

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



Dinámicas de poder en torno a la confesión:
Miguel de Fuentes S.J. y “las teatinas” en Lima colonial
temprana

Tesis para obtener el grado académico de Maestra en Historia que
presenta:

Giovanna María Pignano Bravo

Asesor:

Carlos Martín Gálvez Peña

Lima, 2025


Informe de Similitud

Yo, Carlos Martín Gálvez Peña, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada Dinámicas de poder en torno a la confesión: Miguel de Fuentes S.J. y “las teatinas” en Lima colonial temprana, de la autora Giovanna María Pignano Bravo, dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 8 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 11/09/2025
- .
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de investigación, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 11 de septiembre de 2025.

Apellidos y nombres del asesor: <u>Gálvez Peña, Carlos Martín</u>	
DNI: 07767189	Firma 
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2755-2545	

Agradecimientos

A Felipe, Pablo, Rosa María y Santino:

gracias por su amor,

apoyo incondicional y comprensión

en este (largo) camino.



Resumen

Esta investigación estudia la naturaleza dialógica del sacramento de la confesión en la diócesis de Lima durante el siglo XVI, a partir del análisis de la interacción penitencial entre el jesuita Miguel de Fuentes y un grupo de laicas devotas conocidas como las “teatinas”. El estudio se sitúa en un periodo de transición comprendido entre 1569, año de la llegada de la Compañía de Jesús al virreinato del Perú, y 1582, fecha de inicio del Tercer Concilio Limense. Durante este periodo, el fortalecimiento de la Iglesia colonial coexistía con la flexibilidad y las improntas personales propias de la primera etapa evangelizadora.

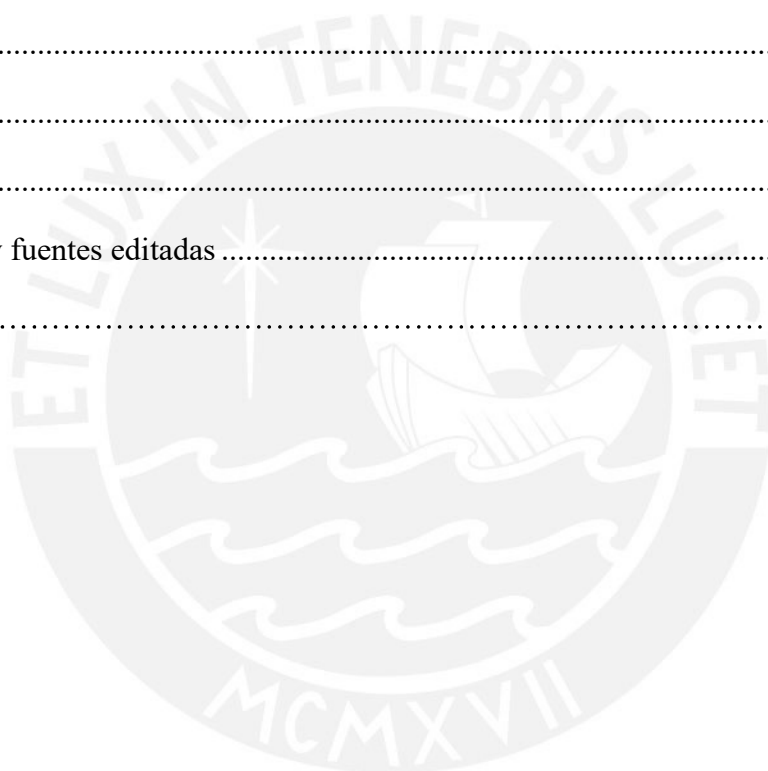
En la temprana Edad Moderna, la Iglesia tridentina consideró el sacramento de la confesión como una herramienta privilegiada para controlar y dirigir la espiritualidad laica, clave para el éxito de la Reforma Católica. En un contexto de sospecha hacia la espiritualidad femenina, este sacramento ofrecía un mecanismo para reforzar el control eclesiástico y limitar su liderazgo religioso. Sin embargo, frente a los ideales y directrices doctrinales de la Iglesia Tridentina, emergieron prácticas locales en las que confesores y confesantes reinterpretaron, negociaron y aplicaron el sacramento.

Este estudio de caso busca demostrar que la relación entre Miguel de Fuentes S.J. y las “teatinas” fue compleja y marcada por dinámicas de negociación y colaboración. En el marco más amplio de la construcción de la confesión moderna, esta investigación revela que tanto el clero como las laicas devotas fueron sujetos católicos activos, y que su relación penitencial expresa la naturaleza dialógica de este sacramento, la impronta local en la diócesis limeña y la fragilidad institucional y teológica de la Iglesia colonial.

Índice

Agradecimientos.....	3
Resumen	4
Introducción.....	7
Capítulo 1: La construcción de la confesión moderna: Iglesia, jesuitas y laicos en el mundo hispánico.....	23
1.1 La confesión en la temprana Edad Moderna y la Compañía de Jesús.....	23
1.1.1 La confesión entre la doctrina y la práctica: Iglesia y laicado en la temprana Edad Moderna	23
1.1.2 La confesión en la espiritualidad y modo de proceder de la Compañía de Jesús	32
1.2 La construcción colonial del sacramento de la confesión: la Iglesia y la Compañía de Jesús en el virreinato del Perú.....	38
1.2.1 La consolidación de la Iglesia colonial y las directrices sobre la confesión en Lima, s. XVI.....	38
1.2.2 Una orden en disputa: los jesuitas y la configuración del espacio colonial limeño.....	46
1.2.3 De confesor ejemplar a procesado por el Santo Oficio: trayectoria de Miguel de Fuentes, S.J.....	51
Capítulo 2: Las mujeres en la temprana Edad Moderna: mirada clerical, espiritualidad ignaciana y roles de género	55
2.1 Las mujeres en el pensamiento clerical moderno	56
2.2 Las mujeres y la Compañía de Jesús en la temprana Edad Moderna	62
2.3 La práctica de la confesión moderna: confesores e hijas espirituales	66
2.4 La mujer en Lima del siglo XVI.....	71
2.5 Las “teatinas” de Miguel de Fuentes S.J.	77
Capítulo 3: La confesión como camino de perfección: Miguel de Fuentes S.J. y “las teatinas” en Lima del siglo XVI	81
3.1 La elección de Miguel de Fuentes S.J. y el vínculo confesional	81

3.2 Entre la obediencia y la agencia espiritual femenina	84
3.3 Frecuencia y espacios de la confesión.....	87
3.4 Comunidades espirituales femeninas “en el siglo”.....	92
3.5 El itinerario espiritual ignaciano de “las teatinas”	96
3.5.1 La confesión general.....	97
3.5.2 Los Ejercicios Espirituales	98
3.5.3 El cuerpo femenino: entre la contemplación y la mortificación.....	105
3.6 Tensiones en torno a las hijas espirituales del padre Fuentes.....	111
Conclusiones.....	116
Bibliografía.....	119
Manuscritos	119
Bibliografía y fuentes editadas	119
Anexo 1.....	130



Introducción

Durante la temprana Edad Moderna, los líderes eclesiásticos comprendieron que regular el sacramento de la confesión y articularlo con el guiado espiritual era fundamental para garantizar el éxito de la Reforma Católica. Se trataba de una herramienta clave para controlar y orientar la espiritualidad del laicado. En especial, en un contexto marcado por nociones negativas hacia las mujeres y por sospechas sobre su espiritualidad, dicho sacramento ofrecía un mecanismo para reforzar el control eclesiástico y limitar su liderazgo religioso. Sin embargo, frente a los ideales y las directrices doctrinales de la Iglesia Tridentina, surgieron diversas prácticas locales, en las que confesores y confesantes resignificaron y adaptaron el ejercicio sacramental.

Naturalmente, este programa de reformas fue extendido al Nuevo Mundo. Para que la Ciudad de los Reyes se convirtiera en un espacio civilizado y sacralizado, era imprescindible que la población viviera conforme con los principios morales y doctrinales de la Iglesia Católica. No obstante, durante la “primera evangelización”,¹ la Monarquía Hispánica y, en particular, la Iglesia colonial se caracterizaron por una marcada fragilidad institucional, una notable diversidad en el discurso doctrinal y la prevalencia de iniciativas individuales. Esta situación dificultó significativamente el control sobre la población y limitó la efectividad de los esfuerzos por imponer una ortodoxia religiosa.²

Esta situación empezó a cambiar hacia las últimas tres décadas del siglo XVI —en un contexto de mayor estabilidad política tras el fin de las guerras civiles—, con signos visibles de consolidación institucional. Entre ellos, destacan la recepción de los decretos tridentinos, la celebración del Segundo Concilio Limense, las reformas del Virrey Francisco de Toledo (a partir de 1569), la instalación del Tribunal del Santo Oficio (1570)

¹ Para Poole esta primera etapa se extiende hasta 1570, mientras que para Estenssoro hasta 1583. Poole, “Incidencia de los concilios”, 549-550; Estenssoro, *Del paganismo*, 31.

² Estenssoro, *Del paganismo*, 47; Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*. T. I, 194.

y la celebración del Tercer Concilio Limense (1583-1591). Esta investigación se sitúa en este periodo de transición, comprendido entre 1569 y 1582, cuando el fortalecimiento institucional de la Iglesia coexistió con formas pastorales todavía marcadas por la flexibilidad e improntas personales.

La presente investigación estudia la naturaleza dialógica del sacramento de la confesión en la diócesis de Lima a través del análisis del vínculo penitencial entre el jesuita Miguel de Fuentes y un grupo de laicas devotas limeñas conocidas como “las teatinas”.³ A partir de este estudio de caso singular —que permite acceder a las dinámicas confesionales cotidianas fuera del convento, en un contexto aún flexible— se busca demostrar que la relación entre confesor y confesantes fue compleja y caracterizada por la negociación y la colaboración. En el contexto más amplio de la construcción de la confesión moderna, esta investigación muestra que tanto el clero como las laicas devotas fueron sujetos católicos activos, y que su vínculo penitencial revela no solo la naturaleza dialógica del sacramento, sino también la impronta local en la diócesis de Lima y las tensiones y ambigüedades propias de una Iglesia colonial en proceso de consolidación.

El eje temático central es el estudio del sacramento de la confesión y del guiado espiritual en la temprana Edad Moderna. Desde sus orígenes, la confesión ha experimentado importantes transformaciones doctrinales y rituales. Inicialmente, en las primeras comunidades cristianas, se concebía como un acto público e infrecuente destinado a reparar la ruptura que el pecado había ocasionado en la comunidad. Luego, en la Baja Edad Media, la confesión devino en un acto más privado y frecuente. El IV Concilio de Letrán (1215) la hizo obligatoria y en el siglo XVI, en el contexto de la Reforma Católica, se oficializó la fusión entre confesor y director espiritual,

³ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, Archivo Histórico Nacional de Madrid [en adelante AHN], Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 3v. Diversos testigos del proceso, como Magdalena de Padilla, señalan que eran llamadas “teatinas”, por seguir los mandatos espirituales de su confesor jesuita, Miguel de Fuentes.

impulsándose medidas para regular su ejercicio. Estas reformas introducidas en el Concilio de Trento (1545-1563) formaron parte de una agenda más amplia de control social y de unificación religiosa.

En las últimas décadas, el estudio de la confesión moderna ha cobrado gran interés. El aumento de su práctica en el siglo XVI ha llevado a que algunos historiadores la denominen como la “Edad de Oro” de la confesión.⁴ La relevancia que obtuvo este sacramento en aquel momento se debió a que la Iglesia lo usó como medio para combatir las disidencias religiosas en el marco de la Contrarreforma. Para el contexto europeo, destacan los trabajos de David Myers, Wietse de Boer y Patrick O’Banion sobre Alemania, Milán y España respectivamente.⁵ Asimismo, como anota este último autor, también ha habido una mayor inclinación por estudiar la confesión moderna en regiones protestantes y ortodoxas, en donde destaca la investigación de Ronald Rittgers para Alemania.⁶ Así como un aumento en las investigaciones en espacios de evangelización, como el trabajo de Regina Harrison para el ámbito andino y el de Osvaldo Pardo para el mexicano.⁷

El estudio de la confesión moderna se inserta en el debate más amplio en torno a la tesis de *confessionalization* desarrollada en las décadas de los 70’s y 80’s por Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling. Esta tesis sostiene que, durante la Edad Moderna, la Iglesia y el “Estado” colaboraron en un proceso de transformación del laicado en sujetos obedientes mediante la instrucción religiosa y la reforma moral. Según esta perspectiva, la Reforma protestante y la católica prepararon el camino hacia el absolutismo.⁸ Algunas investigaciones sobre la confesión moderna han seguido este planteamiento y han

⁴ O’Banion, *The Sacrament of Penance*.

⁵ Myers, “Poor, Sinning Folk”, De Boer, *Conquest of the Soul*; O’Banion, *The Sacrament of Penance*.

⁶ O’Banion, *The Sacrament of Penance*, 8; Rittgers, *Reformation of the Keys*.

⁷ Harrison, *Sin and Confession*; Pardo, *The Origins of Mexican*.

⁸ Weber, “Devout Laywomen”, 2-3.

interpretado las reformas de este sacramento como parte de un programa más amplio de la Iglesia de vigilar y controlar la espiritualidad y el comportamiento de los fieles católicos. Thomas Tentler, por ejemplo, subraya la función disciplinaria de la confesión.⁹ No obstante, estas interpretaciones han sido criticadas por minimizar la agencia del laicado, al entender la confesión como un proceso exclusivamente vertical.

Frente a ello, varios estudios recientes han adoptado la perspectiva de “historia desde abajo”, la cual se enfoca en cómo la gente común y corriente experimentó la confesión. Autores como Patrick O’Banion, Wietse de Boer y Robin Briggs han mostrado que el programa tridentino de control social raramente llegó a aplicarse a nivel local.¹⁰ Para O’Banion la relación de poder que se establecía entre el confesor y el confesante no era unidireccional, sino que ambos participaban activamente en la construcción del sacramento.¹¹ En este sentido, propone el uso del concepto “negociación” porque permite analizar la naturaleza dialógica de la confesión. Asimismo, destaca que los confesores interactuaban con una amplia gama de penitentes con problemáticas diversas y que, además, estaban expuestos a una gran variedad de instrucciones y consejos, por lo que en la práctica interpretaban y aplicaban las directrices que consideraban más apropiadas de acuerdo a cada situación y según sus propios juicios personales.¹² De la misma manera, Wietse de Boer emplea este concepto porque considera que los confesores eran mediadores entre las autoridades eclesiásticas y los creyentes.¹³ En general, este enfoque reconoce a confesores y confesantes como sujetos católicos con agencia, protagonistas en la construcción del sacramento.

⁹ Tentler, *The Summa of Confessors y Sin and Confession*.

¹⁰ O’Banion, *Sacramento of Penance*; Boer, *Conquest of the Soul*; Briggs, *Communities of Belief*.

¹¹ Véase también O’Banion, “A Priest Who Appears Good”, en donde analiza el rol de los manuales de confesión en el desarrollo de la identidad del clero y de los laicos en España de mediados del siglo XVI, dando cuenta del diálogo y negociaciones entre ambos.

¹² O’Banion, *Sacramento of Penance*, 7.

¹³ De Boer, *Conquest of the Soul*, 328.

Otro tema que ha suscitado debate entre los historiadores es la naturaleza de la confesión en el contexto de la Reforma Católica. Uno de los primeros estudiosos en reflexionar sobre este tema fue John Bossy quien sugiere que en aquella época triunfa su carácter individual sobre el social.¹⁴ Así, mientras que en la Edad Medieval el énfasis del pecado estaba en el odio que surgía a consecuencia de un accionar inmoral, es decir, por su efecto en la comunidad; en la Edad Moderna estaba en la acción en sí misma, es decir, en su carácter sexual y en su efecto en lo individual. Sin embargo, diversos autores consideran que es un error desvincular la confesión moderna de su carácter social. Para Robin Briggs, el triunfo de su naturaleza individual se da únicamente en la teoría, pues, en la práctica, a nivel de la comunidad, el confesor seguía siendo visto como un intermediario: “as a device for reconciling enemies through the mediation of the priest, and maintaining communal harmony, which saw no need to probe for hidden sins lacking any public dimension”.¹⁵ De igual manera, Wietse de Boer considera que, debido al énfasis de la agenda eclesiástica en disciplinar a los fieles católicos, la confesión mantuvo su componente social.¹⁶ Es decir, en la Edad Moderna, la problemática moral siguió siendo abordada desde una perspectiva social, pues se consideraba que el pecado tenía “cualidades contagiosas”, capaces de transformar escenarios ordinarios en escenarios de pecado.¹⁷

La interacción entre confesores y mujeres devotas ha suscitado especial interés, pues permite explorar las relaciones de género más allá del matrimonio. Inicialmente, los estudios enfatizaron la relación asimétrica de poder, al considerar al confesor como un medio de la Iglesia tridentina para ejercer control sobre la espiritualidad femenina. Un ejemplo de ello es el artículo de Ottavia Niccoli, en el cual equipara las relaciones entre

¹⁴ Bossy, “The Social History”.

¹⁵ Briggs, *Communities of Belief*, 284.

¹⁶ Boer, *Conquest of the Soul*, 325.

¹⁷ Boer, *Conquest of the Soul*, 325.

cinco mujeres de la ciudad de Boloña y sus guías espirituales a aquellas que se establecen entre prisioneros y carceleros. Sin embargo, desde las décadas de 1980 y 1990, influenciados por el feminismo, se ha explorado la agencia femenina dentro de estas relaciones. En esta línea, se encuentra el libro de Joan Franco en el que estudia la manera en la que las voces femeninas “disidentes” se infiltraron en el discurso masculino dominante a través de la escritura conventual. Otro ejemplo de ello es el artículo de Electa Arenal y Stacey Schalu, en el cual analizan las estrategias de debilidad y de fuerza que utilizaron las monjas en sus escritos como forma de resistencia y de empoderamiento frente a la dominación y a la opresión a la que se veían sometidas por la jerarquía eclesial y sus confesores.¹⁸

La mayoría de estos estudios surgen gracias al descubrimiento y a la publicación de una serie de manuscritos autobiográficos, cartas y diarios espirituales producidos al interior de los muros conventuales¹⁹, razón por la cual los encuentros sacramentales estudiados eran, en su mayoría, entre confesores y monjas. Para la década de 1990, gracias a la importancia que fue adquiriendo la historia cultural, la “escritura conventual” se volvió un tema de estudio completamente legítimo, pues se había logrado superar aquella perspectiva tradicionalista de la crítica literaria que excluía a estos manuscritos femeninos del “canon literario” por considerarlos imitativos, sin estética y como parte de la tradición oral.²⁰

En general, gran parte de las investigaciones que se habían realizado hasta ese momento, en su búsqueda de legitimar a las mujeres como sujetos históricos, caían en el error de desvincularlas por completo de la sociedad, de su relación con lo masculino y con las instituciones. Este tipo de aproximaciones fueron criticadas Joan Scott cuyo

¹⁸ Arenal y Schalu, “Stratagems of the Strong”.

¹⁹ Myers, “Crossing Boundaries”, 153-154.

²⁰ Leavitt-Alcántara, “Holy Woman and Hagiography”, 717; Myers, “Crossing Boundaries”, 152.

artículo titulado “Gender: A Useful Category of Historical Analysis” tuvo un impacto significativo en la disciplina histórica.²¹ Para Scott no era suficiente visibilizar a las mujeres como sujetos históricos, pues seguían siendo estudiadas como una esfera separada de la historia política, económica y social; era necesario que formaran parte integral de la historia. Sin duda, este artículo sentó las bases para que los historiadores hicieran dialogar la historia de las mujeres con la organización social mayor, con los sistemas políticos, económicos y de poder.

Más recientemente, se ha superado el enfoque dicotómico de sumisión /resistencia, dando paso a interpretaciones que destacan la colaboración y el conflicto entre confesores y mujeres devotas.²² Para Kathleen Myers, se pasó de investigaciones con agendas propias a un proyecto restaurador, en donde los estudios de las masculinidades se reintegraron al estudio de la mujer en la historia.²³ En consecuencia, si observamos los estudios de las últimas décadas, estos tienden a reconocer la naturaleza dialógica de los encuentros sacramentales y, sin desconocer su potencial disciplinario, analizan las interacciones entre confesores y mujeres piadosas a la luz de la colaboración y del apoyo mutuo.

Los teólogos fueron los primeros en percatarse de este fenómeno.²⁴ Wendy Wright analizó la relación de amistad entre Jeanne de Chantal y Francisco de Sales como parte de una amplia práctica de “amistad espiritual” al interior de la tradición contemplativa cristiana.²⁵ Luego, hacia la década de 1990, los historiadores medievalistas señalaron el rol fundamental que cumplieron las relaciones entre confesores y mujeres piadosas en la formación de una piedad femenina medieval.²⁶ En esta línea, destaca la investigación de

²¹ Scott, “El género: una categoría útil”.

²² Leavitt-Alcántara, “Holy Woman and Hagiography”, 718.

²³ Myers, “Crossing Boundaries”, 154.

²⁴ Hillman, “Soul Mates and Collaborators”, 478.

²⁵ Wright, *Bond of Perfection*.

²⁶ Hillman, “Soul Mates and Collaborators”, 478.

Dyan Elliott, quien estudia la “colaboración mística” entre Dorothea de Montau y John Marienwerder: mientras que la primera buscaba que su espiritualidad sea “autorizada” por su confesor, el segundo pretendía posicionarse como un intérprete de su misticismo y conseguir su canonización.²⁷

En las últimas décadas, diversos historiadores han investigado numerosos encuentros sacramentales entre confesores y mujeres piadosas a la luz de los beneficios que estas últimas podían obtener de estas relaciones. Patricia Ranft fue una de las primeras en estudiar cómo la fusión de la figura del confesor con la del director espiritual fue fundamental para el activismo de la mujer en la sociedad moderna, debido a que el vínculo con él le permitía legitimar su espiritualidad y conseguir aprobación institucional.²⁸ En esta línea, Jodi Bilinkoff ha estudiado cómo el apoyo de sus promotores dominicos fue fundamental para que la beata María de Santo Domingo (1480?-1524) pudiera salvarse de las acusaciones de la Inquisición.²⁹ De la misma manera, Luis Rico lo demuestra para el caso de la clarisa sor Luisa de la Ascensión, la cual pudo librarse del Santo Oficio gracias a sus confesores franciscanos.³⁰ Por último, Julia Rombough ha analizado la compleja relación entre Teresa de Ávila y sus múltiples confesores para dar cuenta de cómo su relación con estas figuras masculinas cumplió un rol significativo en la construcción de su propia identidad.³¹

Asimismo, el estudio de estos encuentros sacramentales ha permitido a los historiadores advertir que los confesores también obtuvieron ciertos beneficios de sus

²⁷ Elliott, “Authorizing a Life”.

