiérrez de Arce, Manuel. *El Sínodo Diocesano de Santiago de León de Caracas de 1687. Valoración canónica del regio placet a las constituciones sinodales indianas*. Caracas: Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 1975.
- Hernaez, Francisco Javier. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas. Tomo II*. 2.<sup>a</sup> ed. Vaduz: Kraus Reprint LTD, 1964.
- Lobo Guerrero, Bartolomé, Fernando Arias de Ugarte. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid: Centro de Estudios Históricos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.
- Lutero, Martín. *Escritos Políticos*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Lutero, Martín. *Obras*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Matovelle, Julio María. *Documentos para la historia de la beata Mariana de Jesús Azucena de Quito*. Quito: Imprenta del clero, 1902.
- Mercado, Pedro de. *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*. Tomos 1-4. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957.

- Peña, Pedro de la. “Relación sumaria de la que envió el obispo de Quito al Consejo...”. En *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglo XVI-XIX)*, Tomo I, editado por Pilar Ponce Leiva, 164-187. Quito: Abya – Yala, 1992.
- Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios*. Libros I-II. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios*. Libros III-V. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Piñas Rubio, Francisco. *Inventario del Colegio Máximo de Quito de la Compañía de Jesús y sus haciendas durante su secuestro el 20 de agosto de 1767*. Quito: Compañía de Jesús, 2007. CDROM.
- Piñas Rubio, Francisco. *Cartas Annuas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito de 1587 a 1660*. Quito: Compañía de Jesús, 2008a. CDROM.
- Piñas Rubio, Francisco. *Inventario del Colegio Seminario de San Luis de Quito y sus haciendas durante su secuestro en 1767*. Quito: Compañía de Jesús, 2008c. CDROM.
- Recopilación de documentos oficiales de la época colonial con un apéndice relativo a la independencia de Guayaquil y a las Batallas Pichincha-Junín-Ayacucho y Tarqui*. Guayaquil: Imprenta La Nación, 1979.
- Rodríguez Docampo, Diego. “Descripción y Relación del estado eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito”. En *Relaciones historico-geograficas de la Audiencia de Quito. S. XVI-XIX. Tomo II*, editado por Pilar Ponce Leiva, 207-322. Quito: Abya – Yala, 1994.
- Romero, Juan. “Breve suma de los afectos con que esta nobilísima ciudad de Quito, se portó en los castigos que Dios, Nuestro Señor quiso enviarle por sus delitos, y volvió suprimir por sus misericordias, reventando su monte y cerro de Pichincha, este año presente de mil seiscientos y sesenta, dedícase al Ilustre Cabildo, Justicia y Regimiento de esta muy noble y muy leal ciudad de San Francisco de, escribiola el Doctor Joan Romero, Presbítero”. En *Actas del Cabildo Colonial de San Francisco de Quito de 1658 a 1663*, transcripción de Judith Paredes Zarama y revisión de Diego Chiriboga Murgueitio, 223-260. Quito: Gráficas Barzola, 1993.
- Romero, Luis Francisco. *El D. D. Luis Francisco Romero, Obispo de Quito, a los venerables curas de su Obispado, sobre la omisión y descuido en que los Yndios sus feligreses cumplan con el precepto annual de comulgar, y el de recibir el Santisimo Viatico en el articulo de la muerte, 1725*.
- Uriarte, Manuel. *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: Instituto de Investigación de la Amazonía Peruana / Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1986.
- Vargas, José María. “El primer sínodo de Quito”. *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica* 3-4 (1978): 5-85.
- Vargas, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I*. Lima: Tipografía Peruana, 1951.
- Velasco, Juan de. “Historia moderna del Reino de Quito en la América Meridional, escrita por

- el presbítero don Juan de Velasco, nativo del mismo Reino, tomo III y parte III, que comprende la Historia Moderna”. En *Biblioteca Ecuatoriana Mínima. Padre Juan de Velasco, S. I.*, segunda parte, 373-838. Puebla: Cajica, 1961.
- Villaba, Jorge. “Los sínodos quitenses del obispo Luis López de Solís: 1594 y 1596”. *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica* 3-4 (1978): 69-198.

### Fuentes secundarias

- “Administrer les sacraments en europe et au nouveau monde: la curie romaine et les dubia circa sacramenta. Varia”. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* 121, n° 1 (2009).
- Albuja Mateus, Augusto. *Doctrinas y parroquias del Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI*. Quito, Ediciones Abya – Yala, 1998.
- Albuja, Augusto. “El Obispado de Quito en el siglo XVI”. *Missionalia Hispánica* 53 (1961): 161-209.
- Alejandro, Juan Antonio. *El Veneno de Dios : la Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*. Madrid: Siglo XXI de España, 1994.
- Alfieri, Fernanda, Claudio Ferlan. “Storie di obbedienza negoziata”. En *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, editado por Fernanda Alfieri y Claudio Ferlan, 7-17. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Angelozzi, Giancarlo. “L'insegnamento dei casi di coscienza nella pratica educativa della Compagnia di Gesù”. En *La «ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinquecento e Seicento*, editado por Gian Paolo Brizzi, 121-162. Roma: Bulzoni, 1981.
- Angelozzi, Giancarlo. “I gesuiti e la confessione”. *Lo sguardo* 10, n.º 3, (2012): 39-54.
- Armas Medina, Fernando de. *Cristianización del Perú (1532 – 1600)*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.
- Aspell, Marcela. *El Tribunal de la Inquisición en América. Los Comisarios del Santo Oficio en Córdoba del Tucumán en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2007.
- Austin Alchon, Suzanne. *Sociedad indígena y enfermedad en el Ecuador colonial*. Quito: Abya – Yala, 1996.
- Ayllón, Fernando. *El Tribunal de la Inquisición. De la leyenda a la historia*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000.
- Azoulai, Martine. *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels de confession des Indiens XVIe-XVIIe siècle*. París: Albin Michel, 1993.
- Bandín, Manuel. *El obispo de Quito Alonso de la Peña Montenegro*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951.
- Bayle, Constantino. “El Concilio de Trento en las Indias Españolas”. *Razón y Fe* 564 (1945):

