

LA “SIGURIDAD” DE QUITO: EL SIGILO SACRAMENTAL A PRUEBA DURANTE LA CRISIS DE LA ALCABALA (1594)

THE “SIGURIDAD” OF QUITO: THE SACRAMENTAL SEAL TESTED DURING THE ALCABALA REVOLT (1594)

Fabio Giovanni Locatelli* <https://orcid.org/0000-0001-8215-414X>

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar un caso de ruptura del sigilo sacramental en la ciudad de Quito, a finales del siglo XVI. El método utilizado se basa en el análisis de las normas que prohibían a los confesores quebrantar el sigilo, contenidas en los decretos de los concilios ecuménicos y locales. También se examina el proceso de selección de confesores llevado a cabo por el obispo Pedro de la Peña en 1574, en el cual se prescribía la lectura de manuales que abordaban la prohibición de romper el sigilo. Asimismo, en los exámenes se trataban las condiciones políticas que ponían en riesgo el secreto sacramental, ante las cuales los confesores debían actuar con prudencia. Estas pautas se contrastan con un caso concreto: la crisis de la alcabala, que sumió a la ciudad de Quito en una profunda zozobra en 1594. En este contexto, un confesor rompió el sigilo y se presentó ante el Tribunal de la Real Audiencia para referir información obtenida secretamente durante la administración del sacramento. Este estudio demuestra que las presiones del poder político, frente a la necesidad de preservar la “siguridad de la tierra”, llevaron a sacrificar la inviolabilidad del secreto sacramental.

Palabras clave: Azpilcueta; Concilio de Trento; Confesionalización; Penitencia; Jurisdicción.

Abstract

The objective of this article is to analyze a case of breaking the sacramental seal in Quito at the end of the 16th century. The methodology is based on an examination of the norms prohibiting confessors from violating the sacramental seal, as outlined in the decrees of ecumenical and provincial councils, as well as in the First Synod of Quito (1570). Additionally, it explores the process of selecting confessors conducted by Bishop Pedro de la Peña in 1574, which required the reading of manuals that emphasized the prohibition of breaking the seal of confession. The exams also addressed political circumstances that could jeopardize the sacramental secret, requiring confessors to act with prudence. These guidelines are then contrasted with a specific case from the Alcabala Revolt, which threw Quito into turmoil in 1594. In this context, a confessor broke the seal of confession by appearing before the Court of the Real Audiencia to disclose information obtained during the administration of the sacrament. This study demonstrates that political pressures, driven by the imperative to preserve the “siguridad de la tierra”, ultimately led to the sacrifice of the inviolability of the sacramental seal.

Key words: Azpilcueta; Confessionalization; Council of Trent; Penance; Jurisdiction

Fecha de recepción: 10-07-2024 Fecha de aceptación: 22-01-2025

Durante el siglo XVI, el sacramento de la penitencia se concebía como una herramienta de poder, utilizada con la aspiración de lograr una evangelización profunda de las sociedades andinas (Barnes 1992; Harrison 2014; Valenzuela 2007).

Para asegurar su eficacia y aceptación social, la Iglesia católica estableció normas para protegerla y castigos en contra de los malos sacerdotes que abusaban de ella. En este contexto se creó el delito de sollicitación, el cual quedó bajo la jurisdicción de la Inquisición.

Entre los malhechores sobresalían aquellos confesores que divulgaban los secretos escuchados en confesión. Cuando los confesores no eran discretos y revelaban a terceros la información obtenida de los penitentes, causaban escándalo y perdían credibilidad ante la sociedad. Por ello, los penitentes

podían llegar a disimular u omitir información sobre los pecados cometidos, con el fin de protegerse de la imprudencia de los confesores (De Boer 2004:60-61, 272-278; Prosperi 1996:225-226). De hecho, la Iglesia estableció normas, que iban desde el IV Concilio de Letrán (1215) hasta el Primer Sínodo de Quito (1570), que castigaban severamente a los sacerdotes que quebrantaran el sigilo sacramental.

A pesar de las prohibiciones y los severos castigos impuestos por la Iglesia, la presión del poder colonial podía llevar a los confesores a quebrantar el sigilo. En 1594, en el proceso en contra de los culpables de la crisis de la alcabala que afectó la ciudad de Quito, intervino el confesor fray Francisco Ordóñez ante el Tribunal de la Real Audiencia. Comunicó informaciones que había obtenido en el marco de la administración del sacramento de la penitencia (Real Audiencia de Quito 1592).

* Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, Manta. Correo electrónico: fabiogiovannilocatellizanchi@gmail.com

La crisis de la alcabala, que sumió a la ciudad de Quito en una profunda zozobra, ha sido objeto de análisis por parte de varios historiadores, entre los que destaca a Federico González Suárez (1892 III:196-266), a Carlos Landázuri Camacho (1983:200-210) y, principalmente, a Bernard Lavallé, quien ofreció el mayor trabajo sobre el suceso (Lavallé 1997). Jorge Villalba ha estudiado el papel de la Iglesia en la famosa crisis, evidenciando que muchos miembros del clero "influyeron ampliamente y aún decisivamente en la marcha de los acontecimientos" (Villalba 1988:35). En 1595, el prior agustino, junto a siete religiosos de la orden, felicitó al rey por la superación de la fase más aguda de la crisis y por la intervención del visitador Esteban de Marañón (Villalba 1988:70). Sin embargo, Villalba no menciona que fray Francisco Ordoñez, superior del convento de San Agustín, tenía una relación cercana con los sublevados. Así lo refirió este mismo sacerdote ante el Tribunal de la Real Audiencia en 1594, rompiendo el sigilo sobre secretos que había oído durante la administración del sacramento de la penitencia (Real Audiencia de Quito 1592:3v).

La historia del sigilo sacramental se ha abordado desde enfoques principalmente teológicos (Nykiel 2019; Tarantino 2016), aunque algunos historiadores han evidenciado las brechas que justificaban su quebrantamiento, específicamente cuando era necesario proteger la ortodoxia, disciplinar los comportamientos o conservar el orden político. El debate sobre las posibilidades de negociar la ruptura del sigilo sacramental nació en la Edad Media, pero se impulsó intensamente en el siglo XVI ante la necesidad de reprimir las herejías. En estos casos se negociaba o legitimaba la ruptura del sigilo sacramental. Si el confesor oía, en el marco de la penitencia sacramental, delitos contra la fe católica (como la bigamia, la solicitación, etc.), debía informar al penitente sobre la obligación de presentar una denuncia espontánea ante los inquisidores; de no hacerlo, la responsabilidad recaía en el propio confesor. La ruptura legítima del sigilo se justificaba ante la imperiosa necesidad de proteger la república cristiana de los herejes (Brambilla 2000:515-519; Prosperi 1996:225-228; Tarantino 2016:187-192). Asimismo, se intentaba negociar la apertura del secreto sacramental en la lucha contra otros pecados, con el fin de lograr la disciplina social. Con "sigilismo" nos referimos a la polémica portuguesa del siglo XVIII que manifestaba la tensión entre la prohibición de romper el sigilo y la cruzada en contra de pecados sexuales (Prosperi 2003). Aunque la ruptura legítima del sigilo sacramental era crucial en la lucha contra la herejía y los pecados sexuales, también se empleaba en situaciones de graves crisis políticas. De hecho, el *crimen haeresis* se considera el padre del *crimen lesae maiestatis*, es decir, la desobediencia a la autoridad. Bajo este enfoque algunos teólogos medievales y modernos planteaban argumentos para desembarazar legítimamente los secretos de confesión y así salvaguardar la paz de la república (Chiffolleau 2010; Lavenia 2004:101-129; Prodi 2008:85-90; Prosperi 2009).

Este artículo demuestra que el desconcierto político, provocado por la crisis de la alcabala que afectó Quito en 1594, justificó la

ruptura del sigilo sacramental en favor del Tribunal de la Real Audiencia, mediante la aplicación de argumentos del *Manual de Confessores, y Penitentes, que Clara y Brevemente Contiene la Universal, y Particular Decision de Quasi Todas las Dubdas, que en las Cōfessiones Suelé Ocurrir de los Peccados, Absoluciones, Restituciones, Censuras, Irregularidades —que se referirá en adelante como el Manual de Confessores—* de Azpilcueta (1554). La presente investigación es un aporte a la comprensión del proceso de configuración de las lábiles fronteras entre público y privado, entre fuero interno y fuero externo, entre esfera espiritual y esfera temporal, en la temprana época colonial. Además, este artículo constituye una valiosa contribución al estudio del proceso de confesionalización en el Virreinato del Perú, un tema poco explorado en la historiografía, salvo por algunos ejemplos aislados (Aramendi 2009; Hidalgo et al. 2024:639-642).

El método utilizado se basa, en primer lugar, en el análisis de las normas vigentes en Quito durante la segunda mitad del siglo XVI que prohibían romper el sigilo sacramental. Se trata de las prohibiciones establecidas en: los concilios ecuménicos, y específicamente el capítulo XXI del IV Concilio de Letrán del 1215, ratificado por el Tridentino; en las normas del Concilio provincial de Lima (la Diócesis de Quito era sede sufragánea de esta), es decir, el II del 1567-1568; finalmente, se considera la prohibición de ruptura del sigilo pronunciada en el Primer Sínodo de Quito (1570). También se analizan los registros de los exámenes de confesores realizados por el obispo Pedro de la Peña, en 1574. Se trata de una fuente excepcional porque informa sobre los manuales de casos de conciencia en boga, donde se abordaba el problema del sigilo sacramental. Además, los exámenes permiten conocer cómo se formaban sacerdotes capaces de conservar el sigilo sacramental, incluso en circunstancias políticas desfavorables. Luego, se analiza la ruptura del sigilo sacramental bajo la presión del Tribunal de la Real Audiencia contra los responsables de la crisis de la alcabala. Allí, el derecho canónico se vio tensionado: fue posible transferir la información, obtenida de forma sacramental y secreta, al fuero exterior, mediante la aplicación del *Manual de Confessores de Azpilcueta*. La operación se justificó porque los delitos de herejía y lesa majestad obligaban a romper el sigilo sacramental y, por lo tanto, a violar el sacramento de la penitencia. Todo se justificaba por la gravedad de la contingencia política: la crisis de la alcabala había puesto en peligro el orden colonial.

1. El Sigilo Sacramental. Del IV Concilio de Letrán (1215) al Sínodo de Quito (1570)

Para entender la ruptura del sigilo sacramental por parte de fray Francisco Ordoñez, es necesario conocer los fundamentos normativos que establecían la inviolabilidad del secreto y que estaban vigentes en el momento del proceso contra los responsables de la crisis de la alcabala en 1594. Se trata de decretos de concilios ecuménicos, como el IV Concilio de Letrán (1215) y el Concilio de Trento (1545-1563); el concilio provincial, es decir, el Segundo (1567-1568) del Arzobispado de Lima; y,

finalmente, del sínodo diocesano celebrado en Quito en 1570¹. Como veremos, dichos órganos colegiales abordaron, de manera más o menos concisa, la prohibición de romper el sigilo.

La prohibición tenía antiguos fundamentos escriturales y teológicos; que, recién en 1215, se consolidaron en la constitución XXI del IV Concilio de Letrán (Tarantino 2016:177-181). En aquel lugar se definieron algunas reglas fundamentales del sacramento de la penitencia: los fieles de ambos sexos, una vez adquirida la capacidad ("*ad annos discretionis*"), estaban obligados a confesar todos los pecados cometidos al propio párroco o a otro sacerdote autorizado. El confesor debía ser discreto y cauto al investigar diligentemente las circunstancias del pecado, para dar las recomendaciones adecuadas. Estaba prohibido traicionar la confianza del pecador, ya sea de palabra, con señas o de cualquier otro modo. Sin embargo, si el sacerdote tenía dudas sobre una confesión, podía consultar a otra persona para resolverlas, siempre y cuando ocultara la identidad del penitente. Las penas para los transgresores eran gravísimas: los confesores habladores eran depuestos del oficio sacerdotal y encarcelados perpetuamente en un monasterio (Alberigo y Melloni 2013:178). Es importante resaltar que la prohibición de quebrantar el sigilo sacramental era de derecho divino. Por lo tanto, quedaba vetada cualquier posibilidad de alteración por parte de los seres humanos (Nykiel 2019:18; Tarantino 2016:185).