²⁸ Ranft, “A key to Counter Reformation”. Véase también Macek, «"Ghostly Fathers" and their "Virtuous Daughters"», en donde la autora analiza el caso de tres mujeres inglesas cuyos confesores actuaron como sus mediadores ante la jerarquía eclesial e, inclusive, ante sus esposos, ayudándolas a sortear las restricciones que limitaban el desarrollo pleno de sus espiritualidades y a emprender proyectos relacionados a obras de caridad y de salud.

²⁹ Bilinkoff, “A Spanish Prophetess and Her Patrons”.

³⁰ Rico, “La Inquisición y las visionarias”.

³¹ Rombough, “Teresa of Avila”.

relaciones con mujeres piadosas. John Coackley fue uno de los primeros en identificar este fenómeno al analizar cómo los frailes del siglo XIII concebían su vínculo con estas mujeres y mostró que veían en la espiritualidad femenina una vía privilegiada para acceder a lo divino.³² En esta misma línea, Jodi Bilinkoff ha señalado las diversas motivaciones que llevaron a muchos confesores a convertirse en hagiógrafos de sus hijas espirituales, entre las que destacan el deseo de construir modelos de emulación, expresar gratitud, o rendir homenaje a sus ciudades de origen.³³ Además, en otro de sus estudios, la autora examina cómo el Cardenal Cisneros utilizó el don de profecía de María de Santo Domingo como un recurso retórico y espiritual para legitimar sus propias reformas políticas y religiosas.³⁴ Más allá de los beneficios concretos que estas relaciones podían ofrecerles, la interacción con lo femenino, con sus hijas espirituales, fue también fundamental en la construcción de la identidad de los propios confesores.

Desde de la primera década del siglo XXI, ha habido un renovado interés por estudiar estos encuentros desde nuevas perspectivas y con un corpus documental más diverso. La historia transatlántica, que tradicionalmente estudiaba de forma comparativa aspectos políticos, económicos y demográficos, empezó a incorporar también los culturales y de género.³⁵ En este marco, Jodi Bilinkoff ha realizado aportes fundamentales al analizar confesores y penitentes tanto en contextos europeos como hispanoamericanos.³⁶ Precisamente, uno de sus principales aportes es la adopción de una

³² Coackley, “Gender and the Authority of Friars”. Coackley en su libro *Women, Men and Spiritual Power* ahonda en el análisis de la perspectiva que los confesores tenían sobre sus propias vidas y la importancia que sus hijas espirituales tenían para ellos.

³³ Bilinkoff, “Confessors as Hagiographers in Early Modern Catholic Culture”. Véase también Roldán-Figueroa, “Martín de Roa, S.J.”, en donde estudia cómo el jesuita Martín Roa utiliza la figura modélica de su hija espiritual, la monja clarisa Ana Ponce de León, para instruir a los fieles católicos en los modelos de vida cristiana que debían imitar.

³⁴ Bilinkoff, “A Spanish Prophetess and Her Patrons”.

³⁵ Jaffary, *Gender, Race and Religion*, 3.

³⁶ Bilinkoff, *Related Lives*.

aproximación comparativa y transnacional, que le permite demostrar la existencia de una cultura católica transatlántica común durante la temprana Edad Moderna.³⁷

Esta renovación historiográfica ha ido acompañada por una ampliación significativa del repertorio de fuentes. Si bien durante mucho tiempo los estudios se limitaron al uso de hagiografías y escritos conventuales, desde comienzos del nuevo milenio se incorporaron nuevos materiales como sermones, cartas, crónicas y procesos inquisitoriales.³⁸ Esta diversificación documental ha permitido a los historiadores “salir” de los muros conventuales para explorar las experiencias religiosas de mujeres que vivían en el mundo. El trabajo de Bilinkoff es un claro ejemplo de esta renovación, pues incluye en su análisis encuentros sacramentales entre laicas y sus confesores.

En el caso peruano, la mayor parte de las investigaciones sobre confesión se han centrado en su uso como herramienta evangelizadora con la población indígena. Sobresale la obra de Regina Harrison.³⁹ Sin embargo, no se ha explorado sistemáticamente la confesión en el Perú colonial ni mucho menos el rol que cumplieron otros sectores de la población, como las mujeres laicas y el clero, en la construcción de la confesión moderna. Asimismo, la importancia de la figura del confesor/guía espiritual en el desarrollo de la espiritualidad femenina colonial ha sido señalada por diversos autores, entre los que destacan Kristine Ibsen y Kathleen Myers.⁴⁰ Sin embargo, no profundizan en la práctica cotidiana del sacramento de la confesión ni en la interrelación entre confesores e hijas espirituales.

La revisión bibliográfica también da cuenta de la gran oportunidad que ofrecen los encuentros sacramentales para acercarnos a una comprensión mucho mayor de las relaciones de género en el periodo colonial peruano. En las últimas dos décadas, han

³⁷ Bilinkoff, *Related Lives*, 4.

³⁸ Leavitt-Alcántara, “Holy Women and Hagiography”, 718.

³⁹ Harrison, *Sin and Confession*.

⁴⁰ Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography*; Myers, *Neither Saints nor Sinners*.

aumentado notablemente las investigaciones que lo estudian desde una perspectiva de género, las cuales han puesto en evidencia que, en la sociedad colonial peruana, el género se interseca necesariamente con otras variables como la clase, la legitimidad, el honor, la raza y la etnicidad.⁴¹ En esta línea destacan los trabajos de Nancy van Deusen y de María Emma Mannarelli, quienes han contribuido notablemente al entendimiento de los diferentes espacios, dinámicas e identidades de la población femenina colonial.⁴² Sin embargo, falta una aproximación desde la historia de género, que reflexione sobre la interrelación entre hombres y mujeres.⁴³

Precisamente esta investigación se sitúa en este vacío historiográfico: el análisis de procesos inquisitoriales como vía para estudiar la práctica de la confesión en el virreinato peruano. A diferencia de otros estudios centrados en monjas, este trabajo examina la relación penitencial entre un confesor jesuita y un grupo de laicas devotas, cuya espiritualidad se desarrolló en el contexto urbano limeño. El caso de Miguel de Fuentes y las “teatinas” ha sido abordado por Maurice Birckel, aunque con el objetivo de identificar motivaciones políticas en su procesamiento.⁴⁴ Sin embargo, este caso no se ha explorado desde la perspectiva del vínculo penitencial entre el padre Fuentes y sus hijas de confesión. Ello resulta sumamente relevante para repensar la agencia femenina fuera del ámbito conventual y para reconsiderar la figura del confesor, no como una figura monolítica de poder, sino como parte de una dinámica espiritual más compleja.

⁴¹ Van Deusen, “Voces y silencios”, 141.

⁴² Véase por ejemplo Mannarelli, *La domesticación de las mujeres; Hechiceras, Beatas y Expósitas; Pecados públicos* y van Deusen, *Embodying the Sacred; Entre lo sagrado y lo mundano; Las almas del purgatorio*. En sus diferentes trabajos, Mannarelli y van Deusen dan cuenta de la importancia del confesor en la construcción de la piedad femenina colonial, pero abordan este tema de forma tangencial.

⁴³ Esta ha sido abordada casi exclusivamente por aquellos autores interesados en el estudio de las relaciones matrimoniales. Véase Lavallé, *Amor y opresión*; Bustamante, *Matrimonio y violencia doméstica*. Para el caso de México, destaca la obra de Seed, *Amar, honrar y obedecer*.

⁴⁴ Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”. El proceso también ha sido estudiado por Castañeda y Hernández, pero les interesa el proceso de fe en sí mismo y no el análisis del sacramento de la confesión. Castañeda y Hernández, “La Inquisición de Lima”, 313-330.

En suma, no se ha estudiado a cabalidad la práctica de la confesión y del guiado espiritual modernos en el virreinato peruano. En particular, no se ha abordado cómo clérigos y laicos —más allá del clero doctrinero y la población indígena— participaron activamente en la construcción local del sacramento. Por ello, esta investigación se propone llenar ese vacío mediante el estudio de un caso singular: la relación penitencial entre el jesuita Miguel de Fuentes y un grupo de laicas devotas limeñas conocidas como las “teatinas”. Este caso es particularmente significativo por varias razones: se ubica en el periodo colonial temprano, en el proceso de consolidación de las reformas tridentinas; involucra a la Compañía de Jesús, un actor clave de la confesionalización del mundo hispánico; y tiene como protagonistas a mujeres laicas no religiosas, lo que permite romper el enfoque conventual dominante en la historiografía sobre espiritualidad femenina. Además, se enmarca en un proceso inquisitorial —por solicitud sexual— que, pese a sus limitaciones, ofrece valiosa información sobre el comportamiento religioso. Así, esta investigación adopta un enfoque microhistórico que, desde un caso específico, ilumina procesos más amplios de transformación religiosa, género y poder en la temprana Edad Moderna.

Esta investigación dialoga principalmente con dos corrientes historiográficas: la Historia Cultural y la Historia de Género. Con la primera, en tanto busca estudiar la experiencia de personas comunes y corrientes en torno al sacramento de la confesión y el guiado espiritual. Los encuentros sacramentales analizados tienen como actores a laicas devotas que, a diferencia de otras que vendrán en el siglo XVII, no tuvieron fama de santidad entre la población limeña. Asimismo, en consonancia con los planteamientos de Patrick O’Banion, se utilizará el concepto de “negociación” como herramienta de análisis, en tanto se considera que, si bien las disposiciones tridentinas en torno a este sacramento buscaron ser impuestas de arriba hacia abajo, la Iglesia tenía un rango de acción limitado.

A nivel local, los laicos y el clero dieron lugar a prácticas cotidianas y a expresiones religiosas que escapaban de la agenda eclesiástica.

Además, esta tesis se inscribe en el marco de la Historia de Género, en tanto analiza la interacción entre mujeres laicas y sus confesores, la cual ofrece una oportunidad excepcional para profundizar en la interrelación de géneros en el periodo colonial. Inspirada en los planteamientos de Joan Scott, se explora la construcción del género como una relación dinámica, en diálogo con las instituciones eclesiásticas y con los discursos sobre la piedad femenina. De este modo, se busca contribuir no solo al estudio de la confesión moderna, sino también a una comprensión más matizada de la agencia religiosa femenina en el contexto virreinal peruano.

Para estudiar la confesión moderna nos enfrentamos a un problema fundamental: la disponibilidad de fuentes. Pese a la importancia y frecuencia con la que se practicaba este sacramento en la temprana Edad Moderna, Patrick O'Banion ha señalado que el carácter secreto de la interacción confesor-confesante dificulta considerablemente su estudio.⁴⁵ La imprenta permitió la amplia circulación de literatura penitencial —manuales de confesión, decretos eclesiásticos, hagiografías, entre otros—, pero estos textos reflejan las directrices de la Iglesia en torno al sacramento más que la práctica confesional concreta. No obstante, O'Banion señala que esta literatura es importante porque nos informa sobre la forma en la que la Iglesia buscaba utilizar el sacramento y, especialmente, la diversidad, a veces escasa o incluso contradictoria, de directrices que orientaban a confesores y confesantes.⁴⁶ En este sentido, se analizarán las disposiciones de los Concilios Limenses en torno al sacramento de la confesión, como parte del marco normativo local que estructuraba la práctica penitencial en el virreinato peruano.

⁴⁵ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 14.

⁴⁶ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 14.

Esta investigación se basa principalmente en una la lectura crítica del proceso de fe que el Santo Oficio condujo contra el padre Miguel de Fuentes S.J., inicialmente acusado del delito de sollicitación. Sin embargo, a lo largo del proceso esta acusación fue quedando en un segundo plano y cobrará mayor importancia la acusación de alumbradismo.⁴⁷ Siguiendo la metodología propuesta por Patrick O'Banion, se parte de la premisa de que los archivos inquisitoriales ofrecen “preciosos destellos de la vida confesional”.⁴⁸ En el caso de la diócesis de Lima, estos documentos permiten acceder a aspectos poco conocidos del comportamiento confesional de mujeres laicas devotas y sus confesores durante el siglo XVI. En particular, brindan información importante sobre la precepción de la figura del confesor, la frecuencia y el contexto de la confesión, el contenido doctrinal transmitido, el uso de la confesión como espacio de formación espiritual, entre otras.

También se analizarán otros procesos de fe en los que estuvieron involucrados el Miguel de Fuentes S.J. y sus hijas espirituales, como el proceso contra el padre Luis López S.J.,⁴⁹ y el de la endemoniada María Pizarro,⁵⁰ los cuales ofrecen valiosa información complementaria sobre la interacción penitencial entre mujeres laicas y sus confesores jesuitas. Adicionalmente, se revisarán procesos de fe conducidos contra otros padres solicitantes, como Pedro de Cartagena y Mateo de la Cuadra, con el fin de profundizar en el contexto confesional del siglo XVI.⁵¹

Cabe señalar que los procesos inquisitoriales presentan limitaciones importantes. Los inquisidores podían guiar los testimonios conforme a sus propias expectativas en torno a la moral o la herejía,⁵² y rara vez se conservan los expedientes completos. El

⁴⁷ AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2.

⁴⁸ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 14.

⁴⁹ AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Luis López, leg. 1649, exp. 55.

⁵⁰ AHN, Inquisición, Proceso de fe de María Pizarro, leg. 1647, exp. 1.

⁵¹ AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4. AHN, Inquisición, Información contra Pedro de Cartagena, leg. 1337, exp. 3.

⁵² O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 15.

proceso de Miguel de Fuentes, por ejemplo, se encuentra incompleto, especialmente en lo que respecta a las declaraciones de defensa del jesuita acusado. No obstante, este vacío puede ser remediado mediante la consulta de los papeles de la visita de Ruiz de Prado al Tribunal de la Inquisición de Lima,⁵³ así como del libro de relaciones de causas y autos de fe del propio tribunal, que ofrece un resumen del proceso.⁵⁴

Asimismo, dado que se trata de un caso que involucra a mujeres laicas comunes y corrientes y no a mujeres que murieron con olor a santidad, se encuentra con información fragmentaria y escasos datos biográficos sobre algunas de ellas. Sin embargo, pese a las limitaciones, los testimonios inquisitoriales constituyen una fuente invaluable para estudiar las transgresiones y ambigüedades de la práctica confesional en el contexto colonial temprano.

Esta investigación se encuentra estructurada en tres capítulos que abordan, de manera progresiva, los distintos niveles en los que se configuró la práctica de la confesión en Lima del siglo XVI, con especial atención al vínculo entre el jesuita Miguel de Fuentes y un grupo de mujeres laicas conocidas como “las teatinas”. El primer capítulo ofrece un marco general sobre la confesión y la dirección espiritual en la temprana Edad Moderna. Específicamente, se analizan los cambios impulsados por la Iglesia Católica a partir del Concilio de Trento, la figura del confesor, el papel del laicado y el lugar central que ocupó la confesión en la espiritualidad ignaciana. Asimismo, se examina el proceso de consolidación de la Iglesia en el virreinato del Perú, la presencia de la Compañía de Jesús y el perfil del padre Miguel de Fuentes.

El segundo capítulo se centra en las mujeres y su papel en la configuración de la confesión como práctica religiosa y social. Específicamente, se exploran el pensamiento

⁵³ AHN, Inquisición, leg. 1640, exp. 4.

⁵⁴ AHN, Inquisición, Libro 1027.

clerical moderno sobre la espiritualidad femenina, los roles de género en Lima del siglo XVI y las trayectorias de un grupo específico de mujeres laicas llamadas “las teatinas”, cuya vida devota se articuló fuera del claustro.

Finalmente, el tercer capítulo analiza en detalle la interacción penitencial entre el padre Miguel de Fuentes y “las teatinas” limeñas. A través del estudio de fuentes inquisitoriales, se reconstruyen las dinámicas de obediencia, agencia femenina, disciplina corporal, formación espiritual y sociabilidad religiosa que estructuraron este vínculo, revelando la confesión como un espacio negociado en el que confluyeron autoridad espiritual, prácticas devotas y experiencias femeninas “en el siglo” en el contexto colonial.



Capítulo 1: La construcción de la confesión moderna: Iglesia, jesuitas y laicos en el mundo hispánico

Este capítulo analiza la construcción de la confesión moderna en el contexto de la Reforma Católica, para lo cual se centra en la regulación del sacramento por parte de la Iglesia tridentina, el rol activo del laicado y el modo de proceder jesuita en torno a la confesión. Asimismo, examina cómo estas transformaciones fueron implementadas en el virreinato peruano, prestando particular atención a las directrices de los Concilios Limenses, la configuración de la Iglesia colonial y el rol de la compañía de Jesús.

1.1 La confesión en la temprana Edad Moderna y la Compañía de Jesús

1.1.1 La confesión entre la doctrina y la práctica: Iglesia y laicado en la temprana Edad Moderna

Para estudiar el sacramento de la confesión en la temprana Edad Moderna, es necesario atender, por un lado, a los cambios que introdujo la Iglesia Católica para regular el sacramento, al confesor y a los confesantes y, por otro, a la dinámica que adquirió la confesión en la práctica. Mientras que lo primero revela las expectativas e ideales de la Iglesia Católica, lo segundo permite conocer la vivencia cotidiana del sacramento. Precisamente, Robert Bireley sostiene que la nueva imagen del catolicismo de este periodo fue resultado del papel activo de la Iglesia frente a una sociedad y cultura en evolución, como de su papel pasivo frente a la agencia de los sujetos católicos.⁵⁵

Como ya se ha mencionado, la confesión ha sufrido profundas transformaciones doctrinales y rituales a lo largo del tiempo. En las primeras comunidades cristianas, la confesión era concebida como un acto público e infrecuente, orientado a recomponer la

⁵⁵ Bireley, *The Refashioning*, 2.

ruptura comunitaria provocada por el pecado.⁵⁶ Durante la Baja Edad Media, comenzó a adquirir un carácter más privado y frecuente. En el IV Concilio de Letrán (1215), se estableció su obligatoriedad al menos una vez al año, y se contemplaban sanciones como la negación de la comunión o del entierro en terreno eclesiástico para quienes no la cumplieran.⁵⁷ Según David Myers, este concilio buscó estrechar el vínculo entre sacerdotes y fieles, y controlar la herejía, otorgando a la confesión no solo un valor espiritual, sino también disciplinario.⁵⁸ Aunque la confesión quedó vinculada a la comunión, la práctica anual de esta última por parte de los laicos limitó la frecuencia del sacramento. Sin embargo, hacia mediados del siglo XV, la Iglesia aumentó sus expectativas en torno a su regularidad, lo que llevó al Concilio de Trento (1545-1563) a introducir reformas que configuraron lo que hoy conocemos como la confesión moderna.⁵⁹

Durante la Reforma Católica, la confesión se convirtió en el eje del programa reformista.⁶⁰ Si bien ya desde el IV Concilio de Letrán se había establecido su conexión con la eucaristía, O'Banion señala que no todos encontraron lógica en dicha conexión. Algunos fieles dudaban si la obligatoriedad del sacramento era permanente o una medida puntual como respuesta a la expansión del catarismo en la Baja Edad Media.⁶¹ Por ello, el Concilio de Trento reafirmó su obligatoriedad y su carácter divino, perpetuo y universal.⁶² Además, frente a la crítica protestante, negó la historicidad del sacramento y

⁵⁶ Tentler, *Sin and Confession*, 4.

⁵⁷ En el IV Concilio de Letrán también se estipulaba que los fieles recibieran la comunión en un momento específico del calendario litúrgico cristiano: cuaresma. Para David Myers, estaba ajustándose a lo que realmente los laicos del siglo XIII podían cumplir. Myers, "Poor, Sinning Folk", 32.

⁵⁸ Myers, "Poor, Sinning Folk", 29-31.

⁵⁹ Myers, "Poor, Sinning Folk", 36.

⁶⁰ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 21.

⁶¹ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 37-38.

⁶² O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 38.

enfaticó que fue instituido por Jesús y encomendado a sus apóstoles.⁶³ Adicionalmente, se enfatizó que desde los inicios del cristianismo fue practicado y promovido unánimemente por los padres de la Iglesia.⁶⁴ Así, la confesión anual se volvió obligatoria: quienes la omitían eran registrados por el sacerdote, reportados ante el obispo, privados de la eucaristía y, si transcurría más de un año sin enmendar su situación, considerados sospechosos de herejía.⁶⁵

Como resultado de la importancia que el Concilio de Trento concedió al sacramento de la confesión, se consolidó la figura del confesor-guía espiritual.⁶⁶ El Concilio alentó a los fieles a confesarse con mayor regularidad y a realizar un examen de conciencia previo a la comunión, por lo que muchos buscaban orientación en sus confesores para que los guiasen en este proceso. Se esperaba que el fruto de la confesión sea la reconciliación con Dios, así como la obtención de paz y serenidad de conciencia y consuelo espiritual.⁶⁷

El confesor postridentino asumió así funciones que trascendían a la mera absolución de los pecados: dirigía espiritualmente a sus penitentes, supervisaba sus vidas, sugería lecturas, rutinas de oración y discernía si sus experiencias espirituales eran auténticas o demoníacas.⁶⁸ Algunos aconsejaban a sus penitentes escribir sus experiencias espirituales en forma de diarios o autobiografías con el propósito de garantizar la ortodoxia de estas.