- 257-284.
- Barbosa Sánchez, Araceli. *Sexo y conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- Barnes, Monica. "Catechism and Confessionarios: Distorting Mirrors of Andean Societies". En *Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence*, editado por Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold y John H. McDowell, 67-94. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- Barrientos García, José. *Repertorio de moral económica (1526 – 1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*. Pamplona: Eunsa, 2011.
- Barriga, Irma. "La experiencia de la muerte en Lima. Siglo XVII". *Apuntes* 31 (Segundo semestre 1992): 81-101.
- Barriga, Irma (1998). "Religiosidad y muerte en Lima (1670-1700)". *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 25 (1998): 15-89.
- Barriga Calle, Irma. "Sobre el discurso jesuita en torno a la muerte presente en la Lima del siglo XVII". *Histórica* 19, n.º 2 (diciembre 1995): 165-195.
- Bell, Rudolph M. *Holy anorexia*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1985.
- Bergamo, Mino. *L'anatomia dell'anima : da François de Sales a Fénelon*. Bologna: Il Mulino, 1991.
- Bilinkoff, Jodi. *Related lives. Confessors and their female penitents 1450-1750*. Ithaca & New York: Cornell University Press, 2005.
- Blanco, Arturo. *Historia del confesonario. Razones antropológicas y teológicas de su uso*. Madrid: Rialp, 2000.
- Boer, Wietse De. "«Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull'introduzione del confessionale sopra tutto in Italia". *Quaderni Storici* 77, n.º 2 (1991), 543-572.
- Boer, Wietse De. *La conquista dell'anima: fede, disciplina e ordine pubblico nella Milano della Controriforma*. Torino: Einaudi, 2004.
- Boer, Wietse De. "At Heresy's Door: Borromeo, Penance, And Confessional Boundaries in Early Modern Europe". En *A New History of Penance*, editado por Abigail Firey, 343-376. Leiden: Brill, 2008.
- Boer, Wietse De. "Sollecitazione in confessionale". En *Dizionario storico dell'Inquisizione. Vol. 3: [P-Z]*, editado por Adriano Prosperi, Vincenzo Lavenia y John Tedeschi, 1451-1455. Pisa: Edizioni della Normale, 2010.
- Boer, Wietse De, Christine Göttler (editores). *Religion and the senses in early modern Europe*. Leiden / Boston: Brill, 2013.
- Boer, Wietse De. "The counter-reformation of the senses". En *The ashgate research companion to the counter-reformation*, editado por Alexandra Bamji, Geert H. Janssen y Mary Laven, 243-260. Farnham: Ashgate, 2013.

- Bonora, Elena. *La controriforma*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- Borchart de Moreno, Christiana. *La Audiencia de Quito: aspectos económicos y sociales (siglos XVI-XVIII)*. Quito: Banco Central del Ecuador / Abya-Yala, 1998.
- Borges, Pedro. *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra, 1987.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. "Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada". *Fronteras de la Historia*, n.º 12 (2007), 53-78.
- Borja Medina, Francisco de. *El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII)*. En *Il cristianesimo nel mondo atlantico. Atteggiamenti dei cristiani nei confronti dei popoli e delle culture indigeni*, Atti della Tavola rotonda tenutasi a Montréal (martedì 29 agosto 1995) al XVIII Congresso Internazionale di Scienze Storiche, 127-176. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Borobio, Dionisio. *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo Soto*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- Bossy, John. *L'occidente cristiano 1400-1700*. Torino: Einaudi, 1990.
- Bossy, John. "Storia sociale della confessione nell'età della riforma". En *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, editado John Bossy, 59-85. Torino: Einaudi, 1998b.
- Bossy, John. "Controriforma e popolo dell'Europa cattolica". En *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, editado por John Bossy, 5-33. Torino: Einaudi, 1998c.
- Bravo, Julián B., "Cuevas, Lucas de la". En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1020-1021. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Bravo Julián B., José Luis Sáez. "Cugia, Gaspar". En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1062-1063. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Broggio, Paolo. *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2004.
- Brosseder, Claudia. *The power of Huacas: change and resistance in the andean world of colonial Peru*. United States of America: University of Texas Press, 2014.
- Burke, Peter. "How to be a Counter-Reformation saint". En *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication*, editado por Peter Burke, 48-63. Cambridge: University Press, 1989.

- Burschel, Peter. “«Imitatio sanctorum». Ovvero quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentini?”. En *Il concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang, 309-333. Reinhard. Bologna: Il Mulino, 1996.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1987.
- Caiazza, Pietro. “La prassi sinodale nel Seicento: un «buco nero»?”. *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* XXVI, n.º 51 (1997), 61-109.
- Calancha, Antonio de la, Bernardo Torres. *Crónicas agustinianas del Perú*. Vol. 1-2. Madrid: Instituto Enrique Flórez / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.
- Campos, Luis Miguel. “Mariana de Jesús entre terremotos y malos gobiernos”. *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador* 6 (1999): 24-30.
- Cantù, Francesca. “Evoluzione e significato della dottrina della restituzione in Bartolomé de Las Casas”. *Critica Storica* 2-3-4 (1975), 231-319.
- Carmona Moreno, Félix. “Acción pastoral de Luis López de Solís. IV obispo de Quito”. *La ciudad de Dios* 193, n.º 1 (1980): 121-153, 333-373, 579-610.
- Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio. *La Inquisición de Lima. 1, 1570-1635*. Madrid: Deimos, 1989.
- Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio. *La Inquisición de Lima. 2, 1635-1696*. Madrid: Deimos, 1995.
- Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano*. México, D.F.: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente - Universidad Iberoamericana, 1996.
- Cevallos, Pedro Fermín. *Resumen de la historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*. Lima: Imprenta del Estado, 1870.
- Chantre y Herrera, José. *Historia de las misiones de la compañía de Jesús en el Marañón español*. Madrid: Imprenta A. Avrial, 1901.
- Charles, John. “Unreliable Confessions: Khipus in the Colonial Parish”. *The Americas* 64, n.º 1 (2007): 11-33.
- Christopoulos John. “Abortion and the Confessional in Counter-Reformation Italy”. *Renaissance Quarterly* 65, n.º 2 (2012): 443-484.
- Chuchiak, John F. “The Sins of the Fathers: Franciscan Friars, Parish Priests, and the Sexual Conquest of the Yucatec Maya, 1545-1808”. *Ethnohistory* 54, n.º 1 (2007): 69-127.
- Cobianchi, Roberto. “The Practice of Confession and Franciscan Observant Churches. New Architectural Arrangements in Early Renaissance Italy”. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 69 (2006): 289-304.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la*