Entre los años 1545 y 1563, el Concilio de Trento abordó el sacramento de la penitencia en repetidas ocasiones. Delimitó aspectos teológicos del sacramento (López de Ayala 1847:46-73 [1564]) y recalcó la obligación de todos los cristianos y de los sacerdotes de confesarse, respectivamente, antes de recibir o de administrar el sacramento de la eucaristía (López de Ayala 1847 [1564]:119-120, 124). En la sesión XIV, se trató ampliamente de la penitencia: de su necesidad e institución; de su relación con el bautismo; de su forma (las palabras "Ego te absolvo, etc."), materia (contrición, confesión y satisfacción), obra y efecto (la "reconciliación con Dios" y la "serenidad de conciencia"). Se resaltó la obligación de todo cristiano de confesarse, al menos, una vez al año, por costumbre en cuaresma. También se disertó sobre la absolución como acta judicial y de los casos reservados (López de Ayala 1847 [1564]:135-153, 158-162). Se otorgó a los obispos la potestad de seleccionar, mediante examen o por otros medios, a los confesores de la respectiva diócesis (López de Ayala 1847 [1564]:263). El ordinario diocesano debía nombrar a un canónigo penitenciario (López de Ayala 1847 [1564]:302). Los novios debían confesarse antes de contraer o, al menos, tres días antes de consumar el matrimonio (López de Ayala 1847 [1564]:281). Se determinó la obligación de las religiosas de confesarse, a lo menos, mensualmente. El obispo y los otros superiores debían proporcionar a las monjas un confesor extraordinario dos o tres veces al año (López de Ayala 1847 [1564]:342-343). Es opinión

común que el Concilio de Trento, al enfatizar el carácter judicial del sacramento de la penitencia (López de Ayala 1847 [1564]:147-148, 160-161), lo erigió en una herramienta de poder para lograr una evangelización profunda de las sociedades de la primera Edad Moderna (De Boer 2004:58-66; Prodi 2008:262).

No obstante, el Concilio de Trento no trató directamente la prohibición de romper el sigilo, sino que se limitó a recalcar que la Iglesia católica, "desde su establecimiento", utilizaba la "confesión sacramental secreta", la cual no era una invención humana, sino "mandada por precepto divino", tal como se estableció en la antigua constitución XXI del IV Concilio de Letrán de 1215 (López de Ayala 1847 [1564]:145-146, 159; Tarantino 2016:187).

Mediante Cédula Real del 12 de julio de 1564, el rey Felipe II ordenó la aplicación del Concilio de Trento en los territorios de la Corona (Fernández 2000:110-112). Consecuentemente, se celebraron concilios provinciales y sínodos diocesanos para su acogimiento en el Imperio español. El Segundo (1567-1568) y el Tercer Concilio (1582-1583) del Arzobispado de Lima recibieron y aplicaron el Tridentino a la región andina. En la Diócesis de Quito, en calidad de sede sufragánea del Arzobispado de Lima, se celebró el primer sínodo diocesano en 1570, con la finalidad de dar aplicación a las resoluciones tridentinas y del Segundo Concilio de Lima (Vargas 1978:8-11).

Curiosamente, aunque el Concilio de Trento no abordó de manera explícita la prohibición de romper el sigilo sacramental, limitándose a revalidar la constitución XXI del IV Concilio Lateranense de 1215, sí lo hicieron el II Concilio Limeño y el sínodo quiteño de 1570².

En el Segundo Concilio de Lima, realizado entre 1567 y 1568, al que también asistió el obispo de Quito (Vargas Ugarte 1951; I:97), se aprobaron decretos destinados a prevenir conductas que amenazaban la inviolabilidad del sigilo sacramental. Se decretó que ningún sacerdote podía escuchar confesiones con la ayuda del intérprete (Vargas Ugarte 1951; I:108). Otra constitución conciliar instruía a los párrocos de indios sobre la importancia de enseñar a sus feligreses la relevancia de una confesión completa para alcanzar la salvación. Los confesores debían instar a los penitentes a dejar de lado la vergüenza y persuadirlos de que los crímenes confesados no serían divulgados. Se sabía que algunos sacerdotes, que ignoraban la lengua nativa, recurrían a intérpretes, lo cual resultaba muy dañino. Por lo cual, se reiteraba la prohibición de hacerlo, y para los transgresores se aplicaba una severa multa pecuniaria de "*triginta aureorum*" (Vargas Ugarte 1951; I:182-183). Se resaltaba que la administración de la penitencia era una de las principales obligaciones del párroco. Si el párroco ignoraba la "*indorum linguae*", el obispo o su

1 El I y el III concilios limenses no trataban de manera específica la prohibición de romper el sigilo sacramental.

2 No es algo excepcional: en el derecho post tridentino de las iglesias particulares del continente europeo, las intervenciones sobre la violación del sigilo sacramental formaban parte de las prácticas jurídicas (Tarantino 2016:189).

representante (el vicario o el visitador) debía descontar parte del salario del sacerdote para pagar a otro que pudiera confesar a los indios en su lengua (Vargas Ugarte 1951; I:184).

Para entender las decisiones tomadas en el concilio, se debe considerar la brecha existente entre el modelo tridentino de penitencia y la heterogeneidad lingüística andina. Se dijo que el Concilio de Trento enfatizó el carácter judicial del sacramento. El confesor asumía el papel de juez: debía juzgar y, eventualmente, absolver al penitente (López de Ayala 1847 [1564]:143-145, 147-148, 159-161). Los sacerdotes no podían ejercer la potestad de jueces sin conocimiento de causa, sin conocer en especie y de manera individual cada uno de los pecados cometidos. Por lo cual, los penitentes tenían la obligación de confesar todos los pecados mortales que recordaban haber cometido, como también las circunstancias que mudaban las especies de los pecados (López de Ayala 1847 [1564]:143-145). Ante la exigencia de la confesión completa, la Iglesia del Nuevo Mundo se encontraba frente a un desafío crucial: para evangelizar de manera profunda a los indígenas, era necesario superar las barreras lingüísticas. En tanto que se desplegaban las estrategias para solucionar la brecha idiomática (mediante el aprendizaje de las lenguas nativas por parte del clero y la difusión de la lengua general o del español entre los indios), no se podía interrumpir la administración de los sacramentos. La salvación no podía esperar; por eso, algunos párrocos recurrían a los intérpretes para confesar a los indios. Aun así, según el II Concilio de Lima, en los Andes, el obstáculo de la diferencia lingüística no justificaba la ruptura del sigilo sacramental mediante la utilización de intérpretes.

El III Concilio de Lima, celebrado en los años de 1582-1583, no abordó la prohibición de romper el sigilo. Este concilio se considera un hito de la historia de la Iglesia andina: sancionó el inicio de un nuevo proceso de evangelización profunda de la sociedad colonial. En este contexto, se reiteró el papel crucial del sacramento de la penitencia, en su acepción tridentina de tribunal, para el éxito de la evangelización (Chacama 2009; Estenssoro Fuchs 2003; Ferreiro Hormazábal 2009). Recalcando el contenido del Concilio de Trento y del II Concilio de Lima, el III Concilio de Lima afirmaba la necesidad de la "entera confesión de todos los pecados mortales [...] Por tanto si no entienden bastantemente al que se confiesa, remítanle a otros que saben más o aprendan ellos lo que no saben, pues no puede ser buen juez el que dá sententia en lo que no entiende" (Vargas Ugarte 1951; I:329). También mandaba la elaboración de una guía trilingüe, conocida como el confesionario, en español, lengua del Cuzco y aymara, con el fin de resolver el problema de la diferencia lingüística (Vargas Ugarte 1951; I:373). Dicha guía fue publicada en 1585 (Estenssoro 2003:249-250). Sin embargo, ni este confesionario, ni otros capítulos del III Concilio contemplaban la prohibición de romper el sigilo sacramental. Además, se ordenaba a los obispos, o en su ausencia al presidente del cabildo en sede vacante, la publicación de todos los decretos de los dos concilios limeños (el II y el III). La persona

eclesiástica que presidía el cabildo durante la sede vacante, como viniere a su noticia, tenía un plazo de un mes para publicar los decretos; y, de no hacerlo, incurría en excomunión *ipso facto* (Vargas Ugarte 1951; I:370-371). Pese a ello, en la Diócesis de Quito, donde con la muerte del obispo Pedro de la Peña comenzó una larga sede vacante (González 1892; III:131-135, 148-156), se recibió el III Concilio de Lima, pero no se publicó hasta el año 1593 (Gandara 1947:505-508).

No obstante, en la Diócesis de Quito ya desde el sínodo del 1570 se afirmó enérgicamente la inviolabilidad del sigilo sacramental. En ese entonces, el obispo Pedro de la Peña había publicado el Concilio de Trento. Además, el prelado se destacó por su papel en la construcción de un orden tridentino en la diócesis. A tal fin, convocó el primer sínodo de Quito (González 1892; III:36-45; Vargas 1978:5-8). Allí, entre algunas constituciones sobre la administración de los sacramentos a indios, se abordaba el problema del sigilo sacramental. Después de tratar el concepto del sacramento como "segunda tabla" de la salvación después del bautismo, la necesidad de la contrición para obtener la absolución, la obligación de confesar los pecados una vez al año, y la necesidad de fomentar la práctica de la confesión frecuente, subrayó que era necesario "dar a entender a los indios que los sacerdotes confesores no deben descubrir la confesión, y el que la descubriere es castigado con graúísima pena y castigo [...] Y esto se deue hacer y enseñar porque los indios pierdan el temor de descubrir sus pecados al confesor" (AA.VV. 1978 [1570]:57).

Observamos que en los Andes se atenuaba la intensidad de los castigos contra los confesores que violaban el sigilo. El Concilio de Letrán de 1215 establecía durísimas penas en contra de los sacerdotes que rompían el sigilo, como la deposición del oficio sacerdotal y la cadena perpetua. El Concilio de Trento, aun indirectamente, reiteraba aquella prohibición y los respectivos castigos. Por el contrario, los derechos de las iglesias andinas (como también acontecía en Europa) legislaron expresamente en función de proteger la inviolabilidad del sigilo sacramental. No obstante, observamos que los castigos en contra de los confesores transgresores se reducían. El Segundo Concilio de Lima establecía una multa en contra de los confesores que utilizaban intérpretes, porque, claramente, esta conducta socavaba el sigilo sacramental. El Sínodo de Quito establecía una genérica "graúísima pena y castigo" contra quienes descubrían confesiones, sin especificar a qué se refería (AA.VV. 1978 [1570]:57).

Por otra parte, el Sínodo de Quito enunciaba rotundamente la gravedad de la cuestión: los confesores transgresores deterioraban la aceptación social del sacramento de la penitencia. De hecho, la eficacia de la penitencia como tribunal dependía de la colaboración de los penitentes, quienes debían confesarse de manera integral, indicando circunstancias, números y especies de los pecados. Para realizar confesiones completas, los indios debían confiar en la discreción del sacerdote. En su ausencia,

podían silenciar pecados o disimularlos ante el sacramento. Por eso, se castigaba "con grauísima pena y castigo" a los confesores habladores; y se debía persuadir a los indios de que el confesor no divulgaría sus secretos. La mala praxis de los confesores podía dañar la aceptación del sacramento de la penitencia y, por ende, reducir las oportunidades para disciplinar las almas de los indios, lo que dificultaba la conquista espiritual de la Diócesis de Quito.

2. La Formación de Confesores Idóneos. Mazzolini, Azpilcueta y Pedraza en Quito (1574)

Los marcos normativos establecidos por concilios y sínodos representan un elemento clave para comprender los límites de acción de los confesores, las prohibiciones impuestas y los castigos aplicables a quienes violaban el sigilo sacramental. No obstante, la práctica pastoral y la administración de los sacramentos exponían a los confesores a dudas que no siempre podían resolverse mediante los decretos conciliares y sinodales.