⁶³ El Concilio de Trento afirma expresamente que Jesucristo instituyó el sacramento de la Penitencia tras su resurrección, cuando dijo a sus discípulos: “Recibid el Espíritu santo: los pecados de aquellos que personareis, les quedan perdonados, y quedan ligados los de aquellos que no perdonareis”. Concilio de Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio*, 137. En cuanto a la institución de los sacerdotes como los ministros del sacramento señala que “porque estando nuestro Señor Jesucristo para subir de la tierra al cielo, dejó los sacerdotes sus vicarios como presidentes y jueves a quienes se denunciassen todos los pecados mortales en que cayesen los fieles cristianos, para que con esto diesen, en virtud de la potestad de las llaves, la sentencia del perdón, o retención de los pecados”. Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio*, 143.

⁶⁴ Schroeder, *Canons and decrees*, 88, 92, 94.

⁶⁵ O’Banion, *The Sacrament of Penance*, 38.

⁶⁶ Hillman, “Soul Mates and Collaborators”, 476. Sin embargo, como veremos más adelante, otros factores, además del Concilio de Trento, contribuyeron a la fusión del confesor y el director de conciencia.

⁶⁷ Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio*, 140.

⁶⁸ Hillman, “Soul Mates and Collaborators”, 476.

Otros confesores escribían biografías o hagiografías acerca del camino espiritual de aquellos.⁶⁹ Sin embargo, es importante mencionar que el Concilio estableció expresamente que el objetivo del sacramento era “alcanzar el perdón de los pecados”, y no únicamente “dirigir y consolar” al penitente.⁷⁰

Esta nueva dimensión íntima y privada de la confesión se desarrolló de manera progresiva, sin abandonar del todo su dimensión comunitaria.⁷¹ Aunque se ha argumentado que el confesionario promovió una espiritualidad más individual, O’Banion señala que su aparición fue tardía, generalizándose recién en el siglo XVII.⁷² Antes bien, en ese entonces, las interacciones comunales afectaban sustancialmente la relación entre confesor y confesante, ya que las redes de patronazgo y los lazos familiares y sociales tenían gran injerencia en el comportamiento confesional.⁷³ En este sentido, el confesor seguía siendo una suerte de mediador comunitario que facilitaba la reconciliación entre los miembros.⁷⁴

Para implementar con éxito estos cambios y adecuar al laicado a los nuevos estándares doctrinales y morales, la reforma del clero fue esencial.⁷⁵ Precisamente, el Concilio de Trento estableció pautas para mejorar su formación, comportamiento y moralidad.⁷⁶ Uno de los decretos más famosos fue la creación de seminarios en cada diócesis.⁷⁷ En estos espacios, especialmente el clero secular, debía aprender acerca de las expectativas de la Iglesia tridentina y las regulaciones sobre la confesión. Aunque el

⁶⁹ Hillman, “Soul Mates and Collaborators”, 477.

⁷⁰ Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio*, 160.

⁷¹ Véase Bossy, “The Social History” y Delumeau, *La confesión y el perdón*.

⁷² O’Banion, *The Sacrament of Penance*, 13. De igual manera, Briggs, señala que los confesionarios tardaron más de un siglo en expandirse alrededor del mundo católico europeo. Briggs, *Communities of Belief*, 281.

⁷³ O’Banion, *The Sacrament of Penance*, 13.

⁷⁴ Briggs, *Communities of Belief*, 284.

⁷⁵ Nalle, *God in La Mancha*, 70.

⁷⁶ O’Banion, *The Sacrament of Penance*, 21.

⁷⁷ Melvin, *Fathers as Brothers*, 5.

Concilio no consideraba esencial la formación universitaria, pues contaba con que los seminarios o los colegios jesuitas dotaran al clero de una formación más especializada, en España algunos líderes vieron en la universidad una alternativa válida.⁷⁸ Pese a que en líneas generales la Reforma elevó la calidad educativa, la formación no fue homogénea: algunos clérigos accedieron a una educación de calidad, mientras que otros apenas experimentaron la reforma educativa.⁷⁹ De hecho, para Sara Nalle, esta diferencia dependía de la clase social y de las funciones que desempeñaban.⁸⁰

Diversas órdenes religiosas contribuyeron a la mejora educativa. La Compañía de Jesús, por ejemplo, fundó colegios que ofrecían cursos útiles para quienes aspiraban al sacerdocio, destacando la observancia religiosa.⁸¹ Además, algunos jesuitas ofrecían conferencias públicas para instruir al clero en la confesión.⁸² Muchos sacerdotes también se formaban de forma autodidacta. Por ejemplo, los que no habían sido llamados a ser párrocos, debían realizar un examen para recibir la licencia episcopal para confesar, por lo que la preparación para este proceso los llevó a inmergiarse en las regulaciones del sacramento de la confesión.⁸³ Además, la imprenta ofreció una solución provisional: los confesores podían recurrir a la literatura penitencial ante dudas o dificultades.⁸⁴

Esta literatura, y en particular los manuales de confesión jugaron un rol importante en la formación del clero y en la consolidación de una identidad clerical.⁸⁵ Gracias a la

⁷⁸ Nalle, *God in La Mancha*, 91-92.

⁷⁹ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 25. Por ejemplo, James Melvin, al estudiar el impacto de la reforma del clero en Ávila, España, verifica que existía más continuidad que ruptura en la formación del clero pre y post Concilio de Trento. Melvin, *Fathers as Brothers*.

⁸⁰ Nalle, *God in La Mancha*, 96.

⁸¹ Nalle, *God in La Mancha*, 88.

⁸² O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 25.

⁸³ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 25.

⁸⁴ Nalle, *God in La Mancha*, 86; O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 26.

⁸⁵ Los manuales de confesión son fuentes que nos aproximan a la agenda de la Iglesia Católica de la temprana Edad Moderna en torno a la confesión, más no a la práctica de esta. Como señala Homza, los investigadores erróneamente han estudiado los manuales de confesión como muestra de la superioridad del clero sobre el laicado. Homza, *Religious Authority*, 151. Sin embargo, como bien ha señalado O'Banion los manuales de confesión son una fuente que evidencia “la serie de

imprensa, estos textos circularon ampliamente en la temprana Edad Moderna y fueron publicados en español entre 1492 y 1570.⁸⁶ Eran utilizados tanto para instruir a los confesantes —les indicaban cómo comportarse y qué esperar de la confesión— como a los confesores. Las autoridades eclesiásticas los consideraban esenciales para la formación del clero secular y, en ocasiones, exigían su posesión.⁸⁷ Muchos eran escritos por miembros de órdenes mendicantes, quienes recurrían a su propia experiencia para orientar a otros, aunque solían compartir las mismas fuentes.⁸⁸ Uno de los manuales que más éxito tuvo fue el *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta (1492-1586).⁸⁹

Estos manuales expresaban las expectativas de la Iglesia sobre los confesores. En particular, O'Banion destaca que la literatura penitencial hacía uso de tres conceptos fundamentales para moldear a los confesores modernos: legitimidad, sabiduría y prudencia.⁹⁰ El confesor que tenía legitimidad respetaba la jerarquía eclesiástica. Es decir, obtenía licencia para confesar, no absolvía pecados reservados a sus superiores y seguía el ritual romano.⁹¹ Se esperaba también que fuera sabio, aunque en la práctica, con frecuencia, su escasa formación le permitía distinguir solo entre pecados mortales y veniales, y las circunstancias en las que aplicaba la excomunión.⁹² Además, debía tener discernimiento moral para anticipar los pecados según el estado, oficio y tiempo transcurrido desde la última confesión del penitente.⁹³ Finalmente, se requería que el

complicadas negociaciones y diálogos entre los confesores y los penitentes”. O'Banion, “A Priest Who Appears Good”, 335.

⁸⁶ Homza, *Religious Authority*, 141.

⁸⁷ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 27.

⁸⁸ Homza, *Religious Authority*, 152.

⁸⁹ De hecho, este libro fue uno de los más vendidos en el mercado libresco del virreinato peruano. O'Banion, “A Priest Who Appears Good”, 336.

⁹⁰ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 21.

⁹¹ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 20-21.

⁹² O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 21-22.

⁹³ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 22-23.

confesor fuera prudente para crear un ambiente propicio al sacramento.⁹⁴ Si bien la literatura confesional evidencia que la confesión era un sacramento jerarquizado, se instruyó a los confesores en hacer concesiones que respondieran a las necesidades de los fieles para crear un ambiente sacramental dialogante.⁹⁵

Las regulaciones tridentinas sobre la confesión no pueden comprenderse sin considerar el nuevo carácter de los fieles. Desde el siglo XIV, la decadencia del papado y de ciertos sectores del clero impulsó una renovación espiritual laica centrada en la salvación individual. Esta se expresó en la proliferación de devociones que prescindían de la Iglesia —lo cual se evidencia en la aparición de movimientos como el misticismo y el ascetismo— y en la exacerbación de la veneración de santos y reliquias. Sobre todo, se manifestó en una gran demanda de directores espirituales por parte de aquellos fieles que buscaban perfeccionar sus almas. En este contexto, el guiado espiritual se practicó de manera informal y sin directrices oficiales desde mucho antes de su institucionalización en el siglo XVI.⁹⁶ Patricia Ranft considera que la fusión del confesor y del guía espiritual “pudo haber sido el resultado de presiones de nuevas formas de piedad laica o una reacción a la laicización que ocurría en otras áreas”.⁹⁷ Así, la emergencia de la figura del confesor como guía espiritual pone de relieve el papel central que desempeñaron los fieles en el proceso de renovación del catolicismo.⁹⁸

Este nuevo laicado, más exigente y conocedor de la doctrina católica, se desarrolló gracias a la imprenta, la publicación en lenguas vernáculas y la extensión de la escolarización.⁹⁹ Estos factores favorecieron la democratización del acceso a la literatura

⁹⁴ O’Banion, *The Sacrament of Penance*, 23.

⁹⁵ O’Banion, *The Sacrament of Penance*, 21.

⁹⁶ Ranft, “A Key to Counter Reformation”, 9.

⁹⁷ Ranft, “A Key to Counter Reformation”, 12.

⁹⁸ Bireley, *The Refashioning*, 2.

⁹⁹ Dominique, “Lecturas y contrarreforma”, 320.

de corte religioso y la ampliación del mundo de los lectores.¹⁰⁰ En este contexto, la aceleración de la circulación de ideas permitió a los laicos acceder a información antes monopolizada por el clero. Con variaciones entre lugares, tiempos y formatos, tuvieron la posibilidad de consultar libros de devociones, manuales del perfecto cristiano, libros de horas, textos litúrgicos, hagiografías y manuales de confesión.¹⁰¹

En particular, este último género circuló ampliamente y, gracias a su considerable demanda, se publicaron y reimprimieron nuevas ediciones de los manuales de confesión más solicitados.¹⁰² Según O'Banion, permitieron a los fieles aprender el “comportamiento confesional correcto” y evaluar el comportamiento de sus confesores y la forma en la que eran confesados.¹⁰³ Aunque no todos sabían leer, la lectura en voz alta permitió la difusión de estas ideas.¹⁰⁴ Muchos coincidían con Francisco de Sales: “cualquier penitente no satisfecho con su confesor debe ir buscando y comparando entre muchos, hasta dar con el indicado”.¹⁰⁵ Por ejemplo, Teresa de Ávila escribió diversas críticas sobre sus confesores, por la mala formación que tenían y los malos consejos que le proporcionaban.¹⁰⁶ Sin embargo, la apropiación de estos textos por parte de los laicos no siempre coincidió con lo esperado por la Iglesia, lo que hace necesario examinar cómo se los reapropiaron.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Debemos tomar en cuenta que aún con la aparición de la imprenta la lectura seguía siendo un privilegio de unos pocos, pues la mayoría de la población seguía siendo analfabeta. Sin embargo, es importante resaltar que en aquella época la condición de analfabeto no te privaba del acceso a los contenidos de los libros, pues una práctica recurrente era la lectura en voz alta. Nalle, “Printing and Reading”, 136; Dominique, “Lecturas y contrarreforma”, 447.

¹⁰¹ Nalle, “Printing and Reading”, 135; Dominique, “Lecturas y contrarreforma”, 322-323; Hillman, “Soul Mates and Collaborators”, 476.

¹⁰² O'Banion, “A Priest Who Appears Good”, 26.

¹⁰³ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 41.

¹⁰⁴ Nalle, *God in La Mancha*, 105.

¹⁰⁵ Ranft, “A Key to Counter Reformation”, 17.

¹⁰⁶ Rombough, “Teresa of Avila”, 114.

¹⁰⁷ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 34.

La Reforma Católica también se preocupó de elevar la formación del laicado. De hecho, reformadores como Juan de Ávila creían que el catolicismo se renovaría si a la población se le enseñaba las oraciones correctas y se le instruía en cómo examinar sus conciencias.¹⁰⁸ Así, además de la catequesis, se promovió el uso de sermones. En Castilla, por ejemplo, a inicios del siglo XVI, se dio un movimiento que buscó convertir al sermón rígido en uno espontáneo, que inspirara a los fieles católicos.¹⁰⁹ También se esperaba que los laicos escucharan homilias semanalmente. Según Nalle, en áreas urbanas, la presencia de comunidades de religiosos y de sacerdotes seculares bien educados, puso a disposición de los fieles sermones sabios y conmovedores.¹¹⁰ El clero también se apoyó en la imprenta para reforzar la instrucción oral de la doctrina cristiana. Utilizaron en particular la cartilla de leer, la cual contenía toda la información que un cristiano debía saber. Asimismo, la confesión, en caso de establecerse un vínculo de dirección espiritual, se convertía en espacio para formar a los fieles.¹¹¹ Sin embargo, no hay certeza sobre la eficacia de estos instrumentos educativos, ya que, al igual que con el clero, había una falta de “centralización y estandarización” en la catequesis de los laicos.¹¹²

Frente a la laicización de la piedad y el temor a nuevos movimientos disidentes, el Concilio de Trento buscó controlar las prácticas religiosas populares, como el guiado espiritual, y monopolizar la ya iniciada “renovación espiritual laica”. Sin embargo, pese a sus esfuerzos por sistematizar la confesión, el nuevo carácter del laicado y la impronta local crearon experiencias particulares y negociadas que escapaban de lo normado.¹¹³ Así,

¹⁰⁸ Nalle, *God in La Mancha*, 105.

¹⁰⁹ Nalle, *God in La Mancha*, 109.

¹¹⁰ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 35.

¹¹¹ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 36.

¹¹² Ante la pobre formación del laicado en diócesis como la de Cuenca, España, los sacerdotes fueron instruidos a no absolver pecados o celebrar matrimonios de aquellos laicos que no sabían los 10 mandamientos, el Credo, el Ave María y el Padrenuestro. Nalle, *God in La Mancha*, 105.

¹¹³ Motivo por el cual se urgió a los obispos a convocar concilios provinciales para formular programas que aterrizaran lo planteado en Trento para cada realidad local. O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 6.

en la temprana Edad Moderna, la confesión se convirtió en un ejercicio de poder negociado, lo que, como enfatiza O'Banion, exige atender a la “naturaleza dialogal de los encuentros sacramentales”.¹¹⁴

En este contexto, la Compañía de Jesús se distinguió por un modo de proceder particular, caracterizado por la acomodación de su programa espiritual a las circunstancias específicas de la población. Así, incluso frente a las directrices tridentinas y las críticas de sus opositores, los jesuitas privilegiaron el aspecto consolador de la confesión. Por ello, a continuación, se explorará el rol que este sacramento ocupó en la espiritualidad jesuita y su proceder en cuanto al progreso de las almas en la vida cristiana.

1.1.2 La confesión en la espiritualidad y modo de proceder de la Compañía de Jesús

La Compañía de Jesús, instituida por Ignacio de Loyola (1491-1556) en 1540, fue fundada con los objetivos de defender y propagar la fe, contribuir al progreso de las almas en la vida y doctrina cristiana y para la mayor gloria de Dios. Para ello, tenían como principales ministerios la predicación de la palabra, la administración de los sacramentos, las obras de caridad y los colegios.¹¹⁵ Como bien ha demostrado John O'Malley, uno de los más importantes estudiosos de la Compañía, cada uno de estos ministerios estaba dispuesto en base al principio de *acomodación* cultural e individual.¹¹⁶ En este sentido, se estudiará este particular proceder jesuita en torno al progreso de las almas en la vida cristiana y en la administración del sacramento de la confesión.

El “modo de proceder” de los jesuitas estaba orientado a “ayudar a las ánimas”, en particular, a encaminar a las personas a entablar una mejor relación con Dios.¹¹⁷ Jerónimo

¹¹⁴ O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 7.

¹¹⁵ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 107.

¹¹⁶ Schloesser, “Accomodation as Rhertorical”.

¹¹⁷ O'Malley, *Saints or Devils*, 179.

Nadal S.J. (1507-1580), quien colaboró en la elaboración de las *Constituciones*, consideraba que esta vocación apostólica debía ser a imitación de los primeros discípulos, lo que implicaba el abandono de los apegos mundanos y la aceptación del encargo de Jesús de predicar y de curar las almas.¹¹⁸ Para el cumplimiento de este propósito, Ignacio de Loyola esperaba que los jesuitas calzaran dentro de un perfil ideal: un jesuita debía ser un “hombre de oración, virtuoso, compasivo, pero firme, magnánimo y valiente, no sin cultura, entregado incondicionalmente a la Compañía y sus fines, una persona de sano juicio”.¹¹⁹ Esta última característica era particularmente importante, debido a que se buscaba que el jesuita se *acomodara* a las necesidades y circunstancias específicas del individuo. Es decir, como señalan Müller y Prieto, el principio de acomodación, inspirado en el humanismo y retórica clásica, permeó e informó el programa espiritual jesuita, al cual dieron forma para aumentar la receptividad de su audiencia.¹²⁰

Los *Ejercicios Espirituales* fueron el instrumento predilecto de los jesuitas para “ayudar a las ánimas”. Se trata de un manual que contiene “directrices, meditaciones, oraciones, anotaciones, procedimientos, sabias observaciones y reglas”.¹²¹ Inicialmente, se realizaban de manera individual, pero con el tiempo se extendieron a grupos más grandes, miembros de otras órdenes y comunidades femeninas.¹²² Su publicación en 1548 permitió un uso más frecuente, siendo empleados por diversas razones: “para aprender a orar, para recibir una dirección espiritual más intensa, para avanzar más en la vida espiritual, para reformar su vida dentro de su estado, y, por supuesto, para hacer una “elección” sobre su nuevo estado”.¹²³ El director espiritual desempeñaba un rol fundamental: escuchaba las conversaciones espirituales, atendía los estados de

¹¹⁸ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 91.

¹¹⁹ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 108.

¹²⁰ Muller, “The Jesuit Strategy”, 461; Prieto, “The Perils of Accommodation”, 396-397.

¹²¹ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 55.

¹²² Worcester, *The Cambridge Encyclopedia*, 233.

¹²³ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 167.

consolación y desolación, y proponía meditaciones y oraciones.¹²⁴ Asimismo, siguiendo el “sano juicio” que debía caracterizar a un jesuita, Ignacio de Loyola esperaba que el director pudiera adaptar los *Ejercicios* a la edad y circunstancias específicas de quien los practicaba.¹²⁵

Los ministerios jesuitas también formaban parte fundamental del programa para “ayudar a las ánimas”. El primero de ellos consistía en la predicación de la palabra, la cual no se restringía a las iglesias, sino que se llevaba a cabo en espacios públicos como plazas, mercados y hospitales.¹²⁶ Los sermones solían tratar acerca de los vicios y de los remedios del pecado, y buscaban principalmente conmover a los oyentes para que realizaran acciones concretas como comulgar y confesarse.¹²⁷ Para elaborar buenos sermones, los jesuitas estudiaban a los oradores griegos y latinos, los tratados clásicos de retórica, analizaban otros sermones y practicaban con sus compañeros.¹²⁸ En general, solían combinar elementos patrísticos, medievales y renacentistas.¹²⁹ Adicionalmente, los jesuitas otorgaron especial importancia a las lecciones sacras, considerándolas el complemento perfecto de la predicación de la palabra. Su objetivo principal era instruir a los oyentes, por lo que estaban adaptadas a las necesidades específicas de la población. Para Juan Alfonso de Polanco, S.J. (1517-1576), secretario de Ignacio de Loyola, su particularidad residía en que buscaban mover a los fieles a llevar una vida devota.¹³⁰

La catequesis también ocupó un lugar importante en la Compañía de Jesús. Su desarrollo se dio en un contexto en el que se buscaba combatir la ignorancia y la superstición ante la proliferación de movimientos heréticos y de la Reforma

¹²⁴ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 167.

¹²⁵ Worcester, *The Cambridge Encyclopedia*, 233.

¹²⁶ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 122.

¹²⁷ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 124-125.

¹²⁸ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 129-130.

¹²⁹ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 129.

¹³⁰ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 136.

protestante.¹³¹ Como consecuencia, esta se volvió más generalizada, mejor organizada y potenciada por el rol de la imprenta.¹³² Otro de los cambios que experimentó la catequesis fue el distanciamiento de sus antecedentes medievales y patrísticos.¹³³ Así, progresivamente abandonó su carácter oral para incorporar los textos impresos y tendió a convertirse en un “ejercicio de entendimiento y de memoria”.¹³⁴ O’Malley señala que la catequesis jesuita tuvo variaciones según cada región, por lo que podía promover los cambios como también resistirse a ellos. Las primeras generaciones de jesuitas tendían a seguir las tradiciones catequéticas medievales y a recurrir a una forma de lección sacra para catequizar.¹³⁵ También utilizaban catecismos impresos y elaboraban sus propios textos. Asimismo, en ocasiones, los mismos seglares los ayudaban a catequizar. Esto sucedió por ejemplo en las “Escuelas de Doctrina Cristiana” de Milán y en Goa, en donde muchos alumnos fungían de maestros.¹³⁶ Asimismo, los jesuitas utilizaron la catequesis como una plataforma para impulsar la confesión, pues en la enseñanza de la doctrina cristiana se promovía el examen de conciencia como preparación para dicho sacramento.¹³⁷

El segundo de los ministerios consistía en la administración de los sacramentos. De los siete, los jesuitas guardaban una relación más estrecha con la eucaristía y con la penitencia, debido a que, según el derecho canónico, el bautismo, el matrimonio y la unción de los enfermos estaban reservados a los párrocos, y la confirmación y las órdenes a los obispos.¹³⁸ En cuanto a la confesión, los jesuitas solían promover su práctica frecuente, el examen diario de conciencia y la confesión general. De hecho, la Compañía

¹³¹ O’Malley, “The Distinctiveness of the Society”, 3.