- racionalización de la diferencia, 1573 – 1590*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.
- Codina, María Eugenia. “Haciendas y misiones: el caso de Maynas”. En *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuítas en la América Virreinal*, editado por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 243-262. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.
- Connery, John R. *Abortion: the development of the Roman catholic perspective*. Chicago: Loyola University Press, 1977.
- Conrad, Anne. “Il Concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici”. En *Il Concilio di Trento e il moderno*, editado por Paolo Prodi y Wolfgang Reinhard, 415-436. Bologna: Mulino, 1996.
- Copeland, Claire y Jan Machielsen. *Angels of Light? Sanctity and the discernment of spirits in the early modern period*. Leiden - Boston: Brill, 2013.
- Cordero, Macarena. *Institucionalizar y desarraigar, las visitas de idolatrías en la Diócesis de Lima, siglo XVII*. Lima - Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Riva Agüero - Universidad Adolfo Ibañez, 2016.
- Cordero, Macarena. “Precariedad del proyecto disciplinador de la corona e iglesia en el siglo XVIII: las doctrinas periféricas de la diócesis de Santiago de Chile”. En *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI – XIX*, editado por Verónica Undurraga Schüller y Rafael Gaune, 143-166. Santiago de Chile: Uqbar Ediciones / Instituto Riva-Agüero, 2014.
- Costales Samaniego, Alfredo. *Etnografía, lingüística e historia antigua de los caras o yumbos colorados (1534-1978)*. Quito: Abya – Yala, 2002.
- Cushner, Nicholas. *Hacienda y obraje: Los jesuitas y el inicio del capitalismo agrario en Quito Colonia, 1600-1767*. Quito: FONSA, 2010.
- Dedenbach, Sabine. *Entrelazando dos mundos: Experimentos y experiencias con el quechua de la cristianización en el Perú colonial*. Quito: Abya-Yala, 2013.
- Delumeau, Jean. *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*. Milano: Edizioni Paoline, 1992.
- Diefendorf, Bárbara B. *From penitence to Charity: pious women and the catholic reformation in Paris*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Ditchfield, Simon. “Carlo Borromeo in the construction of Roman Catholicism as a world religion”. *Studia Borromaica: Saggi e documenti di storia religiosa e civile della prima età moderna* 25 (2011a): 3-23.
- Ditchfield, Simon. “Trent Revisited”. En *La fede degli italiani. Per Adriano Prosperi*, vol. 1, editado por Guido dall’Olio, Adelisa Malena y Pierroberto Scaramella, 357-370. Pisa: Edizioni della Normale, 2011b.
- Ditchfield, Simon. “Tridentine Catholicism”. En *The Ashgate research companion to the*

- counter-reformation*, editado por Alexandra Bamji, Geert H. Janssen, Mary Laven, 15-31. London / New York: Routledge, 2013.
- Dompnier, Bernard. "Missions et confession au XVIII<sup>e</sup> siècle". En *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II ; Quinze études d'histoire*, editado por Groupe de la Bussière. Paris: Éd. du Cerf, 1983.
- Downes, Peter. "Jesuitas en la Amazonía. Experiencias de Brasil y Quito". En *Radiografía de la piedra: los jesuitas y su tiempo en Quito*, editado por Jorge Moreno Egas, 63-99. Quito: FONSA, 2008.
- Dufour, Gérard. *Clero y sexto mandamiento: la confesión en la España del siglo XVIII*. Valladolid : Ámbito, 1996.
- Durán, Norma. "De la evangelización de los mendicantes a la "Rectificación" jesuita de José de Acosta". En *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, editado por Perla Chinchilla y Antonella Romano, 21-52. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2008.
- Durston, Alan. *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Duviols, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*. Paris: Presses Universitaires du Mirail, 2008.
- Dyjakowska, Marzena. *Crimen laesae maiestatis. A study of Roman law influences in old Poland*. Lublin: Wydawn / KUL, 2013.
- Escandell Bonet, Bartolomé. "El tribunal peruano en la época de Felipe II". En *Historia de la Inquisición en España y América. Volume 1: El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478 – 1834)*, editado por Ángel Alcalá, 919-937. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Centro de Estudios Inquisitoriales, 1984.
- Escandell Bonet, Bartolomé. "La peculiar estructura administrativa y funcional de la Inquisición española en Indias". En *Historia de la Inquisición en España y América. Volume 2: Las estructuras del Santo Oficio*, editado por Bruno Aguilera-Barchet, 633-665. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Centro de Estudios Inquisitoriales, 1993.
- Espinosa, Aurelio. *Santa Mariana de Jesús hija de la Compañía de Jesús: estudio histórico-ascético de su espiritualidad*. Quito: La Prensa Católica, 1956.
- Espinosa, Carlos. "Cuerpo, visión e imagen en la religiosidad barroca". *Nariz del diablo* 20 (1994): 47-63.
- Espinosa, Carlos. "Poder Pastoral, acomodo y territorialidad en las cartas annuas jesuitas de Quito". *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 38 (2013): 9-30.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Fabre, Pierre-Antoine, "Un désir antérieur. Les premiers jésuites des Philippines et leurs