Por esta razón, los confesores de Quito debían guiarse a través de textos de casos de conciencia o de teología moral, los cuales abordaban específicamente la prohibición de violar el sigilo sacramental. Estos textos circulaban en la ciudad durante la segunda mitad del siglo XVI y servían como herramientas fundamentales para resolver los dilemas prácticos que surgían en su labor pastoral.

Este hecho lo conocemos gracias a las actas de los exámenes de confesores realizados en 1574 por el obispo Pedro de la Peña, las cuales ofrecen evidencia sobre la importancia de dichos textos en la formación y práctica de los confesores de la época. Se ha afirmado que la penitencia funcionaba como un tribunal, en el que la jurisdicción de todos los confesores, ya fueran regulares o seculares, estaba sujeta a la autoridad del obispo. El Concilio de Trento otorgaba a los obispos la facultad de seleccionar, ya sea mediante exámenes u otros métodos, y autorizar a los sacerdotes que estarían habilitados para administrar el sacramento de la confesión dentro de sus respectivas diócesis (López de Ayala 1847 [1564]:147-148, 263). El obispo Pedro de la Peña aplicó el mencionado decreto tridentino, examinando a dieciséis párrocos, seculares y regulares, de parroquias urbanas y rurales. Estos exámenes se llevaron a cabo entre el once de febrero y el primero de abril de 1574 (Peña 1574). Aunque el Concilio de Trento no especificaba las modalidades ni las características que debía tener el examen, el análisis de los documentos revela que el obispo seguía un orden preestablecido en su aplicación. El mismo ordinario diocesano, acompañado por un notario (que era un clérigo de la curia), interrogaba a los candidatos sobre diversos aspectos teológicos y disciplinares relacionados con el sacramento de la penitencia. Entre estos se incluían el origen y las condiciones del poder de absolver, las cualidades del confesor idóneo, el conocimiento necesario para administrar la penitencia y los casos reservados, entre otros elementos. Además, el obispo evaluaba la destreza de los confesores al proponerles ejemplos de confesiones difíciles y preguntarles cómo debían proceder en cada

caso, poniendo a prueba su capacidad para resolver situaciones complejas con base en los principios teológicos y pastorales. Un ejemplo de esto era preguntar cómo proceder ante la confesión de un conquistador cuyos indios encomendados se quejaban de la explotación que sufrían (Peña 1574:6r). Indudablemente se trataba de un problema moral que planteaba dificultades a los confesores del siglo XVI (Lopetegui 1945; Tibesar 1947). De igual manera, la confesión de los pulperos era móvil de muchos obstáculos (Peña 1574:13v). En el siglo XVI, la Iglesia fomentaba la santidad en la vida diaria, lo que incluía disciplinar y guiar a los mercaderes, quienes enfrentaban tentaciones de pecar contra el séptimo mandamiento (Barrientos 2011; Prodi 2009). Otro tema de gran relevancia era el problema del concubinato, considerado un pecado contra el sacramento del matrimonio y una violación del sexto mandamiento. Por consiguiente, era abordado en los exámenes de confesores (Peña 1574:13v). Estos y otros casos se proponían a los candidatos. El obispo evaluaba a los sacerdotes y, dependiendo de las capacidades, concedía las respectivas licencias para administrar el sacramento de la penitencia. Algunos estaban habilitados a confesar "todo genero de gentes" (Peña 1574:5r). Otros, por sus limitadas capacidades, recibían la habilitación para confesar solamente a las categorías sociales más bajas. Por ejemplo, el padre Miguel Freile, por su "torpesa", solamente podía confesar a "gente menuda" de españoles, indios y mestizos, pero no a los comerciantes, ni a los "oficiales de justicia" (Peña 1574:17v). Por último, en el cierre de cada acta de examen se encuentra la prueba de idoneidad lingüística, ya sea en la lengua general o particular de los indios.

Cuando el obispo recibía respuestas inconsistentes o, peor, cuando se percataba de la ignorancia de los candidatos, recomendaba o, inclusive, imponía lecturas.

Algunas de ellas estaban orientadas a fortalecer las habilidades lingüísticas. El confesor Juan Bautista Galdin estaba obligado a "tener arte" de la lengua general de los indios (Peña 1574:17r). Francisco González y Miguel Freile Mejía debían tener "un confesonario" de la lengua general (Peña 1574:17v). No sabemos cuáles textos eran específicamente: con "arte" entendemos algún diccionario. Con "confesonario" tampoco lo conocemos, dado que los confesonarios conocidos por la historiografía son de épocas posteriores. Al respecto, Dedenbach-Salazar afirma que los confesonarios en quechua del Perú colonial son cinco; en 1585 se publicó el primero, y se cree que existió uno antes del 1576 (Dedenbach-Salazar 2018:179). Debido a la escasez de información, no sabemos si dichos libros abordaban de alguna manera el sigilo sacramental.

Además, el obispo recomendaba (e incluso imponía de manera obligatoria) otras lecturas, destinadas a fortalecer los conocimientos doctrinales, teológicos y legales sobre el sacramento de la penitencia, en las que se abordaba la prohibición de revelar el secreto. Se trataba de libros de teología, cánones y en especial "sumas de personas doctas" o "de casos de conciencia"

(Peña 1574:5r, 14r). En algunos casos, se encargaba uno, en otros dos o tres libros. Cuando dichos textos no eran accesibles, se permitían otros, con la condición de que su autor fuera una persona "auténtica", "grave", "docta" y "aprobada" (Peña 1574:5v, 10v, 14r). El estudio de estos textos tenía como objetivo suplir las carencias educativas del clero, especialmente de aquellos que no habían recibido educación superior o no conocían el latín. Por ejemplo, el canónigo Gómez de Tapia, preguntado sobre casos de conciencia, "respondió razonablemente y con mucha prudencia" la cual suplió su "falta de ciencia, porque aunque no a estudiado theología ni canones con la latinidad muestra aver leydo libros" (Peña 1574:22v). Si bien la ignorancia era reconocida como un problema estructural, se mantenía una actitud pragmática orientada a solucionarlo, exigiendo esfuerzos para remediarla. El clérigo presbítero Juan Yanez tenía ocho días de tiempo para comprar "la suma silvestrina, o la de navarro, o la de Pedraza, o otra que sea suma de casos de conciencia" (Peña 1574:10v). Dos confesores fueron amenazados: el padre Francisco González, quien tenía un mes de tiempo para adquirir "la suma de Navarro [...] y otros librillos [...] la suma silvestrina y otra autentica so pena de veinte pesos"; de no hacerlo sería castigado "con mas rigor" (Peña 1574:17v). Por su parte, el padre Miguel Freile Mejía respondió "con alguna torpeça por la falta que tiene de libros, y latinidad". Por lo que también estaba obligado, bajo pena de veinte pesos, a la adquisición y estudio de la suma del "Navarro y a otras si pudiese en romance" (Peña 1574:17v). En otras palabras, las sumas de casos de conciencia se impusieron de manera forzada. Su contenido es distintivo del saber normativo que circuló entre los confesores de la Diócesis de Quito. A continuación, se analizará qué mencionan estos textos sobre la prohibición de romper el sigilo.

La *Silvestrina* fue el texto más encargado: fue impuesto a un total de cinco sacerdotes (Peña 1574:5r, 5v, 10r, 10v, 14r, 17v, 20v). Se trata de la *Summa Sylvestrinae quae Summa Summarum Merito Nuncupatur* —que se referirá en adelante como *Silvestrina*— del catedrático, predicador, prior, inquisidor y visitador general Silvestro Mazzolini da Prierio (Prierio, 1456 o 1457- Roma, 1527). Este dominico fue autor de textos teológicos, devocionales e inclusive tuvo participación en las primeras fases de la polémica en contra de Lutero. En 1506, compuso la *Silvestrina*, que circuló en manuscrito antes de su primera impresión en 1514 (o 1515). Tuvo cuarenta ediciones en el siglo XVI, convirtiéndose en la obra más exitosa de Mazzolini. El texto, inspirado en la obra de Tomás de Aquino, estaba dirigido a los confesores y abordaba setecientos temas de teología moral y derecho canónico, organizados alfabéticamente. Estos temas eran representativos de las sumas de confesores medievales (Feci 2008; Michaud-Quantin 1962:101-103; Turrini 1991:85). Si bien no contamos con estudios sobre la circulación del texto en la ciudad de Quito, se constata la presencia de obras de Mazzolini en el Fondo Jesuita de Biblioteca Nacional Eugenio Espejo. De lo cual se desprende que el texto circuló entre clérigos de la ciudad de Quito colonial, aunque debido a la escasez de estudios y a la distancia de más de

cuatro siglos que nos separa del 1574, cuando en los exámenes se prescribía el texto, es difícil conocer exactamente qué edición se utilizó en aquellas circunstancias.

En la *Silvestrina*, Mazzolini abordaba el sigilo en la sección dedicada a la confesión sacramental, y específicamente en la sección "*Rursus de confessione III. Quantum ad sigillum*". Allí disertaba sobre diversas cuestiones, organizadas en trece secciones, en torno a quién estaba obligado a guardar el sigilo; si los penitentes podían ser forzados por otra persona a revelarlo o incluso eximidos de él; si el sacerdote podía romperlo en casos donde se manifestara algún daño o pecado; o si, tras conocer en confesión que un tal Sócrates había pecado con un tal Platón, el confesor podía interrogar al propio Platón al respecto. Mazzolini analizaba estas y otras cuestiones con detenimiento, basándose principalmente en Tomás de Aquino, así como en otros teólogos y moralistas de la Edad Media (Mazzolini 1593; *Pars Prima*:168-172).

En la sección dedicada a la palabra "*secretum*", Mazzolini examinaba, a lo largo de tres párrafos, algunos problemas relacionados con la ruptura del sigilo de verdades bajo juramento. Allí, consideraba la posibilidad de romper el secreto sacramental y el juramento, en algunas circunstancias: cuando algo podía hacer daño injusto a otra persona; cuando algo urgente y razonable podía provocar daño físico o espiritual a la república o a una persona. Ante la amenaza de un asesinato, se podía destapar el sigilo. También se lo podía hacer cuando una persona estaba en conocimiento de que iba a haber algo injusto en contra de la autoridad (Mazzolini 1593; *Pars Segunda*:400).

Se observa que, a pesar de las severas prohibiciones impuestas por la Iglesia, mediante concilios ecuménicos y locales, en contra de la ruptura del sigilo sacramental, en Quito, en 1574, se conocía la *Silvestrina*, en la que su autor ofrecía posibilidades de romper legítimamente el sigilo. Las excepciones a la inviolabilidad del sigilo se permitían en casos extremos, cuando estuviera en riesgo la vida de alguna persona o cuando se amenazara el orden político.

La *Silvestrina* era un texto de gran relevancia para la formación de los confesores, pero tenía un gran defecto: era en latín. Por lo tanto, su circulación y el acceso a sus ideas estaban restringidos a los elegidos que habían estudiado ese idioma. Era este el caso del canónigo Gómez Tapia. No había estudiado "teología ni cánones"; pero "con la latinidad" mostraba haber "leydo libros": respondió a las preguntas del examen "razonablemente" y "con mucha prudencia" (Peña 1574:22v).

En los exámenes de confesores, el obispo sugería otro texto, accesible a los sacerdotes que desconocían el latín. El candidato Juan Baptista Galdin sabía que el sacerdote para ser confesor idóneo debía ser canonista o teólogo, o, en su alternativa, era suficiente conocer el latín para leer las sumas de casos de conciencia, "estudiándolas con diligencia". Aunque creía que

también aquel que no era "latino", si estudiaba "con diligencia" las "sumas en romance" bien podía administrar el sacramento de la penitencia, por los menos a las personas de las categorías sociales inferiores (Peña 1574:16v-17r).