¹³² O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 150-151.

¹³³ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 151.

¹³⁴ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 151-152.

¹³⁵ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 152-153.

¹³⁶ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 154-155.

¹³⁷ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 113.

¹³⁸ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 171-172.

se ha caracterizado por tener a muchos sacerdotes disponibles para escuchar confesiones y estos han sido particularmente solicitados entre la población.¹³⁹ Incluso han tenido un rol importante como confesores de obispos, cardenales, papas y reyes. Sin embargo, el énfasis particular en este sacramento generó resistencias en algunas regiones y también conflictos con algunos obispos por la competencia en la confesión.

Los jesuitas se distinguieron por abordar el sacramento de la confesión de manera particular. Frente al carácter represivo y controlador que adquirió este sacramento en la temprana Edad Moderna, enfatizaron su aspecto consolador.¹⁴⁰ En la *Fórmula* y el *Breve directorium*, el progreso espiritual y la consolación aparecen como el principal objetivo del jesuita.¹⁴¹ En este sentido, la confesión se conducía en términos de “dirección, el consejo y la animación como los medios para conseguir la curación [de las almas]”.¹⁴² Jerónimo Nadal, por ejemplo, veía la confesión como una oportunidad para “ablandar el corazón del pecador y moverlo con la Palabra de Dios”. Por su parte, Gaspar Loarte, S.J., en su *Esercizio della vita christiana*, sugería el uso de un manual de confesión y resaltaba la importancia de contar con un confesor virtuoso, pues esto aseguraría “instrucción en las dudas, fortaleza en la debilidad, estímulo en las vacilaciones, consolación en la aridez, calma en la tentación, guía en el peligro, y en general, dirección en el camino recto”.¹⁴³ Naturalmente, el rol del confesor era fundamental. Por ello, los jesuitas consideraban que solo debían ejercer el sacramento aquellas personas realmente cualificadas para hacerlo. En su *Directorio*, Juan Alfonso de Polanco señala que un buen confesor debía poseer cualidades como humildad, sabiduría y prudencia. Esta última implicaba la capacidad de adaptarse a las circunstancias particulares de los penitentes. Esto permitió este sacramento

¹³⁹ Worcester, *The Cambridge Encyclopedia*, 187.

¹⁴⁰ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 178.

¹⁴¹ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 179.

¹⁴² O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 177.

¹⁴³ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 177.

se convirtiera en el inicio de una dirección espiritual. Sin embargo, el enfoque jesuita de la confesión recibió fuertes críticas en algunos círculos, como el jansenista, que consideraban su actitud ante el pecado como “laxa” y “suave”.¹⁴⁴

En el marco de los *Ejercicios Espirituales*, el examen de conciencia y la práctica de la Confesión General eran promovidos por los jesuitas. En los *Ejercicios*, la confesión general que se sugería consistía en una revisión con el confesor de toda la vida con el objetivo de volverse decididamente a Dios y apartarse del camino del pecado.¹⁴⁵ Este tipo de confesión buscaba el progreso espiritual del confesante, no se realizaba por obligación. Los jesuitas la fomentaron como algo que podía hacerse de forma periódica para ayudar al progreso espiritual.¹⁴⁶ La meditación o contemplación también eran partes fundamentales en la práctica de los Ejercicios.¹⁴⁷ De ahí que la enseñanza de la oración a la población y la importancia de la confesión tuviera gran importancia para los jesuitas.

La espiritualidad jesuita no estuvo exenta de críticas. En el siglo XVI, varios de sus miembros fueron objeto de sospechas por parte de la Inquisición, que los vinculaba con la secta de los alumbrados. Francisco de Borja, Juan de Mariana, Luis de Molina e, inclusive, el mismo Ignacio de Loyola fueron investigados por posibles desviaciones doctrinales.¹⁴⁸ El carácter introspectivo de los Ejercicios Espirituales, centrados en la exploración interior, generaba recelos debido a sus aparentes similitudes con el alumbradismo, movimiento que aspiraba a la perfección espiritual a través de la iluminación interior.¹⁴⁹ De hecho Ignacio y sus amigos fueron encarcelados por la

¹⁴⁴ Worcester, *The Cambridge Encyclopedia*, 187.

¹⁴⁵ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 175.

¹⁴⁶ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 175.

¹⁴⁷ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 67.

¹⁴⁸ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 45.

¹⁴⁹ A lo largo del siglo XVI surgieron distintos focos de alumbradismo, entre los que destacan los de Toledo, a comienzos del siglo, y el de Llerena, hacia 1570. Este movimiento fue señalado como una secta por apartarse de la ortodoxia católica. Los alumbrados consideraban que la oración vocal era perjudicial para el alma, privilegiaban la oración mental, rechazaban las

Inquisición de Toledo porque algunos de los aspectos de sus enseñanzas coincidían con los de los alumbrados.¹⁵⁰

En suma, la espiritualidad jesuita otorgó un lugar central al sacramento de la confesión, tanto en sus ministerios como en los Ejercicios Espirituales, al promover su práctica frecuente y destacarla como vía privilegiada para el perfeccionamiento del alma. Frente al enfoque disciplinario que caracterizó a la confesión en la Iglesia tridentina, la Compañía de Jesús desarrolló un modo de proceder particular, que se acomodaba a las circunstancias específicas de cada penitente y que privilegiaba su aspecto consolador. Sin embargo, este acento en la introspección y en la dirección espiritual también despertó sospechas por parte de la Inquisición. Como se verá en los siguientes capítulos, estas tensiones se manifiestan con particular claridad en el caso de Miguel de Fuentes, cuya labor como confesor resultó especialmente controvertida.

1.2 La construcción colonial del sacramento de la confesión: la Iglesia y la Compañía de Jesús en el virreinato del Perú

1.2.1 La consolidación de la Iglesia colonial y las directrices sobre la confesión en Lima, s. XVI

Durante las primeras décadas de la conquista del Perú, la presencia de la Monarquía Hispánica y de la Iglesia colonial fue bastante laxa y, por ende, el control sobre la población y la ortodoxia religiosa resultó relativamente ineficiente. Esta situación comenzó a cambiar progresivamente hacia las últimas tres décadas del siglo XVI, cuando las instituciones coloniales y la Iglesia Católica empezaron a mostrar signos de

prácticas externas como el ayuno y buscaban la perfección espiritual mediante la iluminación interior. Marcocchi, "Spirituality in the Sixteenth", 165.

¹⁵⁰ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 45.

consolidación. Este proceso tuvo lugar en un contexto de relativa estabilidad, tras el control de las guerras civiles.

Diversos hitos marcaron el establecimiento de políticas eclesiásticas sistemáticas y centralizadas: la celebración del Segundo Concilio Limense (1567-1568), la llegada de la Compañía de Jesús (1568), el arribo del Virrey Francisco de Toledo y su programa de reformas (1569), la instalación del Santo Oficio (1570) y la celebración del Tercer Concilio Limense (1582-1583). En este marco, se hará un recorrido por el proceso de consolidación de la Iglesia Colonial, con énfasis en el periodo inicial de implementación del Concilio de Trento (1567-1582) y, en particular, en las directrices en torno al sacramento de la confesión.

Los historiadores coinciden en identificar dos etapas en el desarrollo de la Iglesia colonial.¹⁵¹ La primera, conocida como “primera evangelización”, se inicia con la llegada de los conquistadores y de los misioneros de las órdenes mendicantes en 1532. Esta etapa estuvo marcada por las corrientes humanistas de inicios del siglo XVI, el erasmismo pretridentino, el providencialismo medieval, el profetismo y los ideales del cristianismo primitivo.¹⁵² Además, se caracterizó por la fragilidad institucional, las tensiones políticas, la inobservancia monástica y la diversidad e inestabilidad doctrinal.¹⁵³ Vargas Ugarte sostiene que las guerras civiles entre conquistadores afectaron significativamente a la Iglesia, tanto por el descuido de la evangelización como por la participación de algunos clérigos en las rebeliones.¹⁵⁴ Asimismo, la ausencia de un proyecto global de evangelización favoreció la proliferación de iniciativas individuales. Las órdenes

¹⁵¹ Poole, “Incidencia de los concilios”, 549-550; Estenssoro, *Del paganismo*, 31; Durston, *El quechua pastoral*, 44.

¹⁵² Estenssoro, *Del paganismo*, 77-78.

¹⁵³ Estenssoro, *Del paganismo*, 47; Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, t. I, 194.

¹⁵⁴ Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, t. I, 166-167; 194.

religiosas actuaban de forma autónoma, el clero secular seguía su propia pauta y muchos laicos asumían tareas evangelizadoras sin directrices claras.¹⁵⁵

Uno de los hitos claves en esta etapa fue la celebración del Primer Concilio Limense (1551-1552), convocado por el dominico Jerónimo de Loayza (1498-1575), cuyo principal objetivo fue establecer un único catecismo para unificar la doctrina en torno a la evangelización indígena.¹⁵⁶ En esta línea, se intentó ejercer un control de conciencias de las autoridades indígenas a través de una imposición violenta de la confesión. Se instó a los sacerdotes a empadronar a los confesantes y hacerles seguimiento para obligarles a confesarse por lo menos cada año en cuaresma.¹⁵⁷ También se estipularon penas para los indígenas que incumplían con la confesión; estas eran más graves para los curacas o principales, como el encierro, y más leves para los indios comunes, como los azotes.¹⁵⁸ La confesión también era entendida como un espacio pedagógico. Así, para quitarles el miedo a la confesión, los sacerdotes debían enseñar a los indígenas el secreto que el confesor debía guardar y advertirles sobre las penas que recibía si revelaba pecados.¹⁵⁹

En cuanto a los cristianos viejos, el Concilio estableció directrices que exhortaban a los sacerdotes a registrar a los fieles que comulgaban y se confesaban y a instruirlos en la doctrina católica. Se prohibía confesar a quienes no portaran su cédula de confesión, hubieran comulgado fuera de su parroquia, o no supieran santiguarse, las oraciones básicas y los diez mandamientos.¹⁶⁰ Se insistía también en instruir a los fieles la responsabilidad de los confesores en la salvación de sus almas y, por ende, en la importancia de confesarse por lo menos una vez al año y de recibir la comunión.¹⁶¹

¹⁵⁵ Estenssoro, *Del paganismo*, 47; Poole, “Incidencia de los concilios”. 549.

¹⁵⁶ Estenssoro, *Del paganismo*, 52.

¹⁵⁷ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 19.

¹⁵⁸ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 20.

¹⁵⁹ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 32.

¹⁶⁰ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 80.

¹⁶¹ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 69.

También debían instruirlos en el poder que tenían los sacerdotes para absolver pecados para así evitar que se confesasen con aquellos que no tenían licencia del prelado.¹⁶² En este concilio también se estableció que los sacerdotes requerían de una licencia para poder confesar, para lo cual debían rendir un examen.

Estas directrices evidencian el afán de la Iglesia por ejercer un control religioso mediante la confesión, aunque también revelan la generalidad con la que han sido elaboradas y el programa poco claro en torno a este sacramento. Definitivamente, en un contexto de caos político y pobre regulación doctrinal respecto a la confesión, es probable que el sacramento haya estado gobernado por la impronta personal de confesores y confesantes. Estenssoro afirma que en esta etapa la definición del ser cristiano y de las condiciones para la salvación eran inestables, pues los evangelizadores construían “una imagen del cristianismo, no a partir del paradigma de la ortodoxia, sino con la mirada puesta en sus feligreses alertas al más mínimo detalle de su discurso y cambiantes en función de este”.¹⁶³

El inicio de la “segunda evangelización” es motivo de debate. Alan Durston y Starfford Poole la sitúan en 1570, con la introducción de las reformas tridentinas;¹⁶⁴ mientras que Juan Carlos Estenssoro la ubica en 1583, tras la celebración del Tercer Concilio Limense.¹⁶⁵ En esta investigación, se adopta como punto de quiebre entre la primera y la segunda etapa, la celebración del Segundo Concilio Limense (1567-1568), por considerarse el primer acercamiento de la Iglesia colonial al catolicismo tridentino, en donde la llegada de los jesuitas (1568) y del virrey Toledo (1569) resultaron determinantes.¹⁶⁶ Para Poole se pasa de lo “personal y carismático” a lo “organizador e

¹⁶² Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 78-79.

¹⁶³ Estenssoro, *Del paganismo*, 137.

¹⁶⁴ Poole, “Incidencia de los concilios”, 549-550; Durston, *El quechua pastoral*, 95.

¹⁶⁵ Estenssoro, *Del paganismo*, 31.

¹⁶⁶ Esta investigación se sitúa en el periodo que va de 1567 a 1582, el cual se caracteriza por ser un periodo intermedio entre la introducción de las medidas que buscan consolidar la Iglesia

institucional”, de la improvisación a una política más estructurada.¹⁶⁷ En esta segunda etapa, los concilios provinciales introducirán de forma progresiva la teología contrarreformista y moral, la práctica confesional, la reforma del clero y las bases para la formación clerical.¹⁶⁸

Aunque el Segundo Concilio Limense se llevó a cabo en un contexto de mayor estabilidad política, sus decretos siguieron la lógica del programa inicial de evangelización. Los decretos tridentinos habían llegado a Lima en 1565 y fueron leídos y jurados en la Catedral de Lima.¹⁶⁹ Sin embargo, las tensiones entre clero secular y regular, sumadas al conflicto con el presidente de la Audiencia, Lope García de Castro, dificultaron su aplicación plena.¹⁷⁰ Así, si bien la celebración de este Concilio respondió al pedido de Felipe II de celebrar concilios provinciales para recibir los decretos tridentinos,¹⁷¹ en la práctica Estenssoro considera que este “representa sólo en apariencia el alineamiento de la Iglesia peruana al orden romano, puesto que permanecerá fiel a sus experiencias de evangelización y a su ética anteriores”.¹⁷² El Concilio se centró en los problemas urgentes que acontecían en el virreinato y, si bien no contradujo lo estipulado en Trento, sus decretos no fueron adoptados a cabalidad.¹⁷³ No obstante, Saranyana plantea que sí se puede verificar en estos una mayor rigurosidad en la expresión teológica que responde al espíritu reformista.¹⁷⁴ Durston también observa intentos de alineación con Trento, como la introducción del concepto de parroquia y la exigencia del

Colonial —con la implementación inicial de los decretos tridentinos y del control de la ortodoxia católica a través de la Inquisición— y la persistencia de la flexibilidad e improntas personales de la primera etapa de evangelización.

¹⁶⁷ Poole, “Incidencia de los concilios”, 549.

¹⁶⁸ Poole, “Incidencia de los concilios”, 550.

¹⁶⁹ Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia*, t. I, 237.

¹⁷⁰ Estenssoro, *Del paganismo*, 167-168.

¹⁷¹ Vizúete, “La Iglesia peruana”, 177.

¹⁷² Estenssoro, *Del paganismo*, 169.

¹⁷³ Estenssoro, *Del paganismo*, 168.

¹⁷⁴ Saranyana, “El más allá en los concilios”, 112.

conocimiento de la lengua vernácula a los sacerdotes de indios.¹⁷⁵ De hecho, en los decretos de este concilio provincial se hará alusión en varias ocasiones al Concilio de Trento. A pesar de estas novedades, las directrices sobre la confesión apenas variaron respecto al Primer Concilio. Probablemente, este vacío en los Concilios Limenses en cuanto a las directrices sobre la confesión llevó al clero a recurrir a literatura religiosa. Para finales del siglo XVI, Guibovich señala que predominaban libros de carácter religioso como tratados de ascética, *flos sactorum*, hagiografías y manuales de confesión como los de Martín de Azpilcueta, Francisco de Alcocer, Antonio de Córdoba y Bartolomé de Medina.¹⁷⁶

Aunque la implementación plena de Trento se dará en el Tercer Concilio Limense, la llegada de la Compañía de Jesús en 1568 supuso la introducción práctica del espíritu contrarreformista. Su presencia inauguró el debate en la Iglesia colonial en torno a las viejas y nuevas formas de cristianización.¹⁷⁷ Como observa Pedro Guibovich, la instalación de la Inquisición dos años después de su llegada responde a la búsqueda de la Corona de implantar las directrices de la Contrarreforma en el Nuevo Mundo.¹⁷⁸ De hecho, a partir de ese momento la cristianización se tornó “más ortodoxa, menos dialogante, expurgadora sistemática de todo lo que progresivamente se irá incluyendo bajo el concepto de herejía”.¹⁷⁹ Los jesuitas enfatizaron la catequesis y la práctica regular de la confesión y la comunión como elementos centrales de la vida cristiana.¹⁸⁰

En este mismo periodo, Felipe II buscó implementar una política que impusiera una “maquinaria colonial regida por la corona” para poner límites claros a la empresa privada

¹⁷⁵ Durston, *El quechua pastoral*, 73-74.

¹⁷⁶ Guibovich, “Libros para ser vendidos”, 89.

¹⁷⁷ Estenssoro, *Del paganismo*, 186.

¹⁷⁸ Guibovich, *El Argos de la Fe*, 44.

¹⁷⁹ Valenzuela, “Ambigüedades de la imagen”, 492.

¹⁸⁰ Estenssoro, *Del paganismo*, 208.

que hasta el momento había sido dirigida por los conquistadores.¹⁸¹ En esta línea, convocó a una Junta Magna, en 1568, tras recibir noticias sobre el mal estado del virreinato y ante la posibilidad de que el papa creara una junta de cardenales en Indias que suponía la anulación del Patronato Regio. Esta Junta buscó establecer un programa reformador para reorganizar y controlar el virreinato y lograr mayor eficacia en la evangelización.¹⁸² Se determinó que era necesaria una reorganización de la geografía eclesiástica, la introducción del Tribunal del Santo Oficio, las visitas pastorales de los obispos a las diócesis y la organización de concilios provinciales.¹⁸³ Francisco de Toledo, quien participó en la Junta, fue enviado como virrey del Perú con instrucciones claras para ejecutar las reformas.

Así, los objetivos de Felipe II se consolidaron con la llegada del virrey Francisco de Toledo en 1569. Su programa reformista tenía como finalidad fortalecer el control de la Corona sobre el sistema colonial y renovar el proyecto evangelizador de la Iglesia. En línea con las disposiciones de la Junta Magna, Toledo procuró reforzar la supremacía del poder real sobre la Iglesia para consolidar el Patronato Regio.¹⁸⁴ El nuevo virrey arribó al virreinato con mandatos específicos: reformar la doctrina y la administración eclesiástica, fortalecer al clero secular frente a las órdenes religiosas, exigir mayor formación del clero, organizar la recaudación de diezmos y limitar la intervención política del clero.¹⁸⁵ Según Lohmann Villena, el clima de relativa estabilidad instaurado bajo el gobierno del virrey Andrés Hurtado de Mendoza (1556-1560) se vio alterado con la llegada de Toledo, quien cuestionó radicalmente el orden establecido hasta entonces.¹⁸⁶ Se puso en duda la

¹⁸¹ Estenssoro, *Del paganismo*, 140.

¹⁸² Vizúete, “La Iglesia peruana”, 163.

¹⁸³ Vizúete, “La Iglesia peruana”, 164.

¹⁸⁴ Acosta, “La lenta estructuración”, 118.

¹⁸⁵ Estenssoro, *Del paganismo*, 179-180. Felipe II le entregó a Toledo unas instrucciones tituladas Doctrina y gobierno eclesiástico en 28 de diciembre de 1568 unos tres meses antes de iniciar su viaje hacia Perú. Véase Tineo, “La evangelización”, 275.

¹⁸⁶ Lohmann, *Juan de Matienzo*, 4.

estructura jerarquía eclesial y la eficacia de la evangelización, lo que derivó en la necesidad de implementar nuevos métodos y parámetros claramente definidos.¹⁸⁷ Por su parte, Elizabeth Penry señala que la experiencia de Toledo en la aplicación de los decretos tridentinos durante el Concilio Provincial de Toledo (1565), al que asistió como representante de Felipe II, debió influir significativamente en su programa reformista.¹⁸⁸ De hecho, las ordenanzas dictadas por el virrey revelan su preocupación por cuestiones morales como la conducta sexual, el matrimonio y otros aspectos vinculados a la moral cristiana.¹⁸⁹

Un año después, se instauró el Tribunal del Santo Oficio con el fin de corregir desviaciones doctrinales y morales. Según Guibovich, su creación respondió a la incapacidad de los obispos para ejercer eficazmente esta función.¹⁹⁰ Así, la Inquisición persiguió delitos como el amancebamiento, la bigamia, la solicitación, las supersticiones, y las hechicerías.¹⁹¹ No obstante, la población indígena quedó excluida de su jurisdicción por ser considerada menor de edad en términos religiosos. La actuación del Tribunal debe entenderse en el marco de la Reforma Católica, ya que buscó encauzar el catolicismo popular hacia un catolicismo tridentino mediante castigos con fines reeducativos.¹⁹² De hecho, entre 1570 y 1600, el 62,8% de los procesos del Tribunal de Lima fueron por comportamientos inmorales, mientras que solo el 13,3% se debieron a herejías.¹⁹³ Escandell sostiene que la lejanía respecto de la Península generó un ambiente de mayor libertad, en el que las transgresiones fueron más frecuentes.¹⁹⁴ Uno de los objetivos del Santo Oficio era supervisar la “práctica de la confesión oral y secreta y controlar a los

¹⁸⁷ Lohmann, *Juan de Matienzo*, 4.

¹⁸⁸ Penry, “Canons of the Council”, 283.

¹⁸⁹ Penry, “Canons of the Council”, 283.

¹⁹⁰ Guibovich, *El argos de la fe*, 17.

¹⁹¹ Vizuete, “La iglesia peruana”, 183.

¹⁹² Contreras, “Las coyunturas políticas”, 704.

¹⁹³ Escandell, “Los hechos y las actividades inquisitoriales”, 924.