- indipetae ( 1580-1605)". En *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*, editado por Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent Rome, 71-88. Rome: École Française de Rome, 2007.
- Fattori, Maria Teresa. "«Sempre teniendo saldo il legame con la chiesa Madre e Maestra»: sacramenti e nuovi mondi da Paolo III a Benedetto XIV. Spunti di riflessione". En *Per Adriano Prosperi, Volume 3, Riti di passaggio, storie di giustizia*, editado por Vincenzo Lavenia y Giovanna Paolin: 187-214. Pisa: Edizioni della Normale, 2011.
- Fechner, Fabian. "Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas". *Histórica* 38, n.º 2 (noviembre 2014): 11-42.
- Fernández, Enrique. "Acuña, Cristóbal de". En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 13. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Fernández, Enrique, Jorge Villalba. "Ferrer, Rafael". En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1409. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Fernández Salvador, Carmen. "Imágenes locales y retórica sagrada: una visión edificante de Quito en el siglo XVII". *Procesos. Revista ecuatoriana de historia* 25 (I semestre 2007): 79-91.
- Fernández-Salvador, Carmen "Imágenes y el arte de la memoria en Quito y Bogotá: una estrategia franciscana para la formación de predicadores y confesores". En *Arte quiteño más allá de Quito: memorias del seminario internacional*, editado por Alfonso Ortiz y Adriana Pacheco, 65-77. Quito: FONSAL, 2010.
- Fernández Terricabras, Ignasi. *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- Firey, Abigail (editor). *A new history of penance*. Leiden / Boston: Brill, 2008.
- Fragno, Gigliola. *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- Freile, Carlos. "Examen de aptitud para confesar tomado por el obispo de Quito, Pedro de la Peña, en 1534". *Quitumbe* 8 (1994): 43-55.
- Freile, Carlos. "La historiografía de la Iglesia en el Ecuador en los últimos cincuenta años". *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015):197-209.
- Fugaro, Daniela. "Libri antichi sulle Ande. Quindici anni di catalogazione di fondi librari antichi in Perú, Bolivia ed Ecuador (1995-2009)". *Cristianesimo nella Storia* 31 (2010): 743-753.
- Gacto Fernández, Enrique. "El delito de bigamia y la inquisición española". En *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, editado por Francisco Tomás y Valiente,

- Bartolomé Clavero, José Luís Bermejo, Enrique Gacto ; António Manuel Hespanha y Clara Alvarez Alonso, 127-152. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Gándara, Manuel. *Colección de documentos sobre el obispado de Quito. Tomo II. 1583-1594*. Quito: Archivo Municipal, 1947.
- Goetschel, Ana María. “Del martirio del cuerpo a su sacralización: visiones de la mujer en momentos de transición”. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 12 (1998): 25-36.
- Gómez González, Sebastián. “Resistencia india, conciliación y estrategia militar en Quixos durante la primera mitad del siglo XVIII”. *Procesos: revista ecuatoriana de historia* 41 (enero-junio 2015): 63-82.
- González Suárez, Federico. *Historia general de la República del Ecuador. Tomo I-VII*. Quito, Imprenta del Clero, 1890-1903.
- González Marmolejo, Jorge René. *Sexo y confesión: la iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la nueva España*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés, 2002.
- González Polvillo, Antonio. *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2010.
- González Polvillo, Antonio. *El gobierno de los otros: confesión y control de la conciencia en la España moderna*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010.
- Goody, Jack. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Universitat de València. 2009.
- Gordillo, Valeria. *El cuerpo barroco: Mariana de Jesús, entre lo sagrado y lo profano*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2015.
- Gotor, Miguel. *Chiesa e santità nell'Italia moderna*. Roma: Laterza, 2004.
- Gregory, Brad S. *Salvation at stake: christian martyrdom in early modern Europe*. Cambridge / London: Harvard university press, 1999.
- Griffiths, Nicholas. *The cross and the serpent. Religious repression and resurgence in colonial Peru*. Norman: University of Oklahoma Press, 1996.
- Gruzinski, Serge. “Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century”. En *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin, 96-117. Lincoln / London: University of Nebraska Press, 1989.
- Gutiérrez Chong, Natividad. “La construcción del heroísmo de Mariana de Jesús : Identidad nacional y sufrimiento colectivo”. *Íconos: revista de ciencias sociales. Estudios de ciencia, tecnología y sociedad* 37 (mayo 2010): 149-159.
- Haliczer, Stephen. *Sexuality in the confessional: a sacrament profaned*. New York / Oxford:

- Oxford University Press, 1996.
- Harrison, Regina. *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. Austin: University of Texas Press, 2014.
- Henningsen, Gustav. "El «Banco de datos» del Santo Oficio. Las relaciones de causas de la Inquisición española (1550-1700)". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 174 (1977): 547-570.
- Herrera, Pablo. *Ensayo sobre la Historia de la Literatura ecuatoriana por Pablo Herrera*. Valparaíso: Imprenta i Librería del Mercurio, 1861.
- Hsia, R. Po-Chia. *The world of catholic renewal, 1540-1770*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Huser, Roger John. *The crime of abortion in canon law. An historical synopsis and commentary ; a dissertation*. Washington: Catholic University of America Press, 1942.
- Iwasaki Cauti, Fernando. "Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor". *Histórica* 19, n.º 2 (1995): 219-250.
- Iwasaki Cauti, Fernando. "Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima". *The Hispanic American Historical Review*, 73, n.º 4 (noviembre 1993): 581-613.
- Jouanen, José. *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito, 1570-1774*. Tomo I. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1941.
- Keitt, Andrew W. *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Leiden / Boston: Brill, 2005.
- Klor de Alva, Jorge. "Colonizing Souls: The Failure of the Indian Inquisition and the Rise of Penitential Discipline". En *Cultural Encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, editado por Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz, 3-22. Berkeley: University of California Press, 1991.
- Klor de Alva, Jorge. "«Telling Lives». Confessional Autobiography and the Reconstruction of the Nahua Self". En *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Native America*, editado por Nicholas Griffiths y Fernando Cervantes: 136-162. Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
- Lempérière, Annick. "El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista". En *La sociedad monárquica en la América hispánica*, editado por Carillo Magali e Isidro Vanegas: 7-42. Bogotá: Ediciones Plural, 2009.
- Lane, Kris. *Quito 1599: city and colony in transition*. Albuquerque, México: University of New Mexico Press, 2002.
- Larco Chacón, Carolina. "Mariana de Jesús en el siglo XVII". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 15 (2000): 51-73.
- Larrea, Carlos Manuel. *Las biografías de Santa Mariana de Jesús*. Quito: La Unión, 1970.

- Latasa, Pilar. “«If they remained as mere words»: Trent, Marriage, and Freedom in the Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries”. *The Americas* 73, n.º 1 (January 2016): 13-38.
- Lavallé, Bernard. “Miedos terrenales, angustias escatológicas y pánicos en tiempos de terremotos a comienzos del siglo XVII en el Perú”. En *Una historia de los usos del miedo*, editado por Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién, 103-128. México: El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos / Universidad Iberoamericana, 2009.
- Lavallé, Bernard. *Quito y la crisis de la alcabala (1580 – 1600)*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1997.
- Laven, Mary. “Encountering the Counter-Reformation”. *Renaissance Quarterly* 59, n.º 3 (2006): 706-720.
- Lavenia, Vincenzo. *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- Lavrin, Asunción. *Sexuality & marriage in colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska, 1989.
- Lea, Henry Charles. *A history of auricular confession and indulgences in Latin Church. Vols. 1-3 Confession and absolution*. Philadelphia: Lea Brothers & CO, 1896.
- Lebroc, Reynerio. “Proyección tridentina en América”. *Missionalia Hispanica* 77 (1969): 129-207.
- Lehfeldt, Elizabeth A. *Religious women in golden age Spain: the permeable cloister*. England: Ashgate, 2005.
- Lehfeldt, Elizabeth A. “The permeable coister”. En *The Ashgate research companion to women and gender in early modern Europe*, editado por Allyson M. Poska, Jane Couchman y Katherine A. McIver, 13-31. Farnham / Burlington: Ashgate, 2013.
- Leturia, Pedro de. “Por qué la naciente iglesia hispanoamericana no estuvo representada en Trento”. En *Trento*, editado por Leon Cristiani, 603-615. Valencia: Edicep, 1976.
- Lewin, Boleslao. *La Inquisición en Hispanoamérica. Judíos, protestantes y patriotas*. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Livi-Bacci, Massimo. *Conquest. The Destruction of American Indians*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Livi-Bacci, Massimo. “The Depopulation of Upper Amazonia in Colonial Times”. *Revista de Indias* 76, n.º 267 (2016), 419-448.
- Locatelli, Fabio Giovanni. “L'itinerario di A. de la Peña (1596-1687): teoria e prassi dell'evangelizzazione degli indios”. Tesis de maestría. Università degli Studi di Milano. 2011.
- Lohmann Villena, Guillermo. *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*. Segunda

- edición. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001.
- Londoño, Jenny. “Adivinas procesada por la inquisición en la Real audiencia de Quito”. *Palabra de Mujer* 2 (diciembre 2002): 39-41.
- Londoño, Jenny. *Entre la sumisión y la resistencia: las mujeres en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya – Yala, 1997.
- Lopes de Carvalho, Francismar Alex. “Estrategias de conversión y modos indígenas de apropiación del cristianismo en las misiones jesuíticas de Maynas, 1638-1767”. *Anuario de Estudios Americanos* 73, n.º 1 (enero-junio 2016): 99-132.
- Lopetegui, León “Apuros en los confesonarios”. *Missionalia hispanica* 2 (1945): 575-581.
- López Belinchón, Bernardo. “Sollecitazione in confessionale, Spagna”. En *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Tomo III: [P-Z], dirigido por Adriano Prosperi, con la colaboración de Vincenzo Lavenia y John Tedeschi, 1459-1461. Pisa: Edizioni della Normale, 2010.
- López de Vallarino, Teresa. *La vida y el arte del ilustre panameño Hernando de la Cruz, S.J., 1591 a 1646*. Quito: La Prensa Católica, 1950.
- Mahoney, John. *The making of moral theology: a study of the Roman Catholic tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Maldavsky, Aliocha. “Pedir las Indias: Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”.
- [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-39292012000400006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292012000400006&lng=es&tlng=es).
- Maldavsky, Aliocha. *Vocaciones inciertas: misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad Antonio Ruiz de Montoya / Ministerio de Economía y Competitividad / Gobierno de España, 2013.
- Mancino, Michele. *Licentia confitendi: selezione e controllo dei confessori a Napoli in eta moderna*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2000.
- Mannarelli, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1999.
- Mannarelli, María Emma. *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1994.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 2008.
- Martiarena, Oscar. *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión de los indios de la Nueva España*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Mateos, Francisco , “Ecos de América en Trento”, *Revista de Indias* 22 (1945): 559-605.
- Mateos, Francisco. “El Padre Bernardo Recio en Quito”. *Missionalia Hispánica* 58 (1963):