Una de estas sumas en romance, que se mencionó repetidamente en los exámenes de 1574, era el *Manual de Confessores* de Martín de Azpilcueta (Navarra, 1492 – Roma, 1586) (Lavenia 2004:219-264; Muguruza Roca 2018:30-34; Tejero Tejero s/f), que fue recomendado a tres candidatos (Peña 1574:5v, 10v, 17v, 18r). Azpilcueta (conocido también con el apodo "Doctor Navarro") fue una celebridad del siglo XVI: famoso canónigo, prestigioso catedrático, jurista, canonista y tratadista (Tejero Tejero s/f). Su principal obra fue el *Manual de Confessores*, considerado un verdadero *best seller*, que se editó en portugués, español, latín, francés e italiano (Bragagnolo 2024:1-2; Guibovich Pérez 2024:168). Bragagnolo señala el extraordinario éxito del texto dentro de su género, con alrededor de 270 ediciones, reediciones y productos derivados entre 1549 y 1640. Con todo, las ediciones presentan diferentes niveles de complejidad, estructuras, traducciones y adiciones. Es así que el pequeño manual en lengua vernácula se transformó en el *Enchiridion* en latín (Bragagnolo 2024:7-11). Se trata de una historia editorial muy compleja, y también se produjeron "versiones abreviadas y «populares»" (Muguruza Roca 2018:37). Se conoce que aparecieron versiones denominadas *Compendio* y *sumario* o solo *Sumario*. Estas, de bolsillo y de consulta rápida, estaban estructuradas en formato de preguntas y respuestas, y eran las que más circulaban en el Nuevo Mundo (Muguruza Roca 2018:43-44). En verdad, no sabemos cuál era la edición a la cual tenían acceso los sacerdotes examinados en Quito en 1574. Se descarta que fuera una versión de las denominadas *Compendio* y *sumario* o *Sumario*, puesto que estas son posteriores a la fecha de los exámenes (Arigita y Lasa 1895:468). Por su parte, Guibovich señala la presencia del libro en los Andes en el siglo XVII (Guibovich Pérez 2024:180-182). En la Biblioteca del Convento de San Francisco de Quito se hallan algunos ejemplares de la obra del Navarro: cuatro del *Manual de Confessores*, en castellano, del 1557, 1568, 1570; y tres ediciones del *Enchiridion, sive Manuale confessoriorum et poenitentium* en latín, del 1575, 1579 y 1584. En el Fondo Jesuita de la Biblioteca Nacional del Ecuador se encuentran una edición del 1573 del mismo texto en latín y un ejemplar, también en latín, del *Manuale confessorum... ex hispano in latinum sermonem versum* (Fugaro 2010:748). Lo más probable es que, en 1574, cuando se celebró el examen, circulara en la ciudad de Quito el *Manual de Confessores* en castellano (Azpilcueta 1554).

El Navarro aseveraba la prohibición de romper el sigilo sacramental. En el capítulo "VIII Del sello de la confesión", de la edición de la *Manual de Confessores* de 1554, Azpilcueta (basándose en Santo Tomás, Cayetano, Paludano, Hostiense y Mazzolini, entre otras autoridades) afirmaba que la obligación de respetar el sello sacramental estaba determinada por la ley divina natural y la divina positiva. Estaba prohibido revelar

pecados mortales, veniales y sus circunstancias. La prohibición se extendía asimismo después de la muerte del pecador (Azpilcueta 1554:28-29). Azpilcueta analizaba casos concretos en los cuales se prohibía romper el sigilo. Por ejemplo, condenaba la costumbre de los párrocos que confesaban grupalmente a los muchachos, porque esta práctica provocaba la fuga de información protegida por el sello sacramental (Azpilcueta 1554:31). De la misma manera, Azpilcueta, en el capítulo XVIII "Del XVIII mandamiento, No diras falso testimonio", reiteraba la prohibición de descubrir el sigilo bajo tormentos: era preferible padecer diez veces la muerte y más veces las torturas, que romper el sigilo (Azpilcueta 1554:222). Además, afirmaba que estaba prohibido divulgar papeles hallados fortuitamente donde alguien tenía escritos sus pecados para memoria de su confesión (Azpilcueta 1554:222).

De todas formas, algunas excepciones legitimaban el quebrantamiento del sigilo. En el capítulo "VIII Del sello de la confesión", Azpilcueta afirmaba que cuando el confesor necesitaba asesoramiento sobre el manejo de algún pecado podía consultar a otra persona, a condición de proteger la identidad del penitente (Azpilcueta 1554:31). No era esta una idea original del Navarro: como ya se ha visto, lo había establecido en 1215 el IV Concilio de Letrán (Alberigo y Melloni 2013:178). Adicionalmente, Azpilcueta respaldándose en Tomás de Aquino, afirmaba que el confesor tomado por testigo en un proceso bien podía deponer lo oído en confesión, pero debía ocultar que lo había escuchado durante la administración de este sacramento, simulando que lo sabía por otra vía (Azpilcueta 1554:31). Tampoco se quebraba el sigilo cuando para hacerlo se obtenía la autorización del penitente (Azpilcueta 1554:31-32). En el capítulo XVIII "Del XVIII mandamiento, No diras falso testimonio", Azpilcueta afirmaba que no era pecado sino obligación denunciar a pecadores o a pecados en contra del prójimo o de la "republica". Esta operación se basaba en la obligación, conforme a derecho, de impedir la muerte, daños a los prójimos, a la "republica" o a las almas. Basándose en Cayetano, afirmaba que la obligación de denunciar traiciones que pusieran en riesgo vidas recaía también en los sacerdotes. En cualquier caso, estos, para no quedar irregulares al momento de descubrir la información, debían protestar que lo hacían para impedir aquellos males y no para condenar a los transgresores a "pena de sangre" (Azpilcueta 1554:231).

El Navarro introducía, por lo tanto, la diferenciación entre confesión no sacramental y verdadera. El legítimo descubrimiento del pecado no podía basarse en la información obtenida de una confesión sacramental verdadera, ya que, como él mismo afirmaba, "en ningún caso del mudo se puede descubrir". Respalándose en otros autores, mencionaba que la confesión verdadera, en la cual el sigilo era inviolable, incluía el propósito de confesar los pecados y la absolución. Por otra parte, la confesión no sacramental se limitaba a los gestos: a que el penitente estuviera de rodillas, hecho la señal de la cruz. Conforme a Soto y a Cayetano, este tipo de confesión no obligaba al sigilo sacramental (Azpilcueta 1554:231).

Finalmente, Azpilcueta, basándose en Soto, mencionaba que los confesores tenían la obligación de amonestar a los reos de ciertos delitos (los ladrones, los que falsificaban monedas, los herejes, los traidores, los nigromantes, los brujos, los hechiceros y otros similares) para que revelaran la identidad de sus cómplices (Azpilcueta 1554:233).

En fin, Azpilcueta resaltaba la inviolabilidad del sigilo, a costa de perder la vida para no quebrarlo, pero, a la vez, introducía algunas argumentaciones que se podían aprovechar para proteger el orden político. Bajo estos argumentos, los confesores podían revelar informaciones secretas ante tribunales de fuero externo, y podían (o, mejor dicho, debían) fomentar las denuncias de los culpables de ciertos crímenes graves. Es más, era obligación manifestar secretos cuando peligraba la unidad de la Iglesia y cuando estaba en juego la seguridad de la república. La legitimidad de la solución radicaba en la introducción estratégica de una diferenciación entre confesiones verdaderas y otras no sacramentales, siendo estas últimas las que levantaban la obligación de proteger a toda costa el sigilo sacramental. Como se verá en el presente artículo, estos argumentos fueron aprovechados en el marco de la crisis de la alcabala de 1594 para transferir la información obtenida secretamente dentro de una confesión sacramental al Tribunal de la Real Audiencia de Quito.

Finalmente, el obispo de Quito recomendó otro texto a un candidato confesor (Peña 1574:5v, 10v). Se trataba de un libro en castellano: la *Summa De Casos De Consciencia* de fray Juan de Pedraza. Sobre esta obra y su autor no hallamos tanta información como en los casos de Mazzolini y, sobre todo, de Azpilcueta. Tampoco disponemos de información sobre la presencia del texto en las bibliotecas coloniales de la ciudad andina. La obra se divide en dos libros. El primero aborda las cualidades del confesor y del penitente, los preámbulos de la confesión, las preguntas sobre los mandamientos y los siete pecados capitales, así como aquellas dirigidas a personas de ciertos oficios. También incluye las palabras que el confesor debe dirigir al penitente después de escuchar sus culpas, el tema de la penitencia y absolución, la repetición de la confesión y los remedios para los escrúpulos. El segundo libro aborda la suspensión, la excomunión, el entredicho y la irregularidad (Pedraza 1668).

El Pedraza, al inicio del primer libro, consideraba que el confesor debía tener cinco cualidades: poder de orden y jurisdicción, conocimiento, prudencia, bondad y, finalmente, 'ser secreto', es decir, que "ni por palabra ni por escrito ni por otra señal descubra la confesión" (Pedraza 1668:0-1v). Romper el sigilo estaba en contra de la "ley natural y divina y humana". Ni siquiera el papa, aun imponiendo la excomunión, podía obligar al confesor a romper el sigilo. Si en un juicio se le preguntaba bajo juramento al confesor: "si fulano que oyo de penitencia hizo tal pecado", él bien podía jurar que no lo sabía, pues dicha información no la escuchó como hombre, sino como Dios. Finalmente, afirmaba Pedraza que "es tan fuerte este candado que ni por salvar el confessor su vida

ni de todo el mundo puede ser abierto". Indicaba que las penas para los infractores eran la privación de la dignidad sacerdotal y la cárcel perpetua (Pedraza 1668:1v). Recalcaba, de esta manera, los castigos establecidos por el contenido del IV Concilio de Letrán de 1215.

Ciertamente ninguno de los tres autores mencionados se atrevía a negar que el respeto del sigilo sacramental era una grave obligación de derecho natural y divino positivo. Se prohibía severamente su ruptura. Es decir, coincidían con las normativas establecidas por los concilios y por el sínodo mencionados. De especial manera, como se ha observado, presentaban puntos en común con la antigua Constitución XXI del IV Concilio de Letrán de 1215.

Aun así, algunos planteamientos de estos autores reconocían dificultades que exigían soluciones prudenciales ante situaciones complejas. Ante los tribunales de fuero externo, se admitía el ocultamiento de información, con la finalidad de proteger la dignidad sacramental. Resultaba muy conflictivo conciliar el respeto al sigilo sacramental con el cumplimiento del juramento ante tribunales temporales. Aunque el mayor apremio era representado por las calamidades políticas y las amenazas en contra de la autoridad. Con las debidas precauciones y sólidos argumentos, se podía tergiversar la prohibición de romper el sigilo sacramental para preservar la seguridad de la república cristiana.

3. Del Sigilo Sacramental al "Acto Judicial Exterior" en los Exámenes de Confesores (1574)

Si bien es de gran utilidad conocer las normas conciliares y las sumas de casos que circulaban en Quito, este acercamiento no es suficiente para entender en profundidad las circunstancias locales que presionaban sobre el sigilo sacramental.

Con el objetivo de conocer dichas circunstancias, es necesario analizar algunas preguntas realizadas a dos candidatos confesores, y sus respectivas respuestas. Allí, se profundizó en el problema del sigilo sacramental. Los sacerdotes interrogados señalaron la existencia de condiciones políticas tan graves que ponían en peligro la obligación de custodiar el secreto sacramental. Se trata de los candidatos Juan Dorado, examinado el 13 de febrero de 1574, y Francisco Garci Jimenez, interrogado el 16 del mismo mes (Peña 1574:14v-15v, 18v-20v). Durante los exámenes, se puso a prueba a los sacerdotes para observar cómo manejaban el sigilo sacramental ante los diferentes casos que podían ocurrir en la Diócesis de Quito.