¹⁹⁴ Escandell, “Los hechos y las actividades inquisitoriales”, 924.

sacerdotes que hacen abuso constante de ella”.¹⁹⁵ El delito de la solicitación consistía en el “requerimiento que, valiéndose de la confesión, hace un sacerdote a un penitente para efectuar acciones deshonestas”.¹⁹⁶ Según Millar, de las 129 causas de solicitación, 81 ocurrieron entre 1570 y 1615.¹⁹⁷

En conjunto, la llegada de la Compañía de Jesús, las reformas impulsadas por el virrey Toledo y la instauración de la Inquisición marcaron una nueva etapa en la evangelización, caracterizada por una ortodoxia doctrinal más vigilada y un mayor control sobre la vida moral y religiosa de la población. Ante la ausencia de una regulación efectiva sobre el sacramento de la confesión en los Concilios Provinciales, el Santo Oficio asumió una función reguladora. Así, la configuración del espacio religioso colonial en este periodo estuvo atravesada por disputas entre el poder virreinal y algunas órdenes religiosas, entre las cuales la Compañía de Jesús ocupará un lugar central. Varios de sus miembros fueron procesados por el Tribunal de la Inquisición, en parte debido a las formas en que ejercían la confesión, que abrían un margen de flexibilidad en una sociedad que parecía enfrentarse a mecanismos de mayor vigilancia y control.

1.2.2 Una orden en disputa: los jesuitas y la configuración del espacio colonial limeño

La Compañía de Jesús llegó al Virreinato del Perú el 28 de marzo de 1568. Según Rubén Vargas Ugarte, su llegada fue solicitada por diversas personas influyentes, entre ellas el Conde de Nieva.¹⁹⁸ En esta primera expedición llegaron el provincial Jerónimo Ruiz del Portillo S.J., Luis López S.J., Miguel de Fuentes S.J., el hermano Pedro Llobet, Diego

¹⁹⁵ Contreras, “Las coyunturas políticas”, 704.

¹⁹⁶ Millar, *Inquisición y sociedad*, 310. René Millar señala que durante la Edad Media este delito se encontraba bajo jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, pero en 1561 el papa Pío IV a través de una bula sometía el delito de la solicitación a los tribunales de la Inquisición.

¹⁹⁷ Millar, *Inquisición y sociedad*, 335.

¹⁹⁸ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 18-20.

Bracamonte S.J. y el hermano Juan García.¹⁹⁹ Fueron acogidos por los dominicos en el Convento del Rosario y, al parecer, recibidos con entusiasmo por la población limeña.²⁰⁰ Así lo expresa el Oidor Gregorio González de Cuenca en una carta dirigida a Francisco de Borja, en la que afirma lo siguiente:

Fueron resevidos con grandíssimo contentamiento de toda esta ciudad que es la principal y cabeza destos reynos y donde ay tanto concurso de españoles como en todo lo demás del Reyno. Comenzó luego a predicar tan buena y tan sancta doctrina y con tanta discreción y prudencia que causó grandísima devoción en toda la gente.²⁰¹

A partir de entonces, la presencia jesuita en el virreinato creció rápidamente. Para 1569, apenas un año después de su llegada, el Padre Bracamonte informaba que había 30 jesuitas en el territorio. Diez años más tarde, el número ascendía a 232, y a inicios del siglo XVIII, se contabilizaba 279 miembros de la orden en el virreinato.²⁰²

Los jesuitas se ganaron rápidamente el aprecio de los fieles limeños. Algunos, como el Padre Jerónimo Ruiz del Portillo S.J., eran especialmente valorados por su elocuencia, y muchos comenzaron a acudir a ellos como confesores.²⁰³ Fernando de Armas sostiene que, debido a la importancia que la Compañía otorgaba al sacramento, su llegada a Lima provocó un notable aumento en la frecuencia de la confesión.²⁰⁴ Sucedió lo mismo con la comunión. Mientras los Concilios mostraban reservas para administrar la Eucaristía a la población indígena, pese a las críticas, los jesuitas optaron por hacerlo, por considerarla esencial en el proceso de evangelización.²⁰⁵ Para 1571, en una carta dirigida a Francisco de Borja, Juan Gómez S.J. señalaba lo siguiente:

Anse hecho muchas confessiones generales por las quales se an remediado muchas almas. Ansí mismo an sido instruídas muchas personas, assí hombres como mujeres, en oración y otros exercicios de virtudes, tomando nuebo modo de

¹⁹⁹ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 21.

²⁰⁰ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 24.

²⁰¹ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 24-25.

²⁰² Dejo, "La mística de la acción", 44.

²⁰³ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 48.

²⁰⁴ Armas, *Cristianización del Perú*, 326.

²⁰⁵ Armas, *Cristianización del Perú*, 329.

bivir. Muchas personas an hecho los Ejercicios espirituales en nuestra casa, y ablando en común, es tanta la freqüencia de los Sacramentos que se usa en esta tierra, de la qual no abía memoria antes, que toda la semana están los Padres ocupados en confessar, viniendo cada día gente de nuebo ; y ansí , el número de las formas que se gastan cada mes, por cuenta que da el sacristán, son asta 400 ó 500 ; y quando vienen algunas fiestas principales, se gastan muchas más.²⁰⁶

En conjunto, predominaba la percepción de que la presencia de la Compañía de Jesús había producido una transformación moral en la sociedad de la Ciudad de los Reyes. Muchos limeños comenzaron a hacer confesiones generales, ejercicios espirituales y a confesarse y comulgar con mayor frecuencia que antes. Tal era la fama de los jesuitas, que incluso algunos inquisidores y oidores acudían a confesarse con ellos.

Desde sus inicios, el principal interés de la Compañía de Jesús en el Virreinato del Perú se centró en la predicación del evangelio y en la fundación de colegios y seminarios, con especial énfasis en las élites y las poblaciones urbanas.²⁰⁷ En Lima, fundaron el Colegio Máximo de San Pablo que, según Saranyana, se convirtió en el “centro de la vida intelectual de la capital”, superando incluso a la Universidad de San Marcos.²⁰⁸ Cada miembro de la primera expedición jesuita asumió un rol específico dentro de este programa educativo. El padre Bracamonte fue nombrado rector del colegio y se encargó de la enseñanza del catecismo; al padre Luis López se le asignó la dirección de los Ejercicios Espirituales y la evangelización de la población negra; mientras que el padre Miguel de fuentes fue asignado maestro de novicios y profesor de gramática, a cuya clase asistían los hijos de las familias nobles.²⁰⁹ Pronto comenzaron también a dictar lecciones de teología, especialmente sobre los sacramentos, y a enseñar lenguas indígenas.²¹⁰ Bernabé Cobo S.J. señala que la Biblioteca del Colegio estaba “probeída de toda suerte de libros”, lo cual evidencia la importancia que los jesuitas otorgaban a la lectura como

²⁰⁶ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 418.

²⁰⁷ Coello, *Espacios de exclusión*, 85-86.

²⁰⁸ Saranyana, “Teología sistemática jesuita”, 33.

²⁰⁹ Mateos, *Historia General* 13.

²¹⁰ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 136.

parte fundamental en la formación intelectual y espiritual de sus miembros, conforme a la espiritualidad ignaciana.²¹¹

Sin embargo, el programa educativo jesuita pronto entró en conflicto con los objetivos del virrey Francisco de Toledo, quien pretendía asignarles parroquias de indios, lo cual iba en contra de los intereses de la orden.²¹² Este desacuerdo se enmarca en un contexto más amplio: como se analizó en el acápite anterior, la Corona española buscaba fortalecer su autoridad en América y privilegiar a la Iglesia secular por encima de la regular. En contraste, la Compañía de Jesús respondía directamente al papa y buscaba defender su autonomía frente al poder civil. Esta tensión se tradujo en múltiples conflictos, pues para Toledo debían prevalecer los intereses de la Corona, mientras que los jesuitas subordinaban sus acciones a la autoridad papal.²¹³

De hecho, las Constituciones de la Compañía eran contrarias a la aceptación de doctrinas, lo que generó resistencia entre algunos miembros, como Luis López S.J.²¹⁴ No obstante, otros como Diego de Torres S.J. y José de Acosta S.J. mostraron mayor apertura hacia ellas.²¹⁵ Según señala Coello, Toledo condicionó el apoyo de la Corona al proyecto educativo jesuita a cambio de su colaboración con las reformas que buscaba implementar.²¹⁶ Como resultado, en 1569 asumieron la administración de la doctrina de Huarochirí (solo hasta 1573), en 1570 de la reducción de Santiago del Cercado y, en 1576 se hicieron cargo de la doctrina de Juli.²¹⁷

²¹¹ Guibovich, “«Probeída de toda suerte de libros»”, 143.

²¹² Coello, *Espacios de exclusión*, 85-86. Sobre el conflicto entre la Compañía y el virrey Francisco de Toledo véase Egaña de, “El virrey don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú”; Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, Cap. IX.

²¹³ Coello, *Espacios de exclusión*, 74. Antonio de Egaña ha estudiado ampliamente los conflictos entre el virrey Toledo y la Compañía de Jesús, véase su artículo “El virrey Don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569-1581)”.

²¹⁴ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 60-62.

²¹⁵ Coello, *Espacios de exclusión*, 117-118.

²¹⁶ Coello, *Espacios de exclusión*, 87.

²¹⁷ Toledo también quiso asignarles la doctrina de Huarochirí, que había sido abandonada por los dominicos, pero esto no se concretó, pues en 1572 los jesuitas Blas Valera y Alonso de Barzana,

La relación entre la Compañía de Jesús y el virrey Francisco de Toledo se fue deteriorando progresivamente a lo largo de la década de 1570. En un inicio, las relaciones entre ambos eran relativamente buenas. De hecho, tuvo como confesores a dos padres jesuitas: Bartolomé Hernández S.J. y Jerónimo Ruiz del Portillo S.J.²¹⁸ Además, durante la Visita General (1570-1575), pidió que lo acompañasen este último y Luis López S.J., quienes la vieron como una oportunidad para fundar un colegio en Cuzco. No obstante, Francisco de Borja S.J. les advirtió en una carta de noviembre de 1570 que no debían involucrarse en asuntos ajenos a su programa espiritual: “los nuestros en otro sino en nuestros ministerios de predicar, confessar, enseñar la doctrina cristiana, etc. Podrán también enterceder por los oprimidos y maltratados, sin embarcarse en cosa ninguna de jurisdicción”.²¹⁹ Pese a este llamado de cautela, en aquel momento la relación entre Toledo y los jesuitas aún se mantenía en buenos términos. Sin embargo, con el paso del tiempo, las tensiones se intensificaron.

Además del conflicto en torno a la asignación de doctrinas, otro de los principales focos de tensión surgió en 1576, cuando el papa Gregorio XIII expidió un breve que autorizaba la ordenación de hijos ilegítimos y mestizos. El provincial José de Acosta procedió a ordenar a algunos mestizos dentro de la Compañía de Jesús, lo que provocó fuerte enfrentamiento con el virrey Francisco de Toledo, quien se opuso radicalmente a dicha decisión.²²⁰ La situación se agravó aún más cuando Toledo comenzó a poner

los únicos dos padres asignados, abandonaron la doctrina. Véase Coello, *Espacios de exclusión*, 94.

²¹⁸ Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1, 130.

²¹⁹ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 396. Para Fernando Armas, esta reprimenda de Borja fue porque el involucramiento de la Compañía con el poder temporal empezaba a generar divisiones con las otras órdenes religiosas, que veían con malos ojos el acercamiento del Virrey con la Compañía de Jesús. Véase Armas, “Los Comienzos de la Compañía”, 578.

²²⁰ Coello, *Espacios de exclusión*, 121-122.

obstáculos a la fundación de nuevos colegios, y en 1578 ordenó el cierre del colegio de Arequipa, del de Potosí y del Colegio de San Pablo de Lima.²²¹

Diversos autores sugieren que hacia 1579, el virrey Francisco de Toledo utilizó al Tribunal de la Inquisición como instrumento contra aquellos jesuitas que entorpecían sus reformas.²²² Hacia finales del siglo XVI, la Inquisición abrió procesos contra varios miembros de la Compañía de Jesús, entre ellos Miguel de Fuentes S.J., Luis López S.J., Jerónimo Ruiz del Portillo S.J., el hermano Pedro Llobet, Pedro de Cartagena S.J., el visitador Juan de la Plaza y Blas Valera.²²³ No obstante, no hay pruebas concluyentes de que Toledo interviniera directamente en estos procesos.²²⁴

1.2.3 De confesor ejemplar a procesado por el Santo Oficio: trayectoria de Miguel de Fuentes, S.J.

Entre los jesuitas procesados por el Santo Oficio, nos interesa particularmente el padre Miguel de Fuentes S.J., nacido en Valencia entre 1536 y 1539. Al parecer, recibió una formación amplia y rigurosa: “a empleado toda su vida en estudiar Gramática, Artes, Rethórica y Theología; es bachiller en Artes”.²²⁵ Además de cursar Artes, Medicina, Teología y Gramática Griega, completó cuatro años de Teología tras su ingreso a la Compañía de Jesús.²²⁶ Se incorporó a esta entre 1558 y 1559 y formó parte de la primera expedición jesuita al Perú. En 1570, Francisco de Borja le autorizó hacer sus últimos

²²¹ Coello, *Espacios de exclusión*, 245.

²²² Véase Armas, “Los comienzos de la Compañía”; Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”; Coello, *Espacios de Exclusión*; Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía*, t. 1.

²²³ Abril Castelló utiliza el término “contrarreforma virreino-inquisitorial” para hablar de la campaña de Toledo contra Francisco de la Cruz y los dominicos. Véase, Abril Castelló, “Francisco de la Cruz, la utopía lascasista”.

²²⁴ Aunque su hipótesis inicial planteaba una posible persecución política del virrey Toledo hacia los jesuitas a través del Santo Oficio, Birckel concluye que no existe evidencia que demuestre la intervención del virrey en el proceso contra Miguel de Fuentes. Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 81. Lo mismo concluye Armas no hay indicios de que el virrey Toledo haya intervenido en el proceso contra Luis López. Armas, “Los comienzos de la Compañía”, 603.

²²⁵ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 279.

²²⁶ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 108.

votos solemnes “teniendo él suficientes letras y virtud”, aunque Birckel señala que no los pronunció hasta 1572.²²⁷

Una vez en América, se le encomendó la formación de novicios y la enseñanza de gramática.²²⁸ Posteriormente, entre 1572 y 1575, ejerció como rector del Colegio de San Pablo de Lima. Durante este periodo, también inició el estudio de lenguas nativas. Asimismo, desempeñó el cargo de admonitor del provincial, aunque, según una carta de Juan de la Plaza de 1576, no había cumplido adecuadamente con su función de consejero, por lo que recibió críticas por su falta de eficacia en ese rol.²²⁹

En el marco de la expansión misional de la Compañía de Jesús entre la población indígena, Fuentes participó en dos exitosas misiones: la de Chachapoyas y la de Panamá.²³⁰ En la primera, su labor fue especialmente reconocida. En una carta de José de Acosta dirigida al padre general Everardo Mercuriano, se resalta la figura del padre Fuentes como predicador y confesor tanto de españoles como de indígenas y, lo presenta como promotor de las confesiones generales y del aumento en la frecuencia del sacramento de la confesión.²³¹

De la figura de Miguel de Fuentes S.J., destaca principalmente su rol como confesor en la correspondencia interna de la Compañía. Ya en 1571, Juan de Zúñiga informaba que Fuentes “confiesa y tiene razonable púlpito”, aunque advertía también que “tiene poquito vaso para tratar con gente de fuera y aun poca discreción y prudencia”.²³² Al año siguiente, en 1572, Zúñiga reiteraba que “tiene talento para confesor y predica algunas veces”, pero concluía que “no tiene talento para más”.²³³ Mientras, en 1576, Juan de la

²²⁷ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 392; Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 9.

²²⁸ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 264.

²²⁹ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 2, 167.

²³⁰ Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 10-11.

²³¹ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 2, 233.

²³² Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 444.

²³³ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 510.

Plaza reconocía que Fuentes “tiene buena salud, tiene buen ingenio y juicio, talento para predicar y confesar y para doctrinar indios”.²³⁴

Por su parte, el cronista Juan Eusebio Nieremberg S.J. ofrece un relato sobre la vida y virtudes del padre Fuentes claramente inscrito en el género hagiográfico. En su narración, lo presenta como un hombre inicialmente dado a las “cosas mundanas”, preocupado por su apariencia y en vestirse con “galas”, pero que, tras un momento decisivo en su juventud se convierte y transforma en un modelo de humildad y mortificación.²³⁵ Según Nieremberg:

Maceraba su cuerpo con abstinencias y ayunos continuos, enfrenaba el apetito de la carne con la guarda de los sentidos, y con asperas disciplinas, y con estar ya cansado con las peregrinaciones largas de las Indias, y de la Europa, solía comer en tierra, y hacer otras mortificaciones públicas en el Refitorio, fregaba los platos en la cocina, ejercitándose en estos, y otros oficios humildes con particular gusto.²³⁶

El proceso inquisitorial contra Miguel de Fuentes se inició en 1576, aunque en ese momento solo se recogió un testimonio, por lo que el proceso quedó en suspenso hasta que las investigaciones se retomaron en 1579. A raíz de ello, se emitió una orden de arresto que lo obligó a abandonar la misión de Panamá y regresar a Lima hacia fines de 1579 o inicios de 1580.²³⁷ En un principio, el objetivo del proceso era determinar si el padre Fuentes era un cura solicitante. No obstante, conforme avanzaron las indagaciones, las preguntas se orientaron cada vez más hacia la posibilidad de alumbradismo. Birckel sostiene que no existían elementos suficientes para acusarlo ni de sollicitación ni de alumbradismo; sin embargo, fue condenado por el primer delito, mientras que logró

²³⁴ Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 2, 117.

²³⁵ Nieremberg, *Vidas exemplares*, t. 4, 247.

²³⁶ Nieremberg, *Vidas exemplares*, t. 4, 251.

²³⁷ Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 12.

evadir la condena por el segundo, a pesar de que los indicios en su contra eran casi iguales en ambos casos.²³⁸

Como resultado de la condena, se le prohibió confesar mujeres y fue obligado a un año de reclusión en una casa de la Compañía de Jesús.²³⁹ Por esta razón, en 1581 fue enviado a la doctrina de Juli, donde permaneció hasta 1585.²⁴⁰ Posteriormente, emprendió un largo retorno a España, partiendo del Perú en 1585 y llegando a la península en 1587.²⁴¹ Para 1589, según Birckel, ya parecía estar “completamente reintegrado a la Compañía”, pues tanto el general como el provincial de la orden mostraban cierta magnanimidad hacia él.²⁴²

Tal fue el grado de reintegración de Miguel de Fuentes, que pese a la condena que recibió, Nieremberg exalta su castidad de manera enfática, asegurando que se mantuvo íntegro incluso en condiciones tentadoras: “En la castidad se esmeró tanto, que aun andando en las Indias, y solo entre mujeres desnudas, con la barbara costumbre de aquella gente permite, ni aun pensamiento menos honesto admitio en su alma”.²⁴³ El relato omite por completo el proceso inquisitorial y busca, en cambio, limpiar su imagen de toda sospecha, presentándolo como un modelo de virtud y santidad.

Miguel de Fuentes murió en 1606. Según Nieremberg, su entierro congregó a numerosos fieles que acudieron a venerarlo.²⁴⁴ El cronista incluso hace referencia que el guardián del convento de frailes descalzos de San Francisco de San Juan de la Rivera tuvo

²³⁸ Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 69-70. Castañeda y Hernández también se extrañan de que haya sido condenado por solicitudión, aun cuando la mayoría de las preposiciones censuradas son iluministas. Castañeda y Hernández, “La Inquisición de Lima”, 327.

²³⁹ De hecho, Castañeda y Hernández consideran que la sentencia de Miguel de Fuentes fue bastante moderada. Consideran que en ello tuvo bastante influencia el padre José de Acosta, como consultor del Santo Oficio. Castañeda y Hernández, “La Inquisición de Lima”, 327.

²⁴⁰ Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 70-71.

²⁴¹ Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 74.

²⁴² Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 76.

²⁴³ Nieremberg, *Vidas exemplares*, t. 4, 251.

²⁴⁴ Nieremberg, *Vidas exemplares*, t. 4, 252.

una visión en la que un religioso fallecido en Valencia, muy posiblemente el padre Fuentes, subía al cielo y era recibido por la Virgen María, san Pedro, san Juan y san Ignacio, siendo coronado por la Virgen.²⁴⁵ Este relato da cuenta de la intención del cronista de inscribirlo en la memoria jesuita como un miembro ejemplar, pese a la persecución inquisitorial que experimentó en su trayectoria.

La trayectoria de Miguel de Fuentes S.J. lo vincula estrechamente al sacramento de la confesión, y el proceso en su contra ofrece una entrada privilegiada para estudiar su práctica en el contexto colonial. Las acusaciones de sollicitación y alumbradismo permiten explorar la complejidad del vínculo penitencial, los márgenes de negociación entre confesores y penitentes, así como la impronta personal que los confesores —en particular los jesuitas— podían tener en la transmisión de la doctrina cristiana. Asimismo, el caso ilumina las tensiones entre la disciplina institucional, la autoridad espiritual y la experiencia local en un espacio que buscaba ser sacralizado y controlado doctrinalmente.

Capítulo 2: Las mujeres en la temprana Edad Moderna: mirada clerical, espiritualidad ignaciana y roles de género

Este capítulo analiza el rol de las mujeres en la temprana Edad Moderna a partir de tres niveles interrelacionados: la percepción del catolicismo moderno, la relación entre las mujeres y la Compañía de Jesús, y los roles femeninos en la sociedad limeña del siglo XVI. Se examina cómo las mujeres fueron objeto de discursos normativos que promovían su subordinación, pero también fueron vistas como conductos de la voluntad divina. Aunque la Compañía de Jesús replicó en parte estas restricciones al impedir su incorporación institucional, ofreció al mismo tiempo espacios informales donde las mujeres podían cultivar la espiritualidad ignaciana. En Lima, los roles femeninos estaban

²⁴⁵ Nieremberg, *Vidas exemplares*, t. 4, 252.

definidos por un orden patriarcal que las subordinaba al padre o al esposo, o bien las destinaba al claustro. El caso de “las teatinas” de Miguel Fuentes permite observar con claridad estas tensiones entre control y agencia espiritual.