- 351-382.
- MacCormack, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Maher, Michael. "Confession and consolation: the Society of Jesús and its promotion of the general confession". En *Penitence in the age of Reformations*, editado por Katharine Jackson Lualdi y Anne T. Thayer, 184-200. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Martini, Mónica Patricia. *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*. Buenos Aires: PRHISCO-CONICET, 1993.
- Medina, Toribio. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Tomos I-II. Santiago: Imprenta Gutenberg, 1887.
- Menéndez Peláez, Jesús. *Los Jesuitas y el Teatro en el Siglo de Oro*. Universidad de Oviedo, Servicio de Publicaciones, 1995.
- Merluzzi, Manfredi. *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569 - 1581)*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.
- Millar, Rene. "Aspectos del procedimiento inquisitorial desde la perspectiva del Tribunal de Lima. Siglos XVII y XVIII". En *Homenaje al Profesor Alfonso García-Gallo*, Tomo IV, 363-378. Madrid: Editorial Complutense, 1996.
- Millar, René. *Inquisición y Sociedad en el virreinato peruano*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile / Pontificia Universidad Católica de Perú / Instituto Riva-Agüero, 1998.
- Millar, René. *La Inquisición de Lima. 3, 1697-1820*. Madrid: Deimos, 1998.
- Mills, Kenneth. *Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640 – 1750*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Miranda Ribadeneira, Francisco. *Crisis en las misiones y mutilación territorial*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1986.
- Myers, David W. «*Poor, sinning folk*»: *confession and conscience in counter-reformation Germany*. Ithaca ; London: Cornell University Press, 1996.
- Myers, Kathleen Ann. *Neither saints nor sinners: writing the lives of women in Spanish America*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Molina, J. Michelle. *To overcome oneself: the jesuit ethic and spirit of global expansion, 1520-1767*. Berkeley / Los angeles / London: University of California Press, 2013.
- Moreno, Jorge. "Un criollo quiteño ante la Inquisición de Lima: don Miguel de Jijón y León (1789-1791)". En *Intolerancia e inquisición Volume: 3*, editado por José Antonio Escudero, 135-148. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006.
- Moreno, Jorge. *Quito en 1797*. Quito: Cedeco, 1991.

- Moreno, Segundo. “De la diosa volcánica a Nuestra Señora de Agua Santa. Mitos y rituales en la Tungurahua, Ecuador”. En *El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pam-regionales*, editado por Alden Yépez, Viviana Moscovich, César Astuhamán, 100-127. Quito: PUCE, 2017.
- Moreno, Segundo. “La colección Documental Bernardo Mendel y su importancia en la historiografía ecuatoriana”. *Suplemento de anuario de estudios americanos XLVI*, n.º 1 (1989): 35-50.
- Morgan, Ronald J. “Jesuit confessors, African slaves and the practice of confession in seventeenth-century Cartagena”. En *Penitence in the age of Reformations*, editado por Katharine Jackson Luaidi y Anne T. Thayer, 222-239. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Moutin, Osvaldo. “La salus animarum como un posible acercamiento a la historia global”. *Rechtsgeschichte Legal History* 20 (2012): 377-378.
- Moutin, Osvaldo. *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna. Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2016.
- Moutin, Osvaldo. “Los casos reservados como instrumento episcopal para la pastoral de la Confesión en el Tercer Concilio Provincial de México (1585)”. *Annuario Historiae Conciliorum* 44, n.º. 1 (2012): 65-80.
- Müller, Wolfgang P. *The criminalization of abortion in the West. Its origins in medieval law*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- Murray, Alexander. “Confession as a Historical Source in the Thirteenth Century”. En *Conscience and authority in the medieval church*, editado por Alexander Murray, 49-86. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Negro, Sandra. “Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto”. En *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*, editado por Sandra Negro y Manuel M. Marzal, 185-198. Quito: Abya-Yala / Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- Newson, Linda A. *Life and death in early colonial Ecuador*. London: University of Oklahoma press, 1995.
- Nubola, Cecilia. *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579 – 1581)*. Bologna: Società Editrice Il Mulino Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento, 1993.
- O'Banion, Patrick. *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2012.
- Oestreich, Gerhard. *Strukturprobleme der fruhen Neuzeit : Ausgewahlte Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humblot, 1980.
- O'Malley, John W. *Los primeros jesuitas*. Bilbao: Ediciones Mensajero / Maliaño: Sal Terrae, 1993.

- O'Malley, John W. *Trent and All That. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*. Londres / Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Ortiz, Alfonso. *Tulipe y la cultura yumbo: arqueología comprensiva del subtrópico quiteño*. Quito: FONSAL, 2006.
- Palacios Roa, Alfredo. "La sensibilidad religiosa frente a las catástrofes naturales (1536-1730)". En *Historia de la Iglesia en Chile. Tomo I. En los caminos de la conquista espiritual*, editado por Rodrigo Moreno Jeria, 347-367. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2009.
- Palomo, Federico. "«Disciplina christiana» Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna". *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997): 119-136.
- Pérez Alonso, Manuel I. y José María Vargas. "Cruz, Hernando de la (RIBERA)". En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1014-1015. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Pérez Puente, Leticia. *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigación sobre la Universidad y la Educación, 2010.
- Phelan, John Leddy. *El reino de Quito en el siglo XVII: la política burocrática en el Imperio Español*. Quito: Banco Central del Ecuador, 1995.
- "Politiche sacramentali tra Vecchio e Nuovi mondi, secoli XVI-XVIII" (2010). *Cristianesimo nella storia* Vol. 31-2.
- Poloni-Simard, Jacques. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Abya – Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- Ponce, Pilar. "Por el mucho amor que les tengo.... Sensibilidades y dinámicas sociales en Quito (siglo XVII)". En *Fronteras y sensibilidades en las Américas*, editado por Salvador Bernabéu y Frédérique Langué, 21-44. Madrid: Doce Calles, 2011.
- Porras, Pedro. "Manuscritos ecuatorianos en la Biblioteca Lilly de la Universidad de Indiana". *Boletín de la Academia Nacional de Historia* LIV (enero-junio 1971): 171-173.
- Prinz, Ulrike. "Los Omagua entre resistencia y adaptación (1524-1768)". En *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, editado por María Susana Cipolletti, 77-106. Quito: Abya-Yala, 1997.
- Prodi, Paolo. "Tra centro e periferia : le istituzioni diocesane post-tridentine". En *Cultura religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, editado por Gino Benzoni y Maurizio Pegrari, 209-223. Brescia: Morcelliana, 1982.
- Prodi, Paolo (editor). *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1994.