El examinador probó al padre Francisco Garci Jiménez con respecto a la ruptura del sigilo sacramental ante pecados comunes, como hurtos y amancebamientos. Preguntó si, durante la confesión de un ladrón, podía indagar si había robado solo o en complicidad con otras personas; y, en tal caso, ¿podía preguntar la identidad de los cómplices, para llegar a ellos, reprenderlos y asegurarse de la restitución de lo robado? ¿Y en el caso de una mujer que

confesaba un adulterio, podía preguntar con quién lo cometió, para reprehenderlo? El candidato contestó que no se podía, y lo consideraba "error muy cercano a herejía, por el perjuicio grande y daño que se seguiría a los penitentes y al sacramento" (Peña 1574:19r). Con esta respuesta, el padre demostraba saber que el confesor estaba obligado por derecho divino a respetar el sigilo sacramental. De hecho, el sacerdote consideraba que, por tal error, el confesor merecía ser "gravemente castigado". No obstante, luego corrigió el tiro, especificando que tal infracción no se consideraba herejía, sino solamente un "gravísimo peccado" (Peña 1574:19r). Asimismo, el candidato Francisco Garci Jiménez afirmó que cuando confesaba a mujeres indias y mestizas, al inicio de la confesión debía indicar la prohibición de mencionar a los cómplices de los pecados. Lo consideraba de gran importancia porque comúnmente estas mujeres terminaban delatando pecados ajenos más que los propios (Peña 1574:19r). Tal afirmación revelaba el carácter individualista del sacramento de la penitencia: solo se debía centrar en escudriñar los pecados cometidos por el penitente, y no por otras personas. Finalmente, el examinador preguntó a Francisco Garci Jiménez si, en alguna circunstancia, el confesor podía romper el sigilo, y el padre respondió negativamente, "en ningún caso" (Peña 1574:19r). Con sus respuestas, el sacerdote demostraba conocer la normativa eclesiástica, conciliar y sinodal, así como el contenido de las sumas de casos de conciencia: romper el sigilo sacramental estaba rígidamente prohibido por derecho divino natural y positivo.

Luego, en los exámenes se manifestó que existían crímenes, como la herejía, cuya gravedad ponía en peligro el sigilo sacramental. Cabe recordar que la herejía rebasaba la jurisdicción del confesor, ya que pertenecía a la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición o, en su ausencia, del tribunal episcopal. El tema heretico fue abordado en el examen de los dos confesores. Primero, el padre Juan Dorado, cura de la parroquia de San Sebastián de Quito, fue preguntado sobre el caso hipotético de un penitente que confesara ser "hereje, y afirmase por cathólicas, ciertas proposiciones heréticas, y dijese afirmativamente que el las tiene por cathólicas y que el las quiere seguir y morir dellas". El candidato dijo que no lo hubiera absuelto, y lo "comunicaría con personas doctas con toda prudencia" (Peña 1574:15r). El cura conocía la posibilidad de comunicar la información recibida "con toda prudencia", según lo establecido en la antigua constitución XXI del IV Concilio de Letrán de 1215. Esta norma permitía que, si el confesor tenía dudas sobre el contenido de una confesión, pudiera consultar a otra persona, siempre que se protegiera la identidad del penitente (Alberigo y Melloni 2013:178). Además, se justificaba en la medida en que los delitos de herejía no se consideraban pecados bajo la jurisdicción del tribunal de la penitencia, sino delitos sujetos a la jurisdicción del Tribunal de la Inquisición.

El grave asunto de la confesión de prácticas y proposiciones heréticas fue tratado de manera más extensa en el examen de Francisco Garci Jimenez, en el cual claramente se resaltó que la delación de herejes contravenía el sigilo sacramental. El

examinador presentó al sacerdote el caso de la confesión de un heresiarca que manifestara la existencia de algunos cómplices, y que todos estuvieran resueltos a "perseguir en sus herejías". En tal caso, ¿el confesor tenía la obligación de manifestarlo? Contestó afirmativamente, pero sin revelar que había obtenido la información en el marco de una confesión. Afirmó además que debía realizar la denuncia ante los inquisidores o, en su ausencia, ante el obispo (Peña 1574:19v). La respuesta se acercaba a la opinión de Azpilcueta, quien, como se ha dicho, sostenía que el confesor, al ser tomado como testigo en un juicio, podía deponer lo oído, siempre que ocultara que la información había sido obtenida en una confesión sacramental (Azpilcueta 1554:31).

El examinador, quien era el mismo obispo, interrumpió el interrogatorio para dar paso a una amplia disertación sobre la herejía, en la que legitimó la ruptura del sigilo ante tal transgresión (Peña 1574:19v-20v; Freile 1994:47). El ordinario diocesano resaltaba la obligación del confesor de advertir a los penitentes herejes sobre la obligación de realizar una denuncia espontánea ante los inquisidores o, en su defecto, ante el mismo obispo. Si los penitentes no lo hacían, la obligación "debajo de peccado mortal" recaía en el mismo confesor, para que las autoridades "pongan remedio". Resaltaba, además, que en casos de herejía "ningun juramento, ni secreto quebranta" (Peña 1574:19v). Se desprendía, en ese contexto, que los casos de herejía estaban excluidos de la jurisdicción del confesor. Por lo tanto, la delación del confesor representaba una forma de trasladar la herejía del tribunal sacramental al Tribunal de la Inquisición, más no era "quebrantar el sigillo de cofision porque las tales no las tengo por confesiones ni tal yntento" (Peña 1574:20v). Las opiniones del examinador se acercaban a la diferenciación, ya mencionada, entre confesión verdadera y confesión no sacramental planteada por Navarro. Con este argumento, se podía romper legítimamente el inquebrantable sigilo sacramental. Dado que, conforme a Soto y a Cayetano, la confesión no sacramental no obligaba al respeto del sigilo (Azpilcueta 1554:231).

Las preguntas, las dudas y la amplia disertación sobre la confesión de herejes reflejaban los desasosiegos de aquellos años difíciles para la Iglesia. En el siglo XVI, ante la avanzada de la Reforma protestante, la respuesta católica combatió a los peligrosos herejes, reprimiéndolos con el tribunal de fe. En 1569, pocos años antes de la celebración de los exámenes de confesores en la ciudad de Quito (1574), se creó el Tribunal de la Inquisición de Lima, que ejercía su autoridad sobre la Diócesis de Quito. Entendemos que las disertaciones de los exámenes sobre herejía son el fruto de la contrarreforma y del celo del obispo, quien era autor del proceso de selección y examinador de los confesores de Quito.

En los Andes existían otros problemas, distintos a la herejía, que ponían en riesgo la prohibición de romper el sigilo sacramental: los atentados contra la seguridad de las autoridades coloniales. Con todo, existía una profunda conexión entre herejía y crímenes

políticos. En la teología medieval y moderna, el *crimen haeresis* tenía una íntima relación con el *crimen lesae maiestatis*. De la misma manera en que se procedía en casos de herejía, era posible hallar escapatorias para quebrantar el sigilo sacramental y así resguardar la seguridad de la república (Lavenia 2004:101-129; Prodi 2008:85-90; Prosperi 2009). El 13 de febrero de 1574, el examinador preguntó al ya mencionado padre Juan Dorado qué haría si oyera en confesión que algunas personas estaban "conjuradas" para asesinar a una autoridad, como el virrey, el obispo, el presidente de la Real Audiencia o los oidores: si "lo avisaría a ellos y en este caso podría descubrir el sigillo de la confesión". El cura de San Sebastián contestó que de "ninguna manera" se podía quebrar el sigilo; pero, "por rodeos", con prudencia y sin revelar que la información provenía de una confesión, podía alertar a las autoridades amenazadas (Peña 1574:15r). También el padre Jiménez fue interrogado sobre el mismo asunto: ¿Qué debía hacer si un penitente le confesaba que él y otras personas buscaban matar al virrey, al obispo, quemar la ciudad o "alzarse"? En estos casos y en otros similares ¿se podía "descubrir estas celadas [...] y revelar la confesion" para poner enmienda? Jiménez consideraba que sí, podía avisar a las autoridades, pero sin indicar que había obtenido la información de una confesión sacramental. Por ende, esto no significaba "revelar la confesion" (Peña 1574:19r). Ambos candidatos resolvieron astutamente la dificultad planteada por el examinador: armonizaron la necesidad de preservar el sacramento de la penitencia con la urgencia de salvaguardar la seguridad de la república. La disimulación venía en ayuda de los confesores. De otro modo, se afectaba la dignidad del sacramento y su aceptación, dado que, como se ha observado, esta dependía de la confianza de los penitentes.

Luego, el examinador, en ambos exámenes, planteó la posibilidad de que la autoridad intentara conocer la identidad de los penitentes para perseguirlos. Este es un aspecto clave, en el que el tribunal de la penitencia entraba en conflicto con los tribunales de fuero externo. Como ya se mencionó, durante el examen, Francisco Garci Jiménez había declarado que, al confesar a mujeres, especialmente a indias y a mestizas, solía advertirlas al inicio de la confesión que no debían revelar nombres de persona, ni descubrir a los cómplices del pecado (Peña 1574:19r). En efecto, el sacramento de la penitencia era individualista: solamente se centraba en los pecados cometidos por el individuo, y no se debía conocer las identidades de los cómplices. En cambio, los tribunales de fuero externo, como la Inquisición o la Real Audiencia, que perseguían delitos contra la seguridad y unidad de la república cristiana, necesitaban conocer las identidades de los cómplices con el fin de capturarlos y castigarlos. Se preguntó a Juan Dorado qué haría si el papa, el rey o el obispo trataban de obligarlo, bajo juramento y con severas censuras, a delatar el nombre del penitente. El cura de San Sebastián contestó que no estaba obligado a delatarlo. Solamente se hubiera limitado a avisar que "se guardasen y mirasen por si y por su república", sin mencionar que había obtenido informaciones de una confesión

sacramental. De no ser así, las autoridades habrían ordenado investigar quién se había confesado con él en aquellos días, para torturarlo hasta obtener la identidad de los terroristas. Esto, según el cura, estaba en "perjuicio, y aborrecimiento, del sacramento, de la penitencia" (Peña 1574:15r). La misma pregunta se planteó a Francisco Garci Jiménez: ¿Qué haría si el virrey lo obligara a declarar bajo juramento, o el obispo lo amenazara con censuras, para conocer si la información derivaba de una confesión sacramental? A diferencia de Juan Dorado, Francisco Garci Jimenez no conocía la respuesta en este caso en que se solicitaba la información "por auto judicial" (Peña 1574:19v).

El examinador aprovechó esa ocasión para explicar que los confesores debían evitar a toda costa trasladar la información de origen sacramental hacia el tribunal secular. Indicó que estos casos y semejantes acontecían de "ordinario" en "estos reinos". En tal ocasión, el confesor debía actuar con "mucha prudencia", porque la experiencia enseñaba que "muchos burladores" inventaban chismes para "atemorizar" o "acobardar" a las autoridades, como, según el examinador, había pasado al Virrey Francisco de Toledo y al Gobernador de Popayán. Ante lo cual, el confesor debía tener "mucha prudencia y cautela" en manifestarlo, para que "no se venga en noticia de las personas", es decir, sin revelar las identidades de los revoltosos. El confesor debía comunicarlo a las autoridades a solas "certificando la verdad cō prudencia", para evitar que la utilización de aquella información por "acto judicial exterior donde venga a tratarse publicidad de la cōfesión", así como había acontecido en Popayán "donde tantos males se an seguido" (Peña 1574:19v). Dicho de otro modo, se debía evitar a toda costa que las noticias del tribunal de la penitencia pasaran a un tribunal de fuero externo, ya que este escándalo afectaba la dignidad del sacramento.

En último término, los concilios, el sínodo y las sumas de casos de conciencia no agotaban todo el abanico de situaciones que podían presentarse en el Virreinato del Perú. Por lo cual, los confesores se entrenaban a partir de casos extraídos directamente de las experiencias políticas andinas, como fueron los acontecimientos del Virrey Toledo y de Popayán. El examinador conocía que las circunstancias políticas coloniales podían provocar el quebrantamiento del sigilo sacramental, y llevar a transferir la información obtenida en el tribunal sacramental a tribunales seculares, lo que afectaría gravemente el sacramento de la penitencia.

4. El Sigilo Sacramental a prueba en la crisis de la Alcabala (1594)

A distancia de algunos años, en 1594, en el marco de la crisis de la alcabala que afectó la ciudad de Quito, se pusieron a prueba las teorías sobre el sigilo promulgadas en concilios, manuales de casos de conciencia y en los exámenes de confesores.

Como se mencionó en la introducción del presente artículo, esta crisis ha sido estudiada por varios historiadores, entre los cuales

se destacan a González Suárez (1892; III:196-266), a Landázuri (1983:200-210) y a Lavallé (1997).