2.1 Las mujeres en el pensamiento clerical moderno

En la revitalización de la espiritualidad laica y, en particular, en la construcción de la confesión moderna las mujeres desempeñaron un papel fundamental. Por ello, a continuación, se explorará la noción que el catolicismo moderno tenía sobre este sector de la población.

Durante la temprana Edad Moderna, el pensamiento clerical era predominantemente misógino, heredero de las ideas de la tradición judeocristiana, así como de autores clásicos y medievales. En la tradición judía, las mujeres eran estigmatizadas por menstruar y dar a luz, razones por las cuales quedaron excluidas del sacerdocio y de múltiples funciones religiosas.²⁴⁶ Si bien los evangelios revelan que Jesús mantuvo una relación más cercana con las mujeres —al incluirlas entre sus seguidores y ponerlas como ejemplo en distintas ocasiones —, sus discípulos fueron ambiguos respecto al rol femenino en la Iglesia. Pablo, por ejemplo, consideraba que no debía haber distinciones entre hombres y mujeres dentro de las comunidades cristianas, pero también afirmaba que las mujeres debían guardar silencio.²⁴⁷ No obstante, estas cumplieron un rol activo, actuaron como misioneras y realizaron tareas propias del sacerdocio, como el bautismo. Con el tiempo, sin embargo, la Iglesia fue ajustándose al modelo político romano, que excluía a las mujeres de las estructuras de poder, y se transformó progresivamente en una institución más jerarquizada que reservó las funciones sacerdotales a los hombres.

²⁴⁶ Wiesner, *Women and Gender*, 15.

²⁴⁷ Wiesner, *Women and Gender*, 16.

En la época medieval, la imagen negativa de la mujer se consolidó al asociársela con el demonio y el pecado. Según James A. Brundage, muchas de estas ideas provenían de escritores cristianos que habían asimilado nociones de fuentes paganas, judías y de la antigüedad clásica.²⁴⁸ Entre ellas, las ideas de Aristóteles ejercieron gran influencia: para este filósofo, el hombre era activo y perfecto, mientras que la mujer era pasiva e imperfecta, aunque necesaria porque permitía la procreación.²⁴⁹ Su pensamiento también reforzó la división de espacios según el sexo: la esfera pública estaba reservada para el hombre, mientras que la mujer quedaba relegada a la esfera doméstica. Los teólogos medievales combinaron estas ideas con las enseñanzas de autores clásicos cristianos como Pablo para reflexionar sobre la condición de la mujer. Así, pensadores como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino coincidieron, a pesar de su distancia temporal, en señalar que la inferioridad de la mujer era intrínseca a su creación, por lo que debía depender totalmente del hombre, porque era física, moral e intelectualmente débil e inferior.²⁵⁰

Esta concepción misógina también se alimentó del relato bíblico de la Creación y de la Caída, que culpabiliza a Eva del pecado original por haberse dejado seducir por el demonio.²⁵¹ Jacques Dalarun destaca que entre los siglos XI y XII se intensificó la humillación de Eva, quien pasó a representar a “[...] la mujer de la que es menester apartar al clérigo, la mujer despreciable de la que hay que expurgar las uniones principescas, la hija del Diablo”.²⁵² En un contexto de renovación de la disciplina clerical y de promoción de una nueva moral, atacar a la figura de Eva como culpable de las desviaciones morales de los clérigos servía para reforzar los valores deseados por la jerarquía eclesiástica.

²⁴⁸ Brundage, *Law, Sex and Christian*, 2.

²⁴⁹ Wiesner, *Women and Gender*, 18.

²⁵⁰ Wiesner, *Women and Gender*, 17- 18.

²⁵¹ Dalarun, “La mujer a ojos”, 32-33.

²⁵² Dalarun, “La mujer a ojos”, 52.

Sin embargo, en el mismo periodo, se comenzó a venerar intensamente la figura de la Virgen María, quien fue objeto de numerosos himnos, poemas e iglesias en su honor.²⁵³ María encarnaba las virtudes como la “humildad, la obediencia, el silencio, la mortificación, la modestia y la prudencia”. Al estar exenta de los vicios atribuidos a las mujeres podía acceder directamente al cielo.²⁵⁴ Para Jacques Dalarun y Merry E. Wiesner el estatus de María como virgen y como madre la convirtió en un modelo ideal, en la antítesis de Eva, aunque inalcanzable para la mayoría de las mujeres medievales.²⁵⁵ Así, frente a la oposición entre Eva y María, surgió también el culto a la figura de María Magdalena, quien se convirtió en un modelo más accesible para las mujeres de la época, pues les abría el camino de la salvación a través del arrepentimiento y la penitencia.²⁵⁶

A partir de finales del siglo XII proliferaron textos escritos por laicos y religiosos que definían valores y modelos de conducta femenina.²⁵⁷ Según Carla Casagrande, esto se debió probablemente a que

[...] algunas de ellas participaron en movimientos heréticos, otras muchas entraron en las órdenes reconocidas, otras incluso escogieron un tipo de vida religiosa al servicio de Dios y del prójimo al margen de la institución eclesiástica, y muchas tomaron la palabra para escribir acerca de su deseo de una relación más intensa y directa con la divinidad.²⁵⁸

Los frailes mendicantes desempeñaron un papel central en esta nueva pedagogía femenina, pertenecientes a las órdenes religiosas que habían asumido el rol de responder a las necesidades de la transformada realidad social.²⁵⁹ Esta literatura tenía el objetivo de construir un nuevo modelo ético femenino, aunque en la mayoría de los casos se recurrió a la tradición y a literatura de los siglos anteriores: a la biblia, obras de paganos, textos

²⁵³ Wiesner, *Women and Gender*, 19; Dalarun, “La mujer a ojos”, 38.

²⁵⁴ Maclean, *The Renaissance Notion*, 23.

²⁵⁵ Dalarun, “La mujer a ojos”, 52 y Wiesner, *Women and Gender*, 19.

²⁵⁶ Dalarun, “La mujer a ojos”, 48-49, 52.

²⁵⁷ Casagrande, “La mujer custodiada”, 88.

²⁵⁸ Casagrande, “La mujer custodiada”, 88.

²⁵⁹ Casagrande, “La mujer custodiada”, 89.

morales, hagiográficos, etc.²⁶⁰ Así, se exaltó a la monja, como modelo ideal, y se promovieron valores como la castidad, humildad, modestia, silencio, laboriosidad y misericordia.²⁶¹ Este modelo era flexible y se ajustaba a que diferentes tipos de mujeres pudieran aspirar a la salvación si encarnaban, en mayor o menor medida, estas cualidades.²⁶²

Durante el Renacimiento, proliferaron escritores que exaltaron a las mujeres. El humanista Cornelius Agrippa, por ejemplo, elaboró una lista de mujeres ilustres a quienes consideraba no solo iguales, sino superiores a los hombres.²⁶³ Asimismo, las teorías neoplatónicas, en auge por aquel entonces, sostenían que la belleza femenina reflejaba su bondad espiritual y que, al poseer menor materia terrenal, podían acercarse más fácilmente a la divinidad.²⁶⁴ Según Maclean, este pensamiento se alejaba de la física aristotélica y de la interpretación literal de la Biblia, liberando a la mujer y reconociéndole “dones espirituales superiores a los del hombre”.²⁶⁵ No obstante, muchos de los autores que las elogiaban también hacían críticas y ataques hacia ellas.²⁶⁶

La Iglesia de la temprana Edad Moderna compartía esta visión ambigua. Por un lado, haciendo eco de la tradición clásica y medieval, veía a la mujer como un ser débil, inferior y propenso a las tentaciones del demonio. Prueba de ello es el Concilio de Trento (1545-1563), que impuso la clausura conventual obligatoria y reforzó el control clerical sobre las mujeres, excluyéndolas de las esferas de poder, de la interpretación teológica, de la predicación y de la evangelización del Nuevo Mundo. Así, mientras que los hombres podían ser sacerdotes, misioneros, teólogos u obispos, las mujeres solo podían ser monjas

²⁶⁰ Casagrande, “La mujer custodiada”, 88.

²⁶¹ Casagrande, “La mujer custodiada”, 121.

²⁶² Casagrande, “La mujer custodiada”, 122.

²⁶³ Wiesner, *Women and Gender*, 21.

²⁶⁴ Maclean, *The Renaissance Notion*, 24.

²⁶⁵ Maclean, *The Renaissance Notion*, 24.

²⁶⁶ Wiesner, *Women and Gender*, 22.

de clausura.²⁶⁷ En este contexto, la mujer ideal era aquella que desarrollaba su espiritualidad bajo la estricta vigilancia de la jerarquía eclesial y, sobre todo, al interior de los muros conventuales.

En consecuencia, las mujeres quedaron supeditadas al hombre, considerado superior en todos los sentidos. Aquellas que optaban por la vida conventual quedaban sometidas al control eclesiástico y se esperaba que cumplieran con la clausura, obediencia, castidad y recogimiento.²⁶⁸ Por su parte, quienes permanecían en el mundo estaban sujetas, primero, a la autoridad del padre y, luego, a la del esposo. Solo mediante el matrimonio podían alcanzar un desarrollo pleno, siempre que encarnaran el ideal de la “perfecta casada”, que exigía silencio, dedicación al hogar y permanecer en “santa ignorancia”.²⁶⁹

Asimismo, en la literatura católica de la época, la mujer laica ideal era representada como aquella que se entregaba a las obras de caridad, al cuidado de enfermos y pobres, a la crianza de los hijos y a la gestión de la casa. Precisamente, en este periodo, circularon manuales de conducta que instruían a las mujeres en estas virtudes y deberes. Uno de los ejemplos más conocidos es *La perfecta casada*, de Fray Luis León, que refleja este ideal doméstico y reproductivo.²⁷⁰ No obstante, también hubo mujeres que, permaneciendo “en el siglo”, encontraron formas de llevar una vida intensamente devota. Como señala Elizabeth Dreyer, estas mujeres buscaban “combinar una vida activa con compromisos espirituales”.²⁷¹ A ellas se las conocía como beatas, aunque el término variaba según el lugar. Algunas tomaban las órdenes terciarias, se afiliaban a un convento y vivían solas, y muchas adoptaban la vida en comunidad con otras mujeres.²⁷² Las beatas y las casas de

²⁶⁷ Myers, *Neither Saints*, 13.

²⁶⁸ Martínez-Burgos, “Experiencia religiosa”, 538.

²⁶⁹ Martínez-Burgos, “Experiencia religiosa”, 532.

²⁷⁰ Wiesner, *Women and Gender*, 29.

²⁷¹ Dreyer, “Do as I Do”, 23.

²⁷² Van Deusen, *Entre lo sagrado y lo mundano*, 53.

laicas proliferaron especialmente en España, y no fue sino hasta después del Concilio de Trento que se intentó ejercer un mayor control sobre ellas, mediante la bula papal *Circa pastoralis*.²⁷³ Sin embargo, como advierte van Deusen estas mujeres se encontraban en un terreno ambiguo, pues su experiencia espiritual desafiaba los límites impuestos a la espiritualidad femenina.²⁷⁴

Paralelamente, también se atribuía a las mujeres dones espirituales únicos. Su predisposición a los afectos y a lo sensitivo las hacía, a los ojos del clero, potenciales conductos de la voluntad divina y aptas para una espiritualidad afectiva, como el misticismo. Este camino espiritual implicaba recogimiento, mortificación, unificación interior y perfeccionamiento del alma para alcanzar la unión mística con Dios a través de los sentidos y la sublimación del dolor.²⁷⁵ Incluso se llegó a considerar que el cuerpo femenino, por su inferioridad y debilidad, se asemejaba más a la humanidad de Cristo, lo que hacía posible que se volvieran canales de revelación divina. Así, se creía que existía una sensibilidad femenina particular que les permitía alcanzar la unión mística con Dios, cuya gracia se derramaba en ellas, por ejemplo, por medio de visiones, poderes intercesores y el don de la profecía.²⁷⁶ Algunas mujeres, entonces, fueron reconocidas como maestras espirituales o madres místicas, poseedoras de poderes sobrenaturales, invirtiendo la lógica de subordinación femenina.²⁷⁷

En definitiva, el pensamiento clerical moderno sobre las mujeres osciló entre la desconfianza heredada de la tradición judeocristiana y la valoración de su sensibilidad espiritual. Esta ambivalencia dio lugar a directrices eclesiales y discursos que restringieron su acceso a espacios de poder formal, pero también reconocieron en ellas

²⁷³ Van Deusen, *Entre lo sagrado y lo mundano*, 53.

²⁷⁴ Van Deusen, *Entre lo sagrado y lo mundano*, 54-55; Dreyer, "Do as I Do", 23.

²⁷⁵ Sánchez y Rodríguez, *Los siglos*, 116; Bouza, *Religiosidad contrarreformista*, 32; Cunningham, *Espiritualidad cristiana*, 155.

²⁷⁶ Myers, *Neither saints*, 13; Zarri, "Living Saints", 221.

²⁷⁷ Zarri, "Living Saints", 234.

una capacidad singular para la experiencia mística, legitimando otras formas de vivencia religiosa femenina en el mundo. Lejos de ser solo receptoras pasivas de las normas impuestas, muchas mujeres encontraron caminos —dentro y fuera de los conventos— para ejercer influencia religiosa, modelar su espiritualidad y participar activamente en la revitalización de la fe. Así, su papel en la construcción de la confesión moderna no solo fue importante, sino fundamental.

2.2 Las mujeres y la Compañía de Jesús en la temprana Edad Moderna

Desde los inicios de la Compañía de Jesús, la espiritualidad jesuita resultó atractiva para muchas mujeres.²⁷⁸ Elizabeth Rhodes considera que el carácter de esta espiritualidad, y en particular de los *Ejercicios Espirituales*, empoderó a las mujeres en su identidad individual como en su relación con Dios.²⁷⁹ Su orientación hacia lo subjetivo y a alcanzar objetivos concretos contrastaba radicalmente con la socialización impuesta a las mujeres, quienes “eran instruidas para pensarse como objetos, no sujetos, y a encontrar la plenitud en la falta de subjetividad (el equivalente ontológico de ser una madre virgen). No debían hacer elecciones, sino aceptarlas”.²⁸⁰ Así, para Rhodes, las mujeres se sintieron atraídas al ideal jesuita porque les ofrecía “poder, autoridad y libertad para moverse por el mundo, ya sea el mundo físico o el del espíritu, con confianza y con algo que ofrecer a otros”.²⁸¹ Por esta razón, preferían tener a jesuitas como confesores.

Teresa de Ávila, por ejemplo, tras una larga búsqueda de un confesor que colmara sus expectativas, encontró esa guía en el jesuita Juan de Prádanos. En su camino espiritual, los jesuitas comprendieron el carácter de sus experiencias espirituales, que

²⁷⁸ Simmonds, “Women Jesuits?”, 121; Reites, “Ministry with women”, 7; Rhodes, «Join the Jesuits», 33.

²⁷⁹ Rhodes, «Join the Jesuits», 34

²⁸⁰ Rhodes, «Join the Jesuits», 36

²⁸¹ Rhodes, «Join the Jesuits», 38.

catalogaron como bendiciones, a diferencia de otros que las observaban con sospecha. Según Rhodes, la guía de Juan de Prádanos S.J. en el autoconocimiento y la disciplina jesuitas, le permitió ganar autoridad y tomar su vida en sus propias manos.²⁸²

Los primeros jesuitas mantuvieron una relación bastante cercana con las mujeres. Especialmente establecieron relaciones de colaboración con mujeres aristócratas que ofrecían apoyo económico y abogaban en favor de sus misiones.²⁸³ Ignacio de Loyola intercambió innumerables cartas con ellas, brindándoles consejo espiritual.²⁸⁴ Inclusive, Elizabeth Rhodes sostiene que las primeras experiencias de Ignacio enseñando los *Ejercicios Espirituales*, en su proceso de creación, fueron hacia mujeres, aunque prontamente se dio cuenta de lo peligroso y comprometedor que podía ser para la Compañía.²⁸⁵ Ignacio tenía hijas espirituales como Ana de Benavente, Leonor de Mena y María de la Flor. Estas mujeres no solo recibieron los Ejercicios, sino que también compartieron con él sus experiencias espirituales, confesiones y comuniones frecuentes.²⁸⁶ Por ejemplo, María de la Flor relató que Ignacio le enseñaba “el servicio de dios”, ella le comentaba sus penas y él la consolaba.²⁸⁷

Sin embargo, esta estrecha relación cambió debido a la centralización de la Compañía en la educación y a las restrictivas directrices tridentinas sobre las mujeres.²⁸⁸ Los jesuitas no escaparon a la concepción negativa de la mujer que imperaba en la temprana Edad Moderna; incluso se conservan documentos en los que Ignacio se refiere de forma negativa hacia ellas.²⁸⁹ El énfasis en el control y la clausura femenina, llevó a

²⁸² Rhodes, «Join the Jesuits», 41.

²⁸³ Reites, “Ministry with women”, 7. Para más información sobre las colaboradoras de Ignacio de Loyola véase Valone, “Piety and Patronage”.

²⁸⁴ Dreyer, “Do as I Do”, 27.

²⁸⁵ Rhodes, «Join the Jesuits», 39.

²⁸⁶ Bataillon, Los jesuitas, 101.

²⁸⁷ Bataillon, Los jesuitas, 99.

²⁸⁸ Rhodes, «Join the Jesuits», 39.

²⁸⁹ Rhodes, «Join the Jesuits», 42.

Ignacio a tomar medidas para proteger a los miembros de la Compañía del peligro que representaba el contacto con mujeres.²⁹⁰ Se les disuadió de oír tantas confesiones femeninas y se les instó a no confesar a mujeres enfermas sin compañía.²⁹¹ Especialmente problemático era el contacto con mujeres de clases bajas, porque al ser percibidas como objetos sexuales, cualquier relación con ellas ponía en riesgo la reputación de los jesuitas.²⁹² Probablemente, la negativa de Loyola a fundar una rama femenina de la Compañía se debió a estas razones, así como a las restricciones impuestas a las mujeres para ejercer un ministerio activo.²⁹³

En consecuencia, las mujeres solo podían participar en los ministerios jesuitas como objetos de estos y no como agentes activos.²⁹⁴ Un ejemplo de ello fue la Casa Santa Marta en Roma, destinada a prostitutas y modelo para otras instituciones que vendrán después.²⁹⁵ Este tipo de iniciativas no comprometía la misión de la Compañía ni corría el riesgo de inspirar aspiraciones de incorporación. El verdadero problema lo representaron las mujeres aristócratas, quienes esperaban tener un rol como líderes acordes con su educación y estatus.²⁹⁶ Gemma Simmonds considera que la amistad que Loyola entabló con sus benefactoras las alentó, quizá inconscientemente, a desear integrarse a la Compañía o a crear una rama femenina jesuita.²⁹⁷

Por ejemplo, Isabel Roser, benefactora de Barcelona, intentó someterse a la obediencia de Ignacio sin éxito. Sin embargo, logró que el papa obligara a Ignacio a

²⁹⁰ Rhodes, «Join the Jesuits», 42.

²⁹¹ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 187-188.

²⁹² Rhodes, «Join the Jesuits», 43.

²⁹³ Rhodes, «Join the Jesuits», 38-39. Lisa Fullam considera que esa es la principal razón por la que Loyola no creó una rama femenina de la Compañía de Jesús: según los decretos tridentinos las mujeres que querían seguir una vida devota debían estar en clausura, mientras que los ministerios jesuitas exigían una vida activa: disponibles y en movimiento. Fullam «Juana S.J.», 6, 14.

²⁹⁴ Marin, «'A firestone of divine love'», 97; Simmonds, «Women Jesuits?», 120.

²⁹⁵ Rhodes, «Join the Jesuits», 40.

²⁹⁶ Rhodes, «Join the Jesuits», 40.

²⁹⁷ Simmonds, «Women Jesuits?», 122.

aceptar su profesión como jesuita en 1545.²⁹⁸ Junto con Lucrecia Bradine y Francisca Cruyllas, hizo votos de pobreza, castidad y obediencia con el objetivo de iniciar una rama femenina jesuita. Luego de haber hecho los votos, Roser exigía dirección espiritual frecuente, lo que llevó a Ignacio a solicitar al papa la anulación de los votos y del vínculo de obediencia.²⁹⁹ Posteriormente, pidió al papa que la Compañía quedara exenta para siempre de dirigir espiritualmente a mujeres que quisieran hacer votos de obediencia.³⁰⁰ Otro caso notable es el de Juana de Austria (1535-1573), quien logró profesar votos perpetuos en secreto bajo el nombre de Mateo Sánchez en 1554.³⁰¹

Asimismo, en Inglaterra, Mary Ward (1585-1645) intentó fundar una rama femenina jesuita. Debido al contexto de persecución religiosa, vivía casi en un régimen monástico al interior de su casa y, gracias a los jesuitas itinerantes, se familiarizó con los *Ejercicios Espirituales*.³⁰² De hecho, su cercanía con la espiritualidad jesuita la impulsó a fundar una rama femenina, lo que generó reacciones ambivalentes dentro de la Compañía. Algunos jesuitas apoyaron a estas mujeres, a las que llamaban *Jesuitesses*, por su potencial apostólico, mientras que otros se opusieron.³⁰³ El superior general Claudio Aquaviva se opuso rotundamente, impidiendo que los jesuitas las dirigieran espiritualmente, mientras que su sucesor, Muzio Vitelleschi, la apoyó como asociación piadosa. En Francia, las mujeres encontraron una mayor acogida en la Compañía. Figuras como Francisco de Sales, Francisco Régis y Vicente de Paúl reconocieron el valor de la participación femenina en el cultivo de la fe y en el cuidado pastoral de la población, por lo que se entabló una fuerte colaboración entre el clero y las laicas.³⁰⁴

²⁹⁸ Simmontds, “Women Jesuits?”, 122.

²⁹⁹ Charry y Pérez, “Institutos religiosos femeninos”, 1035; Rhodes, «Join the Jesuits», 40-41.

³⁰⁰ Charry y Pérez, “Institutos religiosos femeninos”, 1036.

³⁰¹ Simmontds, “Women Jesuits?”, 122.

³⁰² Simmontds, “Women Jesuits?”, 123.