- Prodi, Paolo. *Una historia de la justicia: de la pluralidad de los fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Prodi, Paolo. *Settimo non rubare. Furto e mercato nella storia dell'Occidente*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- Prodi, Paolo. *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- Prodi, Paolo. "Il sacramento della penitenza e la «restitutio»". En *Riti di passaggio, storie di giustizia. Riti di passaggio, storie di giustizia. Vol. 3*, editado por Vincenzo Lavenia y Giovanna Paolin, 117-126. Pisa: Edizioni della Normale, 2011.
- Prosperi, Adriano. "Il missionario". En *L'uomo barocco*, editado por Rosario Villari, 179-218. Roma-Bari / Laterza, 1991.
- Prosperi, Adriano. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 1996.
- Prosperi, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001.
- Prosperi, Adriano. "Confessione e dissimulazione".  
<http://dossiersgrihl.revues.org/3671> ; DOI : 10.4000/dossiersgrihl.3671
- Prosperi, Adriano. "Il sigillo infranto: confessione e Inquisizione in Portogallo nel '700". En *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, editado por Adriano Prosperi, 413-434. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003.
- Puente Brunke, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- Rafael, Vicente L. "Confession, Conversion, and Reciprocity in Early Tagalog Colonial Society". *Comparative Studies in Society and History* 29, n.º 2 (1987): 320-339.
- Ramos, Gabriela. *Muerte y conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2010.
- Ramos, Gabriela. "Conversion of Indigenous People in the Peruvian Andes: Politics and Historical Understanding". *History Compass* 14, n.º 8 (Agosto 2016): 359–369.
- Ranft, Patricia. "A Key to Counter Reformation Women's Activism: The Confessor-Spiritual Director". *Journal of Feminist Studies in Religion* 10, n.º 2 (1994): 7-26.
- Rappaport, Joanne y Tom Cummins. *Beyond the lettered city: indigenous literacies in the Andes*. Durham - Londres: Duke University Press, 2012.
- Rasi, Piero. "L'applicazione delle norme del Concilio di Trento in materia matrimoniale". En *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi. Vol. 1*, editado por Enrico Besta, Carlo Calisse y Amedeo Giannini, 235-281. Milano: Giuffrè, 1941.
- Reinhard, Wolfgang. "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico". En *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina*

- della società tra medioevo ed età moderna*, editado por Paolo Prodi, 101-123. Bologna: Il Mulino, 1994.
- Rivera, Silvia. “Contra el colonialismo interno”. *Anfibia*, <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>
- Roca Suárez-Inclán, Juan Manuel. “Vigencia de los sinodos diocesanos de Quito de 1594 y 1596”. *Revista del Instituto Ecuatoriano de Historia Eclesiástica* 17, (1997): 147-170.
- Romeo, Giovanni. “Controriforma e confessionali: il caso della parrocchia napoletana di S. Maria in Cosmedin”. En *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600*, editado por Boris Ulianich, 177-262. Napoli: La Città del Sole, 1997.
- Romeo, Giovanni. *Ricerche su confessione dei peccati e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*. Napoli: La Città del Sole, 1997.
- Romeo, Giovanni. *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma. A proposito di due casi modenese del primo Seicento*. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1998.
- Romero, Oswaldo “El índice del archivo de la antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús”. *Boletín del archivo nacional de historia*, 12 (1963): 60-110; 13 (1964): 107-111; 14-15 (1965) 180-191.
- Rosas Moscoso, Fernando. “Las fronteras de la fe y de las coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (siglos XVII-XVIII)”. En *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549 – 1773*, editado por Manuel Marzal y Luis Bacigalupo, 368-386. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Universidad del Pacífico / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.
- Roscioni, Gian Carlo. *Il desiderio delle Indie : storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Torino: Einaudi, 2001.
- Roth, Alexandra. “The Xebero «indios amigos»? Their part in the ancient province of Mainas”. En *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*, editado por María Susana Cipolletti, 107-122. Quito: Abya-Yala, 1997.
- Rubial García, Antonio. “La obediencia ciega. Hagiografía jesuitica femenina en la Nueva España del siglo XVIII”. En *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, editado por Perla Chinchilla y Antonella Romano, 161-175. México: Universidad Iberoamericana / Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008.
- Rueda Novoa, Rocío. *Zambaje y autonomía: historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII*. Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2015.
- Ruiz de Medina, Juan. “Mártires jesuitas y víctimas de la fe en Japón”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 2541-2545. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