La imposición de la alcabala se decidió a raíz de la bancarrota de la Corona, ante la cual fue necesario ejercer una creciente presión fiscal en los virreinos americanos, en el marco de un proceso de modernización política y económica que había arrancado en décadas anteriores (Contreras 2020; Morong 1999). Entre las medidas tomadas, la Cédula Real del uno de noviembre de 1591 estableció la alcabala. Esta consistía en un cobro del 2% sobre las ventas de comercios y mercados públicos. Se exoneraban las ventas de productos para uso personal de indios, clérigos y religiosos. El nuevo gravamen se recibió en Quito en el mes de julio de 1592, y se preveía su aplicación en la ciudad andina a partir del quince de agosto (González 1892; III:196-197; Landázuri 1983:201; Lavallé 1997:16). La imposición del nuevo impuesto puso a temblar las frágiles estructuras de poder de la Real Audiencia de Quito.

La crisis alcanzó el cenit en los años 1592 y 1593, y se controló con violencia. Como se ha señalado, la recaudación, establecida en la Cédula Real del uno de noviembre de 1591, debía empezar en el mes de agosto de 1592. El Cabildo, encabezado por Moreno Bellido, se resistió a la imposición, con el apoyo de las multitudes de la ciudad. Al otro lado del frente, se atrincheró la Real Audiencia, representada por el odiado presidente Manuel Barros de San Millán, aunque había divisiones y rivalidades entre los oidores. En la ciudad, la tensión aumentaba. Durante meses, Quito fue objeto de zozobras, como un atentado en contra de Moreno Bellido, el encarcelamiento del presidente de la Real Audiencia Barros de San Millán entre otros graves desmanes. Por lo tanto, el Virrey envió a Pedro de Arana al frente de una expedición improvisada para restablecer el orden. Los repetidos rumores, acerca de la inminente llegada de Arana, generaban tensiones. Después de largos y desesperantes meses, en marzo de 1593, llegó Esteban Maraño, quien iba a asumir el cargo de presidente de la Audiencia. En el mes de abril del mismo año, llegó Pedro de Arana también, quien ajustició a 17 personas y deportó a Lima a nueve culpables de la crisis (González 1892; III:196-266; Landázuri 1983:204-208; Lavallé 1997:143-188).

Algunos historiadores resaltan la crueldad de Arana, sentenciando a los sublevados (Landázuri 1983:208). González consideraba que los reos:

eran ejecutados por la noche y á la madrugada amanecían los cadáveres colgados de los balcones de sus propias casas: á ninguno se le daba tiempo más que para confesarse de prisa y no se hacían sumarios, porque Arana los consideraba como superfluos, estando patente el delito de traición al Rey y rebelión contra sus representantes. Arana [...] usurpó el poder de juzgar y condenó á muerte, sin guardar con las infelices víctimas que cayeron en sus manos, formula alguna ni manera de juicio (González 1892; III:243).

A la salida de Arana "la ciudad estaba aterrada: las familias en honda desolación" (González 1892; III:244). Finalmente, se impuso la alcabala de manera "improvisada y parcial", a partir del 11 de mayo de 1593 (Lavallé 1997:210-212).

Aunque la crisis alcanzó su punto más álgido entre 1592 y 1593, no se resolvió definitivamente hasta 1599. La justicia sumaria de Arana dejó en la memoria urbana, y de especial manera, en las familias de los ejecutados, un legado de horror, frustración, resentimiento y sed de venganza (Lavallé 1997:205-212).

En este contexto, Lavallé menciona un episodio ocurrido a principios de 1594: la comparecencia del superior del orden agustino, fray Francisco Ordóñez, ante la Real Audiencia, para relatar informaciones que había escuchado en el marco de una confesión sacramental (Lavallé 1997:194-196).

Por ello, conviene analizar el juicio para examinar el contenido de la declaración del confesor y, en especial, para comprender las circunstancias que llevaron a la ruptura del sigilo sacramental. Estamos ante un juicio en contra de Francisco Moreno Costilla. Este, en 1592, desde Latacunga, había advertido a la Real Audiencia sobre los peligros que la amenazaban. Sin embargo, decepcionado por no haber sido recompensado adecuadamente, cambió de bando (Lavallé 1997:151, 195). El documento describe que, el mes enero de 1594, el presidente y oidores de la Real Audiencia convocaron al padre Francisco Ordoñez, superior del orden de San Agustín en Quito, para obtener informaciones en contra de Moreno Costilla (Real Audiencia de Quito 1592:1). Probablemente, los oidores del tribunal conocían que el sacerdote celaba información valiosa, así como la manifiesta Lavallé: se trataba de "unos rumores inquietantes que circulaban de boca en boca en cierto medios" (Lavallé 1997:194). Una vez obtenida la autorización del visitador de la orden, fray Francisco se presentó a declarar (Real Audiencia de Quito 1592:1).

En la primera parte de su declaración, el sacerdote reveló que, cuarenta días antes, mientras se encontraba en su celda en el convento de San Agustín, en Quito, un hombre de la ciudad se arrodilló y confesó información trascendental sobre la crisis de la alcabala. Empezó a narrar algunos episodios relacionados con "la rebelión Pasada": el penitente afirmó que había estado en contra la entrada de Pedro de Arana a la ciudad, y que lo consideraba un hombre "peligroso". También mencionó la existencia de intrigas entre personas de la ciudad, entre las cuales "muchos mestizos" que confabulaban para hacer "pedaços" a los oficiales de la Real Audiencia de Quito, y especialmente a dos o tres de ellos (Real Audiencia de Quito 1592:1). Cabe señalar que los mestizos, juntos a los soldados, fueron los principales protagonistas de la crisis de la alcabala. Esto no se debía solo al rechazo del nuevo impuesto, sino también a la decepción y frustración que sentían en una sociedad estratificada que los excluía (Lavallé 1997: 91-114).

El relato del penitente era sintomático de rencores profundos que caracterizaban la crisis de la alcabala. A raíz de los severos castigos impartidos, los comportamientos ambiguos de uno de los líderes y la decepcionante actitud de la Real Audiencia, estos sentimientos se intensificaron aún más (Lavallé 1997:194; Real Audiencia de Quito 1592:1-1v).

El confesor Francisco Ordoñez refirió a la Real Audiencia que había tratado de "disuadir y quitar de aquel proposito" de venganza, con "buenas razones y persuaciones", recordándole que "lo principal era servir a dios y al rey", y que más bien pensará en su familia y en sus bienes (Real Audiencia de Quito 1592:1v). Las palabras del confesor podrían entenderse como un intento de tranquilizar al penitente en el contexto de la crisis de la alcabala, la cual, como se ha mencionado, generó una profunda conmoción entre los quiteños. En efecto, durante el Antiguo Régimen, la confesión no solo funcionaba como un tribunal, sino también como una herramienta de consuelo psicológico, a la que los feligreses recurrían en busca de alivio (Delumeau 1992). El mismo Concilio de Trento había establecido que el sacramento de la penitencia causaba como obra y efecto la "reconciliación con Dios", de la cual las personas devotas alcanzaban "serenidad de conciencia, así como un extraordinario consuelo de espíritu." (López de Ayala 1847:140 [1564]).

Por cierto, el penitente no buscaba (o no solamente) apoyo emocional; su principal intención era conjurar en contra de las autoridades coloniales. Bajo el marco de la administración del sacramento y protegido por el sigilo sacramental, el feligrés propuso al cura organizar una reunión con dos personas, una de las cuales albergaba un profundo resentimiento hacia los oidores, ya que era padre de uno de los ahorcados (Real Audiencia de Quito 1592:1v). Claramente, la confesión sacramental se había convertido en ocasión para coordinar perniciosas intrigas. Lavallé sostiene que el contenido político de aquella confesión surgió debido a la cercanía existente entre el bando de los revoltosos y los agustinos (Lavallé 1997:195). No obstante, el padre Francisco informó a la Real Audiencia que había rechazado la propuesta del penitente, diciéndole que no estaba interesado y que nunca más hablara con él sobre ese "negocio" (Real Audiencia de Quito 1592:1v). Finalmente, aquella peculiar confesión sacramental concluyó con las insistentes amonestaciones del penitente, quien reclamó al confesor el respeto del "sello de la confission" (Real Audiencia de Quito 1592:2). Evidentemente, quería asegurarse de la absoluta privacidad de aquellos candentes secretos políticos.

Al parecer, el confesor, al transferir información obtenida durante la confesión sacramental al Tribunal de la Real Audiencia, había traicionado tanto al penitente como a la Iglesia católica. Se ha visto que las sumas de casos de conciencia, recomendadas por el obispo de Quito Pedro de la Peña a los confesores examinados en 1574, establecían algunas excepciones para permitir la delación de ciertas informaciones obtenidas bajo el sigilo sacramental; particularmente, cuando la información oída

en confesiones era sobre potenciales amenazas de muerte en contra de las autoridades. No obstante, se prohibía mencionar la procedencia sacramental de la información, con la finalidad de proteger la dignidad de este sacramento (Azpilcueta 1554:31 y 231; Mazzolini 1593:400). Esta prohibición fue reiterada en las preguntas y respuestas formuladas durante los mencionados exámenes de confesores (Peña 1574:15r y 19r).

En efecto, fray Francisco Ordoñez cuestionó aquella confesión sacramental y solicitó la asistencia de otro colega antes de presentarse ante el Tribunal de la Real Audiencia. En su declaración ante este tribunal, el sacerdote explicó que, nueve o diez días después de haber recibido la confesión, comenzó a experimentar "escrúpulo en su conciencia" (Real Audiencia de Quito 1592:2r). En otras palabras, el fraile reconoció que el caso presentaba ciertas dificultades y que, para resolverlo, era necesario consultar compilaciones de casos de conciencia (como aquellas de los mencionados autores Mazzolini, Azpilcueta y Pedraza, entre otros). En alternativa, el confesor podía acudir a algún experto de teología moral para resolver la dificultad, sin revelar la identidad del penitente. Esta práctica era autorizada ya desde el IV Concilio de Letrán y sus ecos se hallan en una de las sumas mencionadas (Alberigo y Melloni 2013:178; Azpilcueta 1554:31). No sabemos si fray Francisco intentó resolver la duda con los libros. Lo que sí sabemos es que optó por la segunda opción: salió de la ciudad de Quito en busca de fray Jerónimo de Mendoza, el provincial de la orden de Santo Domingo (Real Audiencia de Quito 1592:2r). Resulta llamativo que el superior agustino recurriera a la autoridad de otra orden. Es posible que lo hiciera debido a cierta cercanía entre ambos o a la reputación de fray Jerónimo como experto en casos de conciencia. Sin embargo, es probable que la decisión haya tenido un trasfondo político, ya que Jerónimo de Mendoza era conocido por su respaldo incondicional a las decisiones reales. En efecto, el 30 de julio de 1592 se presentó ante la Real Audiencia para denunciar una conspiración destinada a asesinar al presidente y a los oidores, aunque no reveló la identidad de los implicados (González 1892; III:264; Lavallé 1997:148 y 195; Villalba 1988:44). De hecho, el consejo de fray Jerónimo se acomodaba al respeto del orden político colonial, más que a preocupaciones sacramentales: indicó a fray Francisco que debía considerar el "servicio de dios y del rrey", y debía estar dispuesto a perder su vida con tanto de comunicar aquella información al corregidor Francisco de Mendoza. Así, el padre Francisco Ordoñez traicionó al penitente y acudió al corregidor para comunicar lo que sabía, tal cual declaró antes a la Real Audiencia (Real Audiencia de Quito 1592:2r). Verosímilmente, este tribunal convocó al fray después de haber sido informado por el corregidor.