³⁰³ Simmontds, “Women Jesuits?”, 125.

³⁰⁴ Simmontds, “Women Jesuits?”, 129.

En términos generales, hubo jesuitas que entablaron relaciones positivas y de colaboración con distintos sectores femeninos. Algunos trabajaron con beguinas, otros se mostraron entusiastas en tomar autoridad en algunos conventos, y había quienes enseñaron los *Ejercicios Espirituales* a mujeres y las convirtieron en guías espirituales de otras. Estos ejemplos demuestran que, si bien la Compañía de Jesús impuso límites formales a la participación femenina, también se generaron espacios donde ellas pudieron insertarse y desarrollarse espiritualmente. Aunque excluidas institucionalmente, muchas mujeres encontraron en la espiritualidad ignaciana un camino para profundizar su vida religiosa. En esto cumplió un rol fundamental el vínculo penitencial y la relación que lograron establecer con sus guías espirituales jesuitas.

2.3 La práctica de la confesión moderna: confesores e hijas espirituales

Como se ha podido observar, el pensamiento clerical de la temprana Edad Moderna mostró una actitud ambivalente hacia las mujeres. Esta ambivalencia también influyó en las dinámicas de la confesión y de la dirección espiritual, así como en los vínculos que se establecieron entre confesores e hijas espirituales. En un contexto donde la Iglesia buscaba ejercer un control más estricto sobre las mujeres —a quienes consideraba más proclives a las tentaciones del demonio—, el papel del confesor como “discernidor de espíritus” adquirió mayor relevancia. Se esperaba que los confesores fueran capaces de identificar si las experiencias espirituales de sus penitentes provenían de Dios o del diablo, si eran genuinas o fingidas y, de garantizar que se mantuvieran dentro de los márgenes de la ortodoxia católica.³⁰⁵

Paralelamente, algunos confesores compartían la idea de que el alma sensitiva femenina las hacía especialmente receptivas a lo divino, lo que les otorgaba un lugar

³⁰⁵ Hillman, “Soul Mates and Collaborators”, 476.

privilegiado como posibles canales de la voluntad de Dios. Muchos promovieron activamente el perfeccionamiento espiritual de sus hijas espirituales, proporcionándoles lecturas y acompañamiento constante. En ocasiones, sentían por ellas una mezcla de fascinación y admiración, al considerarlas dotadas de cualidades espirituales que ellos no poseían. En este sentido, sus penitentes eran concebidas como un complemento de su propia vida espiritual, un medio para acercarse a Dios y beneficiarse de sus dones espirituales.

Las relaciones que se establecieron entre confesores e hijas espirituales fueron diversas y complejas. Para los confesores, estos vínculos podían traducirse en beneficios personales: una mayor cercanía a Dios a través de la espiritualidad femenina, reconocimiento social si sus dirigidas alcanzaban fama de santidad, y prestigio institucional para sus órdenes religiosas. Además, estas mujeres solían realizar donaciones, afiliarse como terciarias o integrarse a las ramas femeninas de sus órdenes, consolidando así el poder y la influencia del confesor.

Un ejemplo ilustrativo es el del jesuita Martín de Roa (1560-1637), quien escribió la biografía de la monja clarisa Ana Ponce de León (1527-1601), exaltando sus dotes espirituales. En un contexto de decadencia de la espiritualidad masculina, Roa la presentó como un modelo a seguir, incluso para los hombres, y sostuvo que, a pesar de su supuesta inferioridad por ser mujer, era moralmente superior y espiritualmente más cercana a Dios.³⁰⁶

Esta percepción no fue aislada. Muchos confesores reconocieron que, en comparación con sus dirigidas, ellos no lograban establecer una conexión tan intensa con lo divino.³⁰⁷ Según John Coakley, los clérigos, al pertenecer a una institución

³⁰⁶ Roldán-Figueroa, “Martín de Roa, S.J.”, 21-24.

³⁰⁷ Coakley, “Gender and the Authority of Friars”, 452.

jerarquizada, no podían desarrollar una espiritualidad de tipo afectivo con la misma libertad que las mujeres, quienes, al estar excluidas de esa estructura, tenían mayor margen para expresar su espiritualidad.³⁰⁸

Desde la perspectiva femenina, la relación con el confesor también traía importantes beneficios. Aunque la jerarquía del vínculo es innegable —el confesor era representante de la autoridad eclesiástica—, estas relaciones no siempre fueron estrictamente verticales. En muchos casos, se caracterizaron por la intimidad, el aprendizaje mutuo e incluso una cercanía afectiva.³⁰⁹ Gracias a la autoridad espiritual de los confesores, las experiencias espirituales femeninas resultaban legitimadas, lo cual resultaba especialmente importante en un contexto donde la espiritualidad femenina era considerada sospechosa. Además, facilitaban el acceso frecuente a los sacramentos de la confesión y la comunión, fundamentales en el camino de perfección espiritual.³¹⁰

En varios casos, los confesores sirvieron como mediadores entre sus hijas espirituales y las autoridades eclesiásticas o civiles, ayudándolas a superar obstáculos que impedían sus proyectos individuales.³¹¹ Teresa de Ávila (1515-1582), por ejemplo, reconoció el apoyo decisivo de sus confesores en la obtención de respaldo político para sus reformas y fundaciones de conventos.³¹² Asimismo, en el caso de Margaret Clitherow (1556-1586), su confesor John Mush la animó a seguir el camino de perfección, incluso cuando su esposo se oponía.³¹³ En este sentido, la autoridad del confesor podía liberar a la mujer de otras autoridades masculinas.

Otro beneficio clave era la protección frente al Santo Oficio. En muchos casos, el respaldo de un confesor influyente bastaba para exonerar a una mujer de las acusaciones

³⁰⁸ Coakley, *Women, Men and Spiritual Power*, 2-3.

³⁰⁹ Rombough, "Teresa of Avila", 132.

³¹⁰ Coakley, "Gender and the Authority of Friars", 449.

³¹¹ Macek, «"Ghostly Fathers"», 215.

³¹² Macek, «"Ghostly Fathers"», 215.

³¹³ Macek, «"Ghostly Fathers"», 219.

de fingimiento o herejía. Tal fue el caso de María de Santo Domingo (1485-1511), quien fue acusada de comportamientos lascivos y de fingir tener visiones. Sin embargo, gracias al apoyo de sus confesores dominicos y de figuras influyentes como el Duque de Alba, Fernando de Aragón y el Cardenal Cisneros, no solo fue absuelta, sino que mantuvo su prestigio y llegó a ser priora de un convento.³¹⁴ Como ha señalado Jodi Bilinkoff, este tipo de relaciones funcionaba de manera similar a las de patrón-cliente: las profecías de María favorecían los intereses y el prestigio de quienes la protegían.³¹⁵

No obstante, el apoyo del confesor no siempre garantizaba inmunidad. Si este no estaba bien posicionado en las redes de poder, tanto él como su hija espiritual podían ser sancionados por el Santo Oficio. Inclusive, en algunos casos, los confesores fueron acusados de fomentar prácticas espirituales heterodoxas. Por ello, se les advertía mantener una distancia prudente con sus penitentas y limitarse a las funciones clericales, aunque en la práctica estas recomendaciones rara vez se cumplían.³¹⁶

Los confesores desempeñaron un rol importante como educadores informales. Transmitían enseñanzas de manera oral, sugerían lecturas y facilitaban el acceso a literatura religiosa.³¹⁷ Mary Ward (1585—1645), por ejemplo, mencionó que su confesor jesuita le recomendó leer *Combattimento Spirituale*, de Lorenzo Scupoli, obra que fue clave en su desarrollo espiritual.³¹⁸ En especial, los confesores alentaban a aquellas mujeres con carismas excepcionales a poner por escrito sus experiencias espirituales. Estos textos no solo servían para orientar su desarrollo espiritual y corregir posibles desviaciones doctrinales, sino que podían ser utilizados como base para futuras causas de beatificación y de canonización.³¹⁹

³¹⁴ Bilinkoff, “A Spanish Prophetess and Her Patrons”, 21.

³¹⁵ Bilinkoff, “A Spanish Prophetess and Her Patrons”, 21.

³¹⁶ Rombough, “Teresa of Avila”, 121.

³¹⁷ Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, 7.

³¹⁸ Macek, «"Ghostly Fathers"», 226.

³¹⁹ Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, 8.

La escritura femenina proliferó al interior de los muros conventuales, pero también alcanzó a las que permanecieron en el mundo. Autobiografías, cartas y diarios no solo registraron las exploraciones de su religiosidad interior —visiones, éxtasis e interpretaciones teológicas—, sino también aspectos de su vida secular y familiar. Dada la naturaleza inefable de la experiencia mística, estos escritos con frecuencia eran caóticos y fragmentarios. En el confesor recayó la tarea de ordenarlos, descifrarlos e interpretarlos.³²⁰

A través de la escritura, solicitada y justificada por sus confesores, muchas mujeres subvirtieron muchas restricciones impuestas sobre su capacidad para expresarse, tener agencia, ser autoridades religiosas, criticar a la jerarquía eclesial, interpretar el dogma católico, etc. Para ello, tuvieron que recurrir a estrategias retóricas que pusieran en un lenguaje aceptable el tono subversivo de sus discursos. Como ha argumentado Rombough en los escritos de Teresa de Ávila —patrón se repite en los escritos de otras místicas de la época—, la autora construye su espiritualidad y su identidad como sujeto católico en función de su relación con los confesores masculinos. Por un lado, Teresa critica a las autoridades masculinas eclesiásticas para afirmarse como figura espiritual autónoma; por otro, se presenta como sumisa ante sus confesores, para legitimar su palabra y sus experiencias.³²¹

Por último, muchos confesores, tras la muerte de sus hijas espirituales, escribieron sus biografías. En estos textos, recogían no solo las vidas y dotes espirituales de sus hijas espirituales, sino también detalles sobre la relación confesor-penitente. Ciertamente, los textos hagiográficos beneficiaron a los confesores de diversas maneras, pues al asumir el rol de autores y editores, recayó en ellos la potestad de decidir, desde su visión masculina,

³²⁰ Lavrin y Loreto, *Monjas y beatas*, 8.

³²¹ Rombough, “Teresa of Avila”, 114.

qué elementos de la espiritualidad femenina debían conservarse a lo largo del tiempo.³²² Estos textos también fueron herramientas evangelizadoras de los fieles, pues eran instructivos y mostraban las vidas de las figuras modélicas que podían imitar para perfeccionar sus espiritualidades. Asimismo, permitían expresar gratitud hacia las penitentes fallecidas y hacia las regiones en las que habían nacido.³²³ No obstante, a pesar de los numerosos beneficios que obtuvieron los clérigos, sus hijas espirituales también se veían favorecidas: sus vidas pasaron a ocupar un lugar en la historia y, en algunos casos, estos textos ayudaron a su eventual elevación a los altares.

En definitiva, la práctica de la confesión moderna no puede entenderse únicamente como un instrumento disciplinario impuesto desde las jerarquías eclesiásticas, sino como un espacio de interacción dinámica entre confesores e hijas espirituales. Estos vínculos, aunque enmarcados por las normativas tridentinas y las jerarquías de género, se configuraron a partir de negociaciones cotidianas y formas diversas de colaboración mutua. Para comprender plenamente su alcance en el mundo colonial, resulta fundamental situarlos en contextos específicos. Por ello, el siguiente apartado se detiene en Lima del siglo XVI, con el objetivo de explorar cómo las particularidades de su sociedad moldearon las experiencias religiosas de las mujeres que participaron activamente en estos vínculos penitenciales.

2.4 La mujer en Lima del siglo XVI

La información sobre la población femenina en Lima del siglo XVI es fragmentaria y escasa, aunque suficiente como para delinear un panorama general. Durante el periodo de conquista, las mujeres españolas constituían una clara minoría dentro de la población y

³²² Coakley, *Women, Men and Spiritual Power*, 2.

³²³ Bilinkoff, "Confessors as Hagiographers", 425.

su presencia era reducida y concentrada mayormente en la Ciudad de los Reyes.³²⁴ Esta situación comenzó a cambiar progresivamente a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando se produjo una migración femenina más sostenida, alcanzando su punto más alto hacia finales del siglo, antes de comenzar a declinar hacia 1610.³²⁵

Como ha mostrado Almorza, hacia fines del siglo XVI podían distinguirse dos grandes grupos femeninos. Por un lado, aquellas que llegaron durante las primeras décadas del proceso colonizador, muchas de las cuales lograron integrarse a las nuevas élites virreinales mediante matrimonios con conquistadores o sus descendientes. Por otro lado, un grupo posterior de mujeres que llegó al virreinato a partir de 1560, quienes ya no lograron insertarse con la misma facilidad a la élite.³²⁶ Muchas de estas mujeres eran solteras y viudas, que buscaban contraer un matrimonio ventajoso para escapar de la pobreza, pero la falta de recursos económicos llevó a que muchas fueran forzadas a vivir amancebadas o terminaran ejerciendo la prostitución.³²⁷ Ya para 1565, el gobernador Lope García de Castro pedía al rey que detuviera la migración femenina “porque sobran y dan mal ejemplo”,³²⁸ reflejando la dificultad de controlar a una población femenina que no se encontraba sometida a las estructuras patriarcales, por no tener los medios para casarse o ingresar a un monasterio. En 1568, el mismo gobernador reiteró sus inquietudes al advertir que el precio de las dotes se había disparado debido a la gran oferta de mujeres casaderas, lo que dejaba a varias sin posibilidades de contraer matrimonio.³²⁹

A pesar de su número reducido, las mujeres españolas desempeñaron un rol fundamental en la consolidación de la sociedad colonial. Muchas accedieron a propiedades y herencias, lo que les permitió ejercer un notable poder económico. Liliana

³²⁴ Lockhart, *El mundo hispanoperuano*, 193; Almorza, “*No se hace pueblo sin ellas*”, 167.

³²⁵ Almorza, “*No se hace pueblo sin ellas*”, 168.

³²⁶ Almorza, “*No se hace pueblo sin ellas*”, 251.

³²⁷ Carrasco, “*Las mujeres y la Jerarquía Sagrada*”, 283.

³²⁸ Carrasco, “*Las mujeres y la Jerarquía Sagrada*”, 283.

³²⁹ Van Deusen, *Los primeros recogimientos*, 262.

Pérez documenta la existencia de mujeres encomenderas, como Inés de Muñoz, quienes desempeñaron un rol clave en la economía y el entramado social de la época.³³⁰ Esta participación no estuvo libre de críticas: el virrey Toledo, por ejemplo, se oponía a que las mujeres cumplieran esta función, al considerar que no estaban capacitadas para ello.³³¹ Las esposas de los encomenderos también adquirieron cierto grado de autonomía, especialmente en la administración de hogares con numerosos sirvientes y esclavos, así como en la gestión de las encomiendas ante la ausencia de sus maridos.³³²

La preocupación por regular la vida pública y religiosa de las mujeres se materializó en el Segundo Concilio Limense, que estableció diversas disposiciones para restringir su movilidad, su presencia en espacios públicos y su comportamiento devocional. Se prohibió, por ejemplo, que las mujeres durmieran en las iglesias —aunque fuese por voto o devoción—, que ocuparan asientos en las capillas mayores y que participaran en procesiones con actos de mortificación pública.³³³ En su lugar, debían realizar dichas prácticas en privado.³³⁴ Además, se exhortó a las madres a llevar a sus hijas a misa y alejarlas de “fiestas vanas”, a la vez que se instaba a moderar el uso de “galas y trajes”, así como los lutos excesivos de las viudas.³³⁵

El ideal cristiano femenino giraba en torno a la figura de la esposa perfecta, madre dedicada, viuda piadosa y monja recluida. Como señala Mannarelli, la existencia de la mujer estaba definida por su rol dentro del matrimonio y la familia.³³⁶ En este sentido, las mujeres que permanecían “en el siglo” estaban sometidas a una estructura patriarcal estricta, bajo la tutela del padre primero y del marido después.³³⁷ De hecho, se promovía

³³⁰ Pérez, «Mujeres ricas y libres».

³³¹ Pérez, «Mujeres ricas y libres», 75.

³³² Mannarelli, *Espacios femeninos*, 201.

³³³ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 228.

³³⁴ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 237.

³³⁵ Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, 240.

³³⁶ Mannarelli, *Espacios femeninos*, 202.

³³⁷ Mannarelli, *Espacios femeninos*, 202.

que todas las mujeres que no deseaban ingresar a un monasterio contrajeran matrimonio, pues era una manera de mantenerlas bajo alguna forma de autoridad masculina. Debían estar excluidas de lo público que atentaba contra la honra.³³⁸ Existía, en efecto, todo un sistema de control sexual de la mujer a través de la “segregación física —el encierro—, el sistema dotal y el concepto de honra”.³³⁹

En el ámbito religioso, existían mujeres solteras, viudas, o casadas que deseaban consagrar su vida a Dios sin ingresar a un convento. A estas mujeres se las denominó beatas. Según Lockhart, su proliferación de debió, en parte, al lento desarrollo de los conventos en la etapa inicial del virreinato.³⁴⁰ Sin embargo, es importante mencionar que muchas continuaron eligiendo este estilo de vida incluso después de la fundación de los monasterios de la Encarnación (1561) y de la Concepción (1573). Estas mujeres vivían solas o en pequeños grupos, y a veces vestían el hábito de una orden a la que se vinculaban sin profesar votos formales. Aunque no formaban parte de una institución religiosa, estas beatas llevaban una vida de intensidad espiritual: se confesaban y comulgaban con frecuencia, contaban con un guía espiritual que orientaba su camino hacia la perfección, realizaban mortificaciones corporales, recolectaban limosnas para obras de caridad, asistían regularmente a misa y desarrollaban prácticas devotas tanto en espacios públicos como privados. Isabel Flores, por ejemplo, ayunaba a pan y agua, dormía sin colchón y usaba cilicio.³⁴¹ María Enríquez salía a pedir limosnas para los pobres.³⁴² Algunas beatas organizaban encuentros en sus casas para oír misa, como Isabel Torres, viuda, en cuya

³³⁸ Mannarelli, *Espacios femeninos*, 202.

³³⁹ Mannarelli, *Espacios femeninos*, 204.

³⁴⁰ Lockhart, *El mundo hispanoperuano*, 208.

³⁴¹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 23v.

³⁴² Testimonio de María Enríquez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 44v.

casa el padre Mateo de la Cuadra oficiaba misas regularmente.³⁴³ Incluso en estado de enfermedad, muchas continuaban confesándose y recibiendo el sacramento en sus camas.³⁴⁴

A pesar de su fervor religioso, la figura de la beata fue vista con ambivalencia por las autoridades eclesiásticas.³⁴⁵ Por un lado, eran protegidas, admiradas y, en ocasiones, promovidas como ejemplos de virtud. Por otro, eran objeto de sospechas y críticas, especialmente porque su espiritualidad escapaba de los cauces institucionales tradicionales.³⁴⁶ La autoridad espiritual que muchas de ellas reclamaban incomodaba a la jerarquía eclesial. Como señala Van Deusen, este movimiento que en sus orígenes fue “espontáneo e individualizado”, comenzó a ser “institucionalizado y controlado” hacia la década de 1620.³⁴⁷

Con el objetivo de regular a esta creciente población femenina y dar cauce a sus aspiraciones religiosas, las autoridades eclesiásticas y coloniales fomentaron la fundación de cuatro tipos de instituciones destinadas a mujeres religiosas y seglares: conventos, beaterios, recogimientos y hospitales.³⁴⁸ Los conventos estaban pensados para mujeres que deseaban dedicar su vida al servicio de Dios y que profesaban votos, incluyendo el de clausura. Los beaterios eran la residencia para mujeres que habían hecho algún voto especial siguiendo la regla de una orden regular. Los recogimientos, por su parte, albergaban a mujeres de diversas condiciones sociales y no eran estrictamente

³⁴³ Testimonio de Alonso Diez de la Hoz, 1572, AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4, f. 1v.

³⁴⁴ Testimonio de Alonso Diez de la Hoz, 1572, AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4, f. 1r.

³⁴⁵ De hecho, hacia la década de 1620, el Santo Oficio procesará a varias mujeres tildadas de fingir arrebatos místicos, como a Luisa de Melgarejo y su círculo.

³⁴⁶ Van Deusen, *Entre lo sagrado y lo mundano*, 54.

³⁴⁷ Van Deusen, “Manifestaciones de la religiosidad”, 47-48.

³⁴⁸ Van Deusen, “Instituciones religiosas y seglares”, 208.

instituciones religiosas, sino refugios para mujeres pobres, divorciadas o en situación vulnerable.³⁴⁹

En 1553 se fundó el recogimiento de San Juan de la Penitencia, destinado para doncellas mestizas pobres.³⁵⁰ En 1559 se creó el Hospital de la Caridad, también conocido como Hospital de San Cosme y San Damián, que funcionaba como casa de refugio para viudas, mujeres en proceso de divorcio y doncellas. En 1561 se fundó el primer monasterio: el Monasterio de la Encarnación, que había empezado en 1556 como un beaterio para las viudas de los conquistadores. Gracias al apoyo de la orden agustina y al liderazgo de Leonor Portocarrero y su hija Mencía de Sosa, esta casa logró constituirse como monasterio en 1561. Posteriormente, en 1573, se fundó el Monasterio de la Concepción, cuya fundación fue impulsada por doña Inés Muñoz, viuda.³⁵¹ Luego, 1579 se fundó el Monasterio de la Santísima Trinidad de la Orden de San Bernardo por iniciativa de la viuda doña Lucrecia de Sansoles.³⁵² La iniciativa de mujeres españolas con poder político y económico fue clave en la fundación de estas instituciones. Entre 1589 y 1691 se fundaron 23 instituciones religiosas y seculares para mujeres y la población conventual creció de manera significativa.³⁵³

A pesar de los esfuerzos por contenerlas dentro de estructuras normativas, las mujeres limeñas del siglo XVI encontraron múltiples formas de agencia en lo económico, lo doméstico y lo espiritual. La proliferación de beatas fuera del claustro revela el surgimiento de una espiritual femenina “en el siglo”, marcada por su ambigüedad institucional. Este fenómeno, si bien sujeto a tensiones y sospechas, ofrecía a las mujeres

³⁴⁹ Van Deusen, “Instituciones religiosas y seglares”, 208-209.