- Rusconi, Roberto. *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*. Bologna: Mulino, 2002.
- Sánchez, Ana. “Pecados secretos, publicas virtudes: El acoso sexual en el confesonario”. *Revista Andina* 14, n.º 1 (julio 1996): 121-147.
- Sandoval, Alonso de. *De instauranda aethiopum salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- Saranyana, Josep-Ignasi. “Fenómenos de religión yuxtapuesta en el Incario. Ritos confesionales precolombinos influidos por la evangelización”. En *Teología profética americana: diez estudios sobre la evangelización fundante*, editado por Josep-Ignasi Saranyana, 227-248. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991.
- Sarrión Mora, Adelina. *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el tribunal del santo oficio (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Sbriccoli, Mario. *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*. Milano: Giuffrè, 1974.
- Schaposchnik, Ana E. *The Lima Inquisition : the plight of crypto-Jews in seventeenth-century Peru*. University of Wisconsin Press, 2015.
- Seidel Menchi, Silvana, Diego Quaglioni. *Trasgressioni. Seduzione, concubinato, adulterio, bigamia ; (XIV - XVIII secolo)*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- Serur, Raquel. “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”. En *Barrocos y modernos: nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, editado por Petra Schumm, 205-220. Madrid: Iberoamericana / Vervuert, 1998.
- Sevila, Carmen. *Vida y muerte en Quito: raíces del sujeto moderno en la colonia temprana*. Quito: Abya Yala - Agencia Española de Cooperación - Departamento de Ciencias Históricas – PUCE, 2002.
- Silverblatt, Irene. *Modern inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*. Durham / London: Duke University Press, 2004.
- Stannard, David E. *American holocaust. Columbus and the conquest of the New World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Strasser, Ulrike. *State of virginity: gender, religion, and politics in an early modern catholic state*. Unites States of America: The University of Michigan Press, 2004.
- Tánacs, Erika. “El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación”. *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 117-140.
- Taylor, Anne Christine. “The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century ”. En *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, tomo III, parte II, editado por Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, 188-256. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Taylor, Gerald. *Amarás a Dios sobre todas las cosas: confesionarios quechuas, siglo XVI y*

- XVII. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Lluvia Editores, 2007.
- Tardieu, Jean-Pierre. *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) siglos XVI-XVIII*. Quito: Abya Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos / Cooperazione Internazionale, COOPI, 2006.
- Tentler, Thomas N. *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Terán, Rosemarie. “La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII”. En *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*, editado por Eduardo Kingman, 153-171. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad, 1992.
- Tibesar, Antonine. “Instructions for the Confessors of Conquistadores Issued by the Archbishop of Lima in 1560”. *The Americas* 3, n.º 4 (1947): 514-534.
- Torres Aguilar, Manuel. “Algunos aspectos del delito de bigamia en la inquisición de Indias”. En *La inquisición en Hispanoamérica: Estudios*, editado por Abelardo Levaggi, 65-103. Buenos Aires: Ciudad Argentina / Universidad del Museo Social Argentino, 1997.
- Torres Londoño, Fernando. “Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII”. *História Unisinos* 11, n.º 2 (Maio-Agosto 2007): 192-202.
- Turchini, Angelo. *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la controriforma*. Casale Monferrato: Marietti, 1984.
- Turrini, Miriam. *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*. Bologna: Il Mulino, 1991.
- Undurraga Schüller, Verónica y Rafael Gaune. *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI – XIX*. Santiago de Chile: Uqbar Ediciones / Instituto Riva-Agüero, 2014.
- Urton, Gary. “Sin, confession, and the arts of book- and cord-keeping: An intercontinental and transcultural exploration of accounting and governmentality”. *Comparative Studies in Society and History* 51, n.º 4 (2009): 801–831.
- Valenzuela, Jaime. “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”. *Revista Española de Antropología Americana* 37, n.º 2 (2007): 39-59.
- Valenzuela, Jaime. “El terremoto de 1647: experiencia apocalíptica y representaciones religiosas en Santiago colonial”. En *Historias urbanas. Homenaje a Armando de Ramón*, editor Jaime Valenzuela Márquez, 27-65. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2007.
- Van Deusen, Nancy. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”. *Histórica*: 23, n.º 1 (1999): 47-78.
- Vargas, José María. *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el patronato español*. Quito:

- Editorial Santo Domingo, 1962.
- Vargas, José María, José Luis Sáez. “Morán de Butrón, Jacinto”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 2738-2739. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Viforcós, María Isabel. *Recogimientos, de centros de integración social a cárceles privadas: Santo Marta de Quito*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1993.
- Villalba Jorge, Juan Manuel Pacheco. “Figuerola, Francisco de”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 1417-1418. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Villalba Jorge. “Severino, Juan Pedro”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. IV, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 3562. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Villalba, Jorge. “Camacho [Díaz Camacho de Sierra], Juan”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 607. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Villalba, Jorge, Javier Baptista. “Uriarte Rámirez, Manuel Joaquín”. En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. IV, dirigido por Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, 3861-3862. Roma: Institutum Historicum, Societatis Iesu / Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Villasis Terán, Enrique. “El siglo XVII y Santa Mariana de Jesús Paredes”. *Boletín de la Academia Nacional de Historia* 137-138 (enero-diciembre de 1981): 131-152.
- Villegas, Juan. *Aplicación del Concilio de Trento en hispanoamérica 1564-1600*. Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay, 1975.
- Vismara, Paola. *Oltre l'usura : la Chiesa moderna e il prestito a interesse*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
- Walker, Charles. *Colonialismo en ruinas: Lima frente al terremoto y tsunami de 1746*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos : Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
- Weber, Alison. *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princeton: Princeton university press, 1990.
- Weber, Alison. “Literature by women religious in early modern catholic Europe and the new world”. En *The Ashgate research companion to women and gender in early modern Europe*, editado por Allyson M. Poska, Jane Couchman y Katherine A. McIver, 33-51. Farnham / Burlington: Ashgate, 2013.
- de Zaballa Beascochea, Ana. “Promises and Deceits: Marriage among Indians in New Spain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. *The Americas* 73, n.º 1 (January 2016): 59-82.

Zarri, Gabriella. “«Vera santità», «simulata santità»: ipotesi e riscontri”. En *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, editado por Gabriella Zarri, 9-36. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991.

Zarri, Gabriella. *Recinti: donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*. Bologna, Italia: Mulino, 2000.