La delación ante la Real Audiencia enfrentó a fray Francisco ante otros dilemas. Durante el proceso, los jueces sometieron a fray Francisco a preguntas orientadas a conocer la identidad de las dos personas con las cuales el penitente lo mandó a conversar, porque consideraban que «tanto ynporta» al servicio

de Dios, de su magestad y para la «quietud de la republica» (Real Audiencia de Quito 1592:2r). Cabe recordar que, en la primera parte de la declaración, el superior de San Agustín había mencionado que conocía la identidad de uno de los dos (Real Audiencia de Quito 1592:1v). El padre evadió la respuesta: "dijo que el se ynformara de personas y teólogos y de conciencia si lo puede declarar y lo hara" (Real Audiencia de Quito 1592:2r). Como se ha advertido, las normas que prohibían la ruptura del sigilo sacramental planteaban algunas aperturas con respecto a la revelación de las identidades de los que cometían pecados graves o delitos como la herejía, y de sus cómplices (Azpilcueta 1554:233; Peña 1574:19v). Indiscutiblemente, fray Francisco dudaba y necesitaba tiempo para resolver las dificultades del caso.

A continuación, los jueces, conscientes de que el sacerdote recelaba las identidades, comenzaron a tantear con preguntas, presionando al interrogado para que revelara la identidad del misterioso penitente. ¿Era "feudatario", "rico", "poderoso"? y ¿había nacido en España o en el Nuevo Mundo? Además, presionaron al confesor, recordándole la gravedad del asunto: "ynporta al servicio de dios y del rey y la siguridad de la tierra". El confesor explicó que el penitente no era encomendero, había nacido en España, estaba casado, tenía dos hijos, era rico y "acendado en esta ciudad". Más no reveló su identidad (Real Audiencia de Quito 1592:2r-2v). Luego, preguntaron a fray Francisco, como persona "que tiene ynteligencia" sobre las "alteraciones pasadas", cuáles otras informaciones "se deve saber para la siguridad de la tierra". El confesor dijo que muchas personas del bando de los revoltosos habían conversado con él. Estas personas creían que el padre era su aliado; por ende, le manifestaron el resentimiento por los crueles castigos impartidos por Pedro de Arana (Real Audiencia de Quito 1592:2v). Finalmente, los jueces preguntaron al confesor si había conversado de este "negocio" con Francisco Moreno Costilla (Real Audiencia de Quito 1592:3r). Este sujeto, como se ha dicho, era conocido por haberse cambiado de bando y actualmente estaba en contra de la Real Audiencia (Lavallé 1997:151,195). Fray Francisco contestó que nunca en "toda su vida" lo había hecho. "Y esta es la verdad", juró fray Francisco Ordoñez (Real Audiencia de Quito 1592:3r).

En realidad, el fray estaba mintiendo. Como se ha mencionado antes, los confesores, en ciertas circunstancias, podían jurar mentiras bajo la presión de los jueces, con el fin de proteger la dignidad del sacramento de la penitencia (Pedraza 1668:1v).

Probablemente, fray Francisco se arrepintió de haberlo hecho, ya que, pocos días después, respaldándose en el Navarro, corrigió su declaración mediante una carta que envió desde la ciudad de Latacunga a las autoridades de la Real Audiencia de Quito (Real Audiencia de Quito 1592:3r-4r). Allí, el fray mencionaba que había encontrado a su amigo fray Juan Rodríguez de la Fuente, y lo consultó sobre el "negocio" candente. Fray Juan le indicó "un capitulo de navarro" (precisamente el dieciocho, en el número

cincuenta y cinco) que "asegura mi conciencia para poder sin escrúpulo della manifestar lo que" hasta la fecha había ocultado al corregidor Francisco de Mendoza y a la Real Audiencia (Real Audiencia de Quito 1592:3r).

Azpilcueta, en el mencionado número 55 del capítulo XVIII de su *Manual de Confesores*, manifestaba que

tápoco peccan , ni son murmuradores los que confiessan sus delitos, por descubrir a sus compañeros [...] ni los confesores, que se lo aconsejan [...] los cõfessores deven amonestar a los tales reos [culpables de delitos graves cuales ladrones, falsificadores de monedas, herejes, traidores, nigromantes, brujos y hechiceros], que discubran a los tales cõpañeros, cõmo en particular dixo Soto, y si no lo hazeẽ, peccã, a nuestro parecer, los vnos no lo descubriendo, y los otros no amonestando, y asbsolviẽdolos sin emẽdarse, ni tener proposito dello, cõtra derecho divino, y humano (Azpilcueta 1554:232-233).

Nuevamente, estamos ante el espinoso nudo que ponía en abierto conflicto el carácter individualista de la confesión sacramental, el cual se limitaba al examen de los pecados del penitente, con la necesidad de los tribunales de fuero externo de conocer la identidad de los cómplices en delitos graves para perseguirlos.

Se debe entender la mención del número 55 del capítulo XVIII dentro del planteamiento general de Azpilcueta acerca de la posibilidad de quebrantar el sigilo ante contingencias de suma gravedad, como delitos de herejía o crisis políticas. Azpilcueta realizaba en su *Manual de Confesores* una operación, basándose en la teología sacramental, para afirmar que el confesor tenía la obligación de respetar el secreto sacramental, a excepción de las situaciones en las cuales era necesario impedir la muerte, el daño al prójimo y a la república (Brambilla 2000:515-519; Prosperí 1996:225-228).

En efecto, un atento análisis de los documentos procesuales, muestra que fray Francisco había empleado estratégicamente los argumentos del Navarro con el fin de legitimar la ruptura del sigilo sacramental, aun cuando no los mencionaba de manera explícita, desde su aparición ante el Tribunal de la Real Audiencia. Allí dijo que el anónimo penitente había comunicado la información política "debajo de confission porque hizo forma dello de signarse y decir la confession" y pidió que "encargasse el secreto" de todo lo que había oído "debajo del sello de la confission" (Real Audiencia de Quito 1592:2). La insistencia en esos gestos del penitente — quien, puesto en rodilla y persignándose, encargó sus secretos bajo secreto de confesión — hace pensar que estamos ante una estrategia del confesor Francisco Ordoñez para legitimar la ruptura del sigilo sacramental. Se sospecha que fray Francisco conocía la diferencia entre confesión verdadera y confesión no sacramental planteada por Azpilcueta. Como ya se ha visto, basándose en otros autores, el Navarro afirmaba que la confesión sacramental

para ser verdadera no se limitaba a los gestos. No bastaba con que el penitente “se ponga de rodilla”, hiciera la señal de la cruz y revelara el secreto. Si faltaban el propósito de confesar y la absolución no se consideraba una verdadera confesión; por lo tanto, no obligaba al respeto del sigilo sacramental (Azpilcueta 1554:231). Probablemente, el superior Francisco Ordoñez conocía esta doctrina del Navarro, y estaba declarando en función de legitimar la ruptura del sigilo sacramental. De hecho, en el documento no se menciona la absolución, sino únicamente tres gestos —ponerse de rodillas, persignarse y declarar— que, según el Navarro, por sí solos no constituían el sacramento. Probablemente, el superior sugería, aunque de manera implícita, que aquella no era una verdadera confesión sacramental y, por lo tanto, no estaba sujeta a la prohibición divina de quebrantar el sigilo. En definitiva, la declaración de fray Francisco ante el Tribunal de la Real Audiencia no equivalía al gravísimo delito de la ruptura del sigilo sacramental.

Otro indicio confirma que fray Francisco utilizó estratégicamente el planteamiento del Navarro, aun cuando no los mencionaba de manera explícita. En la mencionada misiva, fray Francisco no solo se respaldaba explícitamente en el número 55 del capítulo XVIII del *Manual de Confesores*, sino que también recurría, de manera implícita, a otro argumento de Azpilcueta. En efecto, declaraba que estaba dispuesto a narrar la verdad, pero “con protestación” de que “no se proceda efusion de sangre ni mutilación de miembro sino para que se remedien los daños que en el servicio de su majestad y de toda esa republica se espera” (Real Audiencia de Quito 1592:3r). Estas expresiones recalcan el número 51 del capítulo XVIII del *Manual de Confesores*, donde Azpilcueta mencionaba que el sacerdote debía denunciar a pecadores y a pecados en contra de la república y del prójimo. Para no quedar irregular, al momento de descubrir la información el confesor debía manifestar que lo hacía para impedir aquellos males y no para condenar a los transgresores a “pena de sangre” (Azpilcueta 1554:231).

La carta se cerraba con el anhelado descubrimiento de la identidad del peligroso penitente, operación que fray Francisco también llevó a cabo, autorizado por el Navarro. El confesor reconoció que todo lo declarado anteriormente a la Real Audiencia era “pura y mera verdad”, pero que, cuando se le preguntó si había conversado con Francisco Moreno Costilla y contestó negativamente, estuvo mintiendo, con el afán de “no descubrir el secreto y que del daño que le resultase dello no viniese yo a quedar yrrregular”. Ahora, con la lectura del Navarro, estaba “desengañado”, y además se consideraba en la “obligación a descubrillo” (Real Audiencia de Quito 1592:3r). Nuevamente, fray Francisco estaba siguiendo muy de cerca las palabras del Navarro, en el ya mencionado número 51 del capítulo XVIII, donde afirmaba que “no pecca, antes haze lo que es obligado el que aquien cūple denuncia los peccadores, y peccados: que se aparejan dañosos a la republica o al proximo [...] aun que denuncie trayciōes ordenadas: homicidios: y otros delictos por los quales los descubiertos perdiesen la vida, no

seria el irregular” (Azpilcueta 1554:231). Es así que fray Francisco llegó a revelar la información apetecida por la Real Audiencia, es decir, la identidad del penitente: se trataba de Francisco Moreno Costilla. Probablemente la Real Audiencia ya lo sabía o lo sospechaba, dado que, como se ha mencionado, la última pregunta del interrogatorio buscaba conocer si había conversado con tal señor (Real Audiencia de Quito 1592:3r).

En el *Manual de Confesores* de Navarro, fray Francisco halló incluso aquellos argumentos necesarios para delatar a los cómplices de Moreno Costilla. Este había invitado al confesor a hablar con otra persona, cuya identidad no reveló en su declaración inicial. En la carta, fray Francisco, respaldándose en el Navarro, indicaba que se trataba de Alfonso de Aguilar, alias “albañil”, cuyo hijo había sido condenado a la horca por la Real Audiencia, y por quien estaba dispuesto a dar el alma al diablo para vengarse. Además, fray Francisco escribió que Moreno Costilla, quien no podía hacerlo personalmente, le pidió que, en su lugar, hablara con tres o cuatro mestizos, a quienes él señaló mientras estaban en la plaza. También le indicó a otros dos mestizos “grandes traidores” (Real Audiencia de Quito 1592:3v).

Como resalta Lavallé, la relación entre fray Ordoñez y Moreno Costilla “había pasado los límites de una mera confesión casual” (Lavallé 1997:195). La administración del sacramento se había convertido en un espacio circunspecto para abordar secretos políticos. La ruptura del sigilo sacramental y la delación de fray Francisco Ordoñez le costaron a Moreno Costilla la encarcelación (Lavallé 1997:196).

En fin, el análisis realizado demuestra que fray Francisco Ordoñez transfirió la información obtenida en la confesión sacramental al Tribunal de la Real Audiencia de Quito mediante un complejo proceso, guiado por algunos consejeros y, sobre todo, por los argumentos de Azpilcueta. Gracias a este autor, se transformó una confesión verdadera en una confesión no sacramental; y así se aniquiló la prohibición, establecida por derecho divino positivo, de romper el sigilo sacramental. Es más, basándose en un razonamiento doctrinal, la prohibición de romper el secreto sacramental se transformó en una obligación de delatar al enemigo político y a sus cómplices ante la máxima autoridad. Esta operación estaba legitimada por la necesidad de preservar la “siguridad de la tierra” y de poner remedio a las amenazas contra la paz de la república.

Claramente, este proceso de legitimación de la ruptura del sigilo se hizo bajo presiones políticas. Fray Francisco dudó, pero fue el provincial de los dominicos, abiertamente aliado del tribunal local, quien lo instó a comunicarse con el corregidor, y este, a su vez, con la Real Audiencia. A su vez, la Real Audiencia lo hizo dudar más, hasta que, con la intervención del amigo, fray Juan Rodríguez de la Fuente, y con la aplicación de Azpilcueta, se legitimó completamente la disolución del sacramento de la penitencia y por consiguiente la ruptura del sigilo.

5. Conclusiones

Antiguos fundamentos escriturales y teológicos, concilios ecuménicos y provinciales, el sínodo de 1570 y las sumas de casos de conciencia que circulaban en Quito en la segunda mitad del siglo XVI, coincidían en afirmar la inviolabilidad del sigilo sacramental. Todos, sin dudarlo, creían firmemente que tal obligación se fundaba en el derecho divino positivo: es decir, no existía ninguna posibilidad de violarla.

No obstante, este artículo ha demostrado que las apremiantes circunstancias políticas coloniales desafiaban los discursos normativos y teológicos. Para entender este proceso es necesario ahondar en la compleja naturaleza del sacramento de la penitencia.

En el Antiguo Régimen, el sacramento era una herramienta de consolación psicológica. Por lo tanto, resultaba de gran utilidad en el contexto social de Quito a fines del siglo XVI, una ciudad profundamente marcada por los efectos de la crisis de la alcabala. La sociedad quiteña estaba atravesada por conflictos, divisiones y rivalidades. Se cultivaban odios y sed de venganza, de especial manera en las familias directamente afectadas por los crueles castigos y ejecuciones de Pedro de Arana. Las frustraciones no solamente se originaban en la crisis de la alcabala, sino en el descontento general y en el resentimiento de algunos grupos sociales, como los mestizos, quienes se sentían excluidos en el nuevo orden social colonial que se estaba construyendo. Ante tales desajustes emocionales, la confesión se convertía en una opción para aquellos que buscaban sosiego o, por los menos, un espacio discreto para desahogarse.

A la vez, la confesión tridentina era concebida como un tribunal. El penitente debía confesar de manera integral todos los pecados cometidos, detallando números y especies. El confesor, en calidad de juez en fuero interno, debía juzgar y, eventualmente, absolver, basándose en las informaciones obtenidas. Claramente, la caracterización judicial de la confesión la convertía en una herramienta de control religioso, político y social de los feligreses. Otros tribunales de fuero externo requerían esas informaciones secretas para disciplinar y castigar tanto a los pecadores como a los delincuentes.

Se entiende, entonces, cómo el Tribunal de la Real Audiencia de Quito, máxima expresión del poder colonial local, ejerció presión sobre el sigilo sacramental y el sacramento de la penitencia al convocar e interrogar a fray Francisco. El texto de Azpilcueta otorgó las escapatorias que se estaban buscando. Además, existió un trasfondo de relaciones sociales y de poder que influyó en el proceso y en las decisiones del confesor.

Otros historiadores ya han señalado la circulación del Navarro en el Nuevo Mundo, aunque sin profundizar en cómo específicamente era utilizado. Este artículo, en cambio, examina detalladamente las estrategias, argumentaciones y relaciones sociales que determinaron su implementación.

De esta manera, se ha explorado la sutil frontera que dividía fuero interno y fuero externo, privado y público, conciencia y derecho, en el marco de las transformaciones que estaba atravesando la sociedad colonial en la edad de la confesionalización. Aquella frontera bien podía ser atropellada por el poder político cuando estaba en juego la "siguridad de la tierra".

Referencias citadas

AA.VV.

1978 [1570]. Primer Concilio de Quito. *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica* 3-4:17-68

Alberigo, G. y A. Melloni. (editores).

2013. *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta/2. Editio Critica. The General councils of Latin Christendom 1. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869 – 1424)*. Brepols Publishers, Turnhout.

Aramendi, B. M.

2009. El Ramo de Bulas de la Santa Cruzada en el Tucumán colonial. *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* 33:59-74.

Archivo General de Indias [AGI],

Patronato 191, R.12: 1-2. Quito 76.

Arigita y Lasa, D. 1895.

El Doctor Navarro Don Martín de Azpilcueta y sus Obras. Estudio Histórico-Crítico. Imprenta Provincial á cargo de J. Ezquerro, Pamplona. Azpilcueta, M.

1554. *Manual de Confesores, y Penitentes, que clara y Brevemente Contiene la Universal, y Particular Decision de Quasi Todas las Dubdas, que en las Cōfessiones Suelé Ocurred de los Peccados, Absoluciones, Restituciones, Censuras, Irregularidades*. Iuan Ferrer, Toledo.

Barnes, M.

1992. Catechism and confessionarios: distorting mirrors of andean societies. *En Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence*, editado por R. Dover, K. Seibold y J. McDowell, pp. 67-94. Indiana University Press, Bloomington.

- Barrientos García, J.
2011. *Repertorio de moral Económica (1526 – 1670). La Escuela de Salamanca y su Proyección*. Eunsá, Pamplona.
- Boer, W. De.
2004. *La Conquista dell'Anima: Fede, Disciplina e Ordine Pubblico Nella Milano della Controriforma*. Traducido por A. Serafini. Einaudi, Torino.
- Bragagnolo, M.
2024. Books and the Production of Knowledge of Normativity in the Early Modern Period: The Case of Martín de Azpilcueta's Manual de Confessores. En *The Production of Knowledge of Normativity in the age of the Printing Press: Martín de Azpilcueta's Manual de Confessores from a Global Perspective*, editado por Manuela Bragagnolo, pp. 1-23. Brill, Leiden.
- Brambilla, E.
2000. *Alle origini del Sant'Uffizio: Penitenza, Confessione e Giustizia Spirituale dal Medioevo al XXVI Secolo*. Il Mulino, Bologna.
- Chacama, J.
2009. Imágenes y palabras, dos textos para un discurso: La prédica pastoral en los Andes coloniales. Doctrina de Codpa (Altos de Arica), siglo XVIII. *Diálogo Andino* 33:7-27.
- Chiffolleau, J.
2010. *La Chiesa, il Segreto e l'Obbedienza. La Costruzione del Soggetto Politico nel Medioevo*. Traducido por M. Vallerani. Il Mulino, Bologna.
- Contreras, C.
2020. La crisis demográfica del siglo XVI en los Andes: una discusión acerca de sus dimensiones y consecuencias. *Diálogo Andino* 61:7-25.
- Dedenbach-Salazar, S.
2018. ¿Sueles decir al hechicero: 'Adivina para mí'? Funcionalidad gramatical en las traducciones al quechua de cinco confesionarios coloniales. *Indiana* 35:175-207.
- Delumeau, J.
1992. *La Confessione e il Perdono. Le Difficoltà della Confessione dal XIII al XVIII secolo*. Traducido por D. Griffini. Edizioni Paoline, Milano.
- Estenssoro Fuchs, J. C.
2003. *Del Paganismo a la Santidad. La Incorporación de los indios del Perú al Catolicismo. 1532-1750*. Traducido por G. Ramos. Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.
- Feci, S.
2008. Mazzolini, Silvestro. *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 72*. Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani.
- Fernández Terricabras, I.
2000. *Felipe II y el Clero Secular. La Aplicación del Concilio de Trento*. Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid.
- Ferreiro Hormazábal, J.
2009. Antonio Ruiz de Montoya, Misionero y Místico. Los variados caminos de la Fe en el Virreinato Peruano (siglo XVII). *Diálogo Andino* 33:43-58. Freile, C.
1994. Examen de aptitud para confesar tomado por el obispo de Quito, Pedro de la Peña, en 1534. *Quitumbe* 8:43-55.
- Fugaro, D.
2010. Libri antichi sulle Ande. Quindici anni di catalogazione di fondi librari antichi in Perú, Bolivia ed Ecuador (1995-2009). *Cristianesimo Nella Storia* 31:743-753.
- Gandara, M.
1947. *Colección de Documentos Sobre el Obispado de Quito. Tomo II. 1583-1594*. Archivo Municipal, Quito.
- González Suárez, F.
1892. *Historia General de la República del Ecuador*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Guibovich Pérez, P.
2024. Martín de Azpilcueta Navarro in the Andes (16th–17th Centuries). Traducido por C. Pereyra Plasencia. En *The Production of Knowledge of Normativity in the age of the printing press: Martín de Azpilcueta's manual de Confessores from a global Perspective*, editado por M. Bragagnolo, pp. 167-185. Brill, Leiden.
- Harrison, R.
2014. *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanish-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. University of Texas Press, Austin.
- Hidalgo, J., Inostroza, X. y Nieto, M.
2024. El rito de confesión y su significado cultural y político en las tradiciones prehispánica y colonial andinas: a propósito del Padrón de confesiones de Codpa en 1785. *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia, número especial VIII*:628-759.
- Landázuri, C.
1983. De las Guerras Civiles a la Insurrección de las Alcabalas. En *Nueva Historia del Ecuador. Volumen 3. Época colonial I*, editado por E. Ayala, pp. 162-210. Universidad Andina Simón Bolívar - Corporación Editora Nacional, Quito.
- Lavallé, B.
1997. *Quito y la crisis de la Alcabala (1580 – 1600)*. Corporación Editora Nacional, Quito.
- Lavenia, V.
2004. *L'Infamia e il Perdono. Tributi, pene e Confessione Nella Teologia Morale della Prima età Moderna*. Il Mulino, Bologna.

- Lopetegui, L.
1945. Apuros en los confesonarios. *Missionalia Hispánica* 2:571-584. López de Ayala, I.
- 1847 [1564]. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al Idioma Castellano por Ignacio Lopez de Ayala, con el texto Latino Corregido según la Edición Auténtica de Roma Publicada en 1564*. Imprenta de D. Ramon Martin Indár, Barcelona.
- Mazzolini, S.
1593. *Summae Sylvestrinae quae Summa Summarum Merito Nuncupatur*. Sumptibus Petri Landri, Lugduni.
- Michaud-Quantin, P.
1962. *Sommes de Casuistique et manuels de Confession au Moyen Âge (XII-XVI Siècles)*. Edit. Nauwelaerts, Louvain; Librairie Giard, Lille. Librairie Dominicaine, Montreal.
- Morong, G.
1999. Textualidad hispana y dominación colonial: la construcción de la legitimidad hispana por el dominio del Tiwantinsuyu durante la administración toledana 1567-1572. *Diálogo Andino* 18:91-120.
- Muguruza, I.
2018. Del confesonario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia. *Indiana* 35:29-53.
- Nykiel, K.
2019. Il sigillo confessionale e il segreto nella normativa canonica. *Diritto e Religioni* Anno XIV 1:15-26.
- Pedraza, J. de.
1668. *Summa De Casos De Consciencia*. En casa de M. Ferrer, T.
- de la Peña, P.
1574. Quito 76 N.18. 1574. Archivo General de Indias.
- Prodi, P.
2008. *Una Historia de la Justicia: de la Pluralidad de los fueros al Dualismo Moderno entre Conciencia y Derecho*. Traducido por L. Padilla López. Katz Editores, Madrid.
- Prodi, P.
2009. *Settimo non Rubare. Furto e Mercato nella storia dell'Occidente*. Il Mulino, Bologna.
- Prosperi, A.
1996. *Tribunali della Coscienza. Inquisitori, Confessori, Missionari*. Einaudi, Torino.
- Prosperi, A.
2003. Il sigillo infranto: confessione e Inquisizione in Portogallo nel '700. En *L'Inquisizione Romana. Letture e Ricerche*, editado por A. Prosperi, pp. 413-434. Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Prosperi, A.
2009. Confessione e Dissimulazione (13 junio). En <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3671> (13 junio 2024).
- Real Audiencia de Quito.
1592. Patronato, 191, R.12. Archivo General de Indias.
- Tarantino, D.
2016. Confesión y sigilo sacramental en el concilio lateranense IV: de la normativa a la reflexión doctrinal. *Vergentis: Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III* 3:173-192.
- Tejero Tejero, E. S/F. Azpilcueta, Martín de. Doctor Navarro. *Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia*.
- Tibesar, A.
1947. Instructions for the confessors of conquistadores issued by the archbishop of Lima in 1560. *The Americas* 4:514-534.
- Turrini, M.
1991. *La Coscienza e le Leggi. Morale e Diritto nei testi per la Confessione della prima età Moderna*. Il Mulino, Bologna.
- Vargas, J. M.
1978. El primer sínodo de Quito. *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica* 3-4:5-16.
- Vargas Ugarte, R.
1951. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tipografía Peruana, Lima.
- Villalba, J.
1988. La intervención de la Iglesia en la revolución de las alcabalas, 1592-1593. *Revista del Instituto De Historia Eclesiástica Ecuatoriana* 9:35-71.