³⁵⁰ Fernández et al., *La mujer en la conquista*, 307.

³⁵¹ Fernández et al., *La mujer en la conquista*, 249-250.

³⁵² Para un listado cronológico de las instituciones femeninas que se fundaron en el virreinato peruano véase Van Deusen, “Instituciones religiosas y seglares”, 208.

³⁵³ Van Deusen, “Instituciones religiosas y seglares”, 208; Fernández et al., *La mujer en la conquista*, 134.

un camino alternativo a la vida conventual. Es precisamente en este entramado en donde deben situarse las llamadas “teatinas” de Miguel de Fuentes S.J., mujeres laicas — solteras, viudas y casadas— que, comprometidas con la espiritualidad ignaciana, desarrollaron una intensa vida devota articulada en torno a su vínculo penitencial con el padre Fuentes.

2.5 Las “teatinas” de Miguel de Fuentes S.J.

Las beatas de Miguel de Fuentes S.J. conformaban un grupo de mujeres laicas que vivían en la ciudad de Lima hacia fines del siglo XVI. Entre las que se ha podido identificar con certeza como hijas de confesión del padre Fuentes se encuentran: Gerónima de Orozco, Magdalena de Padilla, Isabel Gutiérrez, Isabel Flores,³⁵⁴ Ana González, Paula de Acuña, Juan de Vera, Isabel de la Cruz, María Enríquez, Isabel de Paredes y Polonia Osorio.³⁵⁵

Todas ellas compartían un probable origen español.³⁵⁶ Como señala Lockhart, en los registros coloniales solo se especifica el origen étnico cuando la mujer era negra, indígena o mestiza, por lo que la ausencia de estas etiquetas sugiere que estas mujeres eran consideradas españolas. En el proceso de fe contra Miguel de Fuentes S.J., ninguna de ellas aparece clasificada étnicamente, a diferencia de otras mujeres que sí son identificadas con su origen étnico. Inclusive, en los documentos suelen nombrarse los apellidos únicamente de mujeres españolas. Por ejemplo, en el proceso de fe contra Mateo de la Cuadra, el fraile mercedario Antonio Osorio hace mención a mujeres de diferente condición: Joanna Osorio es mencionada con el apelativo de “doña”, Inés de Santillán “doña” mientras que Joanna: negrilla criolla ladina, Magdalena “mestiza”: sin mención a

³⁵⁴ De Isabel Flores sabemos que fruto de su matrimonio con Andrés García tuvo un hijo llamado Diego Flores que fue vicario de las monjas y administrador del Hospital Real de la Ciudad de la Plata, profesor de divinas letras y escribió *Preciosa margarita de la vida y muerte y gloria de la serenísima Virgen María, madre de Dios* (1611).

³⁵⁵ Véase el anexo 1.

³⁵⁶ Ana González es la única a la que se le menciona como española, originaria de Trujillo, España.

apellidos.³⁵⁷ No obstante, Lockhart advierte que dentro del grupo de “españolas” podían encontrarse también moriscas, mulatas o mestizas, especialmente cuando se trataba de hijas ilegítimas de españoles importantes, que socialmente no eran diferenciadas del resto.³⁵⁸ Por tanto, no puede descartarse que entre las hijas de confesión del padre Fuentes haya habido alguna mujer que, sin ser propiamente española, fuera reconocida como tal en los documentos.

La mayoría de las hijas de confesión del padre Fuentes eran tratadas con el título de “doña”, lo que no solo refuerza su probable origen español, sino que también indica una posición social elevada dentro de la sociedad limeña. Como señala Lockhart, en el Perú colonial no llevaban este apelativo la esposa o hija de un artesano o de otro plebeyo.³⁵⁹ En la segunda generación, su uso se volvió usual entre las hijas legítimas de cualquier hombre prominente y rico.³⁶⁰

Varias de las hijas de confesión del padre Fuentes gozaban de una sólida posición económica en Lima del siglo XVI. Por ejemplo, Juan de Vera era esposa de Francisco de Ampuero Yupanqui, hijo del conquistador Francisco Ampuero y Cocas —quien había sido regidor y alcalde de Lima— y de Inés Huayllas Yupanqui. Otro caso es el de doña María Enríquez, quien tras enviudar de Antonio Venero profesó como monja en el Monasterio de la Concepción. Su difunto esposo había recibido una merced por el conde de Nieva que consistía en mil pesos ensayados, que no llegó a cobrarse en vida. Por ello, se ordenó que se tomaran dos mil pesos ensayados y se pusieran en renta, destinándose sus beneficios a doña María durante el resto de su vida, y a su muerte, al monasterio donde

³⁵⁷ Testimonio de fray Alonso Diez de la Hoz, 1572, AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4, f. 1r; Testimonio de fray Antonio Osorio, 1572, AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4, ff. 1v-2v.

³⁵⁸ Lockhart, *El mundo hispanoperuano*, 194-195.

³⁵⁹ Lockhart, *El mundo hispanoperuano*, 196.

³⁶⁰ Lockhart, *El mundo hispanoperuano*, 197.

profesó.³⁶¹ Juan Gutiérrez de Benavides, esposo de Gerónima de Orozco, recibió de su madre 2100 pesos de dote.³⁶²

Solo tres de ellas —Isabel de la Cruz, Polonia Osorio y Magdalena de Padilla— no son mencionadas con el título de “doña”. Sin embargo, tanto Isabel de la Cruz como Polonia Osorio profesaron como monjas en el Monasterio de la Concepción, lo cual sugiere que también pertenecían a familias con recursos suficientes como para costear la dote necesaria para ingresar a un convento. Asimismo, la mayoría de estas mujeres sabía leer y escribir, lo que refuerza su pertenencia a sectores letrados de la élite limeña y facilitaba su participación activa en la vida espiritual que promovían los jesuitas.³⁶³ Solo Magdalena de Padilla, esposa de un sastre, parece haber tenido una posición económica más precaria: ella misma señaló que “ella era rica, la dicha doña Paula, y ella era pobre”.³⁶⁴

Se trataba, en su mayoría, de laicas jóvenes o en edad adulta temprana, es decir, mujeres en etapas decisivas de sus vidas: debían optar por contraer matrimonio o ingresar a la vida religiosa. El grupo incluye mujeres casadas y viudas, mientras que las únicas solteras son Isabel de la Cruz e Isabel de Paredes. Todas ellas fueron hijas de confesión del padre Fuentes durante su vida “en el siglo”. Posteriormente, algunas optaron por entrar

³⁶¹ Altolaquirre y Duvalé y Bonilla y San Martín, *Colección de documentos*, 19.

³⁶² AGN, Protocolos s. XVI, protocolo n° 128, 1058-1061v, 1572. Gerónima de Orozco era propietaria de una tienda y una pulpería que estaban ubicadas debajo de su casa en la calle Alconchel. AGN, Protocolos s. XVI, protocolo n° 102, 164-165, 1596.

³⁶³ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 12v; Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 37r; Testimonio de Juana de Vera, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 21v-22r.

³⁶⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 29v y 33v.

al Monasterio de la Concepción, como Isabel Flores, Isabel de la Cruz, María Enríquez y Polonia Osorio, de las cuales tres lo hicieron ya en condición de viudas.³⁶⁵

Este grupo era conocido popularmente como “las teatinas”, debido a que tenían como confesor principal a Miguel de Fuentes, miembro de la Compañía de Jesús.³⁶⁶ En aquella época, era común, aunque incorrecto, llamar “teatinos” a los jesuitas, a pesar de que se trataba de órdenes distintas. Como se desarrollará en el siguiente capítulo, estas mujeres mantenían vínculos estrechos con los jesuitas: se formaban bajo su dirección espiritual y adoptaban sus prácticas espirituales.



³⁶⁵ Amaya Fernández menciona a Isabel Flores (quien adoptó el nombre de Isabel de Jesús luego de profesar como monja) como “pertenecientes a las mejores familias de la sociedad colonial”. De María Enríquez, alias María de Jesús, señala que llegó a ser vicaria y luego abadesa del Monasterio de la Concepción. Fernández et al., *La mujer en la conquista*, 253.

³⁶⁶ Pese a que la Compañía de Jesús no contaba con una rama femenina, hubo mujeres que adoptaron y cultivaron activamente la espiritualidad ignaciana. Estas mujeres fueron designadas de diversas maneras a lo largo del tiempo. Un ejemplo notable es Mary Ward (1585-1645) y sus compañeras, quienes, por seguir los preceptos espirituales de los jesuitas llegaron a ser conocidas como *Jesuitesses*. Simmontds, “Women Jesuits?”, 125.

Capítulo 3: La confesión como camino de perfección: Miguel de Fuentes S.J. y “las teatinas” en Lima del siglo XVI

Este capítulo examina las formas que adoptó la práctica de la confesión en Lima durante el siglo XVI, a partir del análisis del vínculo penitencial entre el jesuita Miguel de Fuentes y un grupo de mujeres laicas que buscaron su dirección espiritual. Lejos de limitarse al cumplimiento de un precepto sacramental, la confesión funcionó como un espacio de colaboración, negociación y de construcción de nuevas formas de sociabilidad religiosa. A través del análisis de fuentes inquisitoriales, se explorará el carácter particular de este vínculo y las dinámicas de obediencia, agencia femenina y formación espiritual que caracterizaron la relación entre confesor e hijas espirituales.

3.1 La elección de Miguel de Fuentes S.J. y el vínculo confesional

Miguel de Fuentes S.J. gozaba de un notable prestigio como confesor en la Ciudad de los Reyes. Varias mujeres de la élite limeña acudían regularmente a su dirección espiritual, entre ellas Isabel Gutiérrez, Polonia Osorio, Isabel Flores, Paula de Acuña, Ana González, Juana de Vera, Magdalena de Padilla, Isabel de la Cruz, entre otras. La elección de Fuentes como confesor no fue casual. Las cartas anuas de la Compañía, así como los testimonios recogidos en su proceso inquisitorial, lo representan como un confesor experimentado y virtuoso.³⁶⁷ Isabel Flores, por ejemplo, declaraba que “cuando llegaron los padres de la Compañía quiso confesarse con Miguel de Fuentes por la fama que del había oído y que la ayudase, que ella haría todo lo que él le mandase”.³⁶⁸ Paula de Acuña, a su vez, decía que “el crédito que esta testigo tenía del dicho fuentes era tanto que, todo

³⁶⁷ En 1572, Juan de Zúñiga informaba que el padre Fuentes “tiene talento para confesor y predica algunas veces”. Egaña, *Monumenta Peruana*, t. 1, 510.

³⁶⁸ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 22v y 23r.

cuanto en este caso le mandara, hiciera”.³⁶⁹ Isabel Gutiérrez, por su parte, señalaba haber tenido “mucho amistad con el padre Pedro Miguel de Fuentes, porque su padre y toda su casa se confesaban en la Compañía”.³⁷⁰

El aprecio que le profesaban sus hijas de confesión era tal que lo seguían a sus prédicas y lo acompañaban constantemente, motivo por el cual se le apodó “el padre de las beatas” o simplemente “el beato”;³⁷¹ a sus hijas de confesión, en cambio, se las conocía como “las teatinas”. El vínculo que unía a Fuentes con sus hijas espirituales era bastante estrecho e íntimo.³⁷² Tal era su intensidad que su ausencia temporal les causaba un profundo pesar. Según relataban, “algunas veces que se iba el dicho Fuentes de la ciudad les daba a todas mucha pena y lloraban, y que algunas veces trataban de que también lloraban las sanctas antiguas cuando se iban los sanctos de donde ellas estaban”.³⁷³ Isabel Flores llegó a afirmar que “lo tenía por un santo” y atribuía a su presencia cualidades casi milagrosas, asegurando que esta mejoraba la salud de Paula de Acuña, quien sufría del corazón.³⁷⁴ En efecto, la pena provocada por su ausencia era tal que Paula sufría “algunos

³⁶⁹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 14r.

³⁷⁰ Testimonio de Isabel Gutiérrez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 8r. Paula de Acuña también hace referencia al aprecio que le tenía al padre Fuentes: “que el crédito que esta testigo tenía del dicho Fuentes era tanto que todo cuanto en este caso le mandara, hiciera”. Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 14r.

³⁷¹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 33r.

³⁷² Tal era la intensidad del vínculo, que Gerónima de Osorio relata que el padre Fuentes le exigía exclusividad: “hizo a esta testigo que hiciese voto prometiendo a Dios de no confesarse con otro sino con él”. Testimonio de Gerónima de Orozco, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 6r.

³⁷³ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 34r. Probablemente, la ausencia de Miguel de Fuentes se debió a su participación en las misiones de Chachapoyas y Panamá. Aunque también se menciona en los testimonios que Fuentes era enviado a Chancay. Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 19v.

³⁷⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 33v.

desmayos de corazón”, lo cual preocupaba incluso a otros miembros de la Compañía de Jesús”.³⁷⁵

Uno de los ejes centrales de esta relación era la obediencia. Algunas mujeres se sometían voluntariamente a su autoridad espiritual, mientras que otras lo hacían a instancias del propio confesor.³⁷⁶ Gerónima de Orozco, por ejemplo, declaró que el “dicho padre Pedro Miguel de Fuentes hizo a esta testigo que hiciese voto prometiendo a Dios que de no confesarse con otro, sino con él y que no hiciese cosa ninguna sin tomar primero su voluntad”.³⁷⁷ De manera similar, Paula Acuña relata que el padre Fuentes le pidió la obediencia, advirtiéndole que “ningún bien hiciese ni otra cosa, ni restitución, ni gastase dineros sin su licencia”.³⁷⁸ Por su parte, Isabel Flores afirmaba que, luego de confesarse generalmente con Fuentes, quedó completamente sujeta a él: “no quería hacer cosa ninguna de virtud ni de visita sin que él se lo mandase”, afirmando que lo obedecía de la misma manera que ahora obedecía a sus preladas en el Monasterio de la Concepción.³⁷⁹

Otros confesores jesuitas, como el padre Jerónimo Ruiz del Portillo, también exigían obediencia a sus hijas espirituales, como lo muestra el caso de Francisca Pizarro, quien no podía hacer siquiera una limosna sin la autorización de su confesor.³⁸⁰ Precisamente, la intensidad del vínculo establecido entre el padre Fuentes y sus hijas espirituales, también podía extenderse al ámbito económico. De manera similar a Ignacio de Loyola, Miguel de Fuentes aprovechaba la posición económica de sus dirigidas para

³⁷⁵ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 34r.

³⁷⁶ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 12v.

³⁷⁷ Testimonio de Gerónima de Orozco, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 6r.

³⁷⁸ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 15r.

³⁷⁹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 23r.

³⁸⁰ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 15v.

conseguir donaciones para la Compañía de Jesús. Por ejemplo, Doña Paula de Acuña relata que ella no podía gastar dinero sin la licencia de Miguel de Fuentes, quien la autorizaba en contextos que favorecían a los jesuitas.³⁸¹ En una ocasión señala que “el dicho Fuentes la acometió a que hiciese donación de su hacienda a la casa”.³⁸²

En definitiva, la elección de Miguel de Fuentes como confesor respondía tanto a su fama de santidad como a su reconocida capacidad de guía espiritual. La relación que se entabló entre él y sus hijas espirituales era estrecha e íntima, y estaba marcada por la obediencia, la cual era a veces exigida por el propio Fuentes y, en otras ocasiones, solicitada voluntariamente por las mujeres. Como se verá a continuación, si bien la obediencia podía funcionar como una forma de control, también abría la posibilidad de ciertos márgenes de agencia femenina.

3.2 Entre la obediencia y la agencia espiritual femenina

Muchos testimonios subrayan que fueron las propias mujeres quienes solicitaron estar sujetas a sus confesores. María Enríquez, por ejemplo, declaraba haber rogado tanto al Padre Fuentes como al Padre Piña que le recibieran la obediencia, deseosa de “estar sujeta para las cosas de su alma en cosas de penitencia”.³⁸³ En otra ocasión, ella misma menciona que “no sabía cómo se había de gobernar en las cosas de su conciencia”.³⁸⁴ Isabel Flores, a su vez, decía haber entregado su obediencia voluntariamente “por parecerle que de aquella manera no herraría”.³⁸⁵ En su forma de expresarse se percibe una suerte de

³⁸¹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 14v-15r.

³⁸² Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 16v y 17r.

³⁸³ Testimonio de María de Jesús, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 41v.

³⁸⁴ Testimonio de María Enríquez, 1576, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 46r.

³⁸⁵ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 31v.

interiorización del discurso sobre la inferioridad femenina, que las llevaba a buscar en el confesor no solo una guía constante para evitar errores espirituales o caer en tentaciones, sino también un medio para legitimar sus acciones en la vida cotidiana.

Este último aspecto es clave para entender la ambivalencia del vínculo de obediencia. Si bien al jurar obediencia estas mujeres quedaban, en apariencia, sometidas a la voluntad del confesor, este sometimiento podía, paradójicamente, convertirse en una vía para gozar de mayor margen de acción y autonomía. En un contexto donde la movilidad, la visibilidad pública y la capacidad de decisión de las mujeres estaban fuertemente restringidas, contar con la licencia del confesor operaba como una forma de legitimación frente a otras figuras masculinas, como padres o esposos.

El caso de María Enríquez lo ilustra con particular claridad. Ella solicitaba al padre Fuentes permiso para visitar enfermos, dar limosna o realizar penitencias, y declaraba que lo hacía “antes que viniese su marido de España, porque tenía padre y después de venido por su padre y su marido y también porque era moza”, y añadía que actuaba con su licencia “entendiendo que su padre no recibiría disgusto y lo mesmo le decía después de venido su marido y la decía que no lo hiciese si sintiese que dello recibían disgusto”.³⁸⁶ En un contexto en donde la actuación femenina podía mancillar el honor familiar, la figura del confesor funcionaba, en este caso, como una autoridad intermediaria que mediaba entre el deseo personal y las restricciones impuestas por el patriarcado familiar.

En otra ocasión, María Enríquez relató que, si bien el padre Fuentes no le había mandado expresamente pedir limosna, sí recurrió a él para pedir su “parecer y licencia”. Él le respondió que “era muy bien hecho pedir limosna para los pobres”.³⁸⁷ Si bien ella añade que no recuerda si también pidió permiso a su padre, esta mención resulta

³⁸⁶ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 43r.

³⁸⁷ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 44v.

reveladora: por un lado, da cuenta de la necesidad femenina de una validación masculina para actuar en el espacio público y, por otro, muestra que la autoridad espiritual del confesor podía, en algunos casos, sustituir o desplazar a la autoridad paterna.

Otro caso significativo es el de Isabel Gutiérrez, quien, tras hacer voto de obediencia a Fuentes, logró postergar su matrimonio. Había prometido, ante una imagen del Monasterio de la Encarnación, que no se casaría, y dicho voto, el cual se puso de conocimiento de su futuro suegro, fue utilizado como argumento para impedir la unión.³⁸⁸ Según la propia Isabel, cuando se confesaba, el padre Fuentes “le aconsejaba que se hiciese beata y el dicho Fuentes no gustaba que esta testigo fuese monja ni casada” y añadía que “quería tenerla aca fuera para servirla mucho”.³⁸⁹ Incluso, el hermano Llovet relató que Fuentes le contó que Polonia Osorio le pidió que le cortase los cabellos “para quitar la ocasión de que le dijeren que se casase e para ser monja”.³⁹⁰

Estos testimonios ilustran con claridad cómo la figura del confesor podía legitimar la decisión de algunas mujeres de permanecer “en el siglo”, apartándose de los únicos dos caminos aceptables para las mujeres de la época: el claustro o el matrimonio. En este contexto, el confesor asumía la función de autoridad masculina que daba legitimidad a esa elección, permitiendo una forma alternativa —aunque siempre mediada por la tutela masculina— de vida devota en el mundo.

Cuando la elección de estas mujeres era ingresar al monasterio, Miguel de Fuentes respaldaba dicha decisión. Isabel Flores, por ejemplo, señalaba que el padre Fuentes estaba “aficionado a las monjas” y que siempre aconsejaba a sus hijas de confesión que se hicieran religiosas, afirmando que “el mejor estado era el de la religión”. No obstante,

³⁸⁸ Testimonio de Isabel Gutiérrez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 8v.

³⁸⁹ Testimonio de Isabel Gutiérrez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 8r y 8v.

³⁹⁰ Testimonio de Pedro Pablo, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 48r.

Fuentes no las obligaba a tomar el camino de la clausura; según Flores, él decía “que hiciesen ellas lo que quisiesen”.³⁹¹ En su caso, Fuentes no solo respaldó su decisión, sino que, junto con el padre Jerónimo Ruiz del Portillo, la ayudó a ingresar al Monasterio de la Concepción, interviniendo ante su fundadora, doña Inés Muñoz de Rivera.³⁹²

De este modo, la obediencia funcionaba tanto como un medio de control como una estrategia de agencia. Si bien permitía al confesor regular estrictamente la conducta de sus hijas espirituales, también abría una vía para actuar “en el siglo” con respaldo de una autoridad espiritual masculina. En una sociedad patriarcal que limitaba la autonomía femenina, este vínculo les permitía acceder a espacios y prácticas tradicionalmente restringidas: comulgar con frecuencia, visitar enfermos y presos, dar limosna, realizar mortificaciones o actos de devoción pública, e incluso leer literatura religiosa.³⁹³ Magdalena de Padilla relata que ella, Polonia Osorio e Isabel Flores, “andaban mucho porque iban a jubileos, a Santo Domingo, y a hospitales a visitar a algunos enfermos”.³⁹⁴ El permiso del confesor legitimaba ampliamente estas actividades.

3.3 Frecuencia y espacios de la confesión

La intensidad de este vínculo espiritual también se expresaba en la práctica frecuente del sacramento de la confesión. María Enríquez, por ejemplo, declaró haber pedido licencia al padre Fuentes para “recibir el sacramento más a menudo”, lo cual hacía cada domingo y cada jueves. Esta frecuencia se enmarcaba en el ideal jesuita, que otorgaba a la

³⁹¹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 35r.

³⁹² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25r.

³⁹³ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1576, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 3r; Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 5r.

³⁹⁴ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1576, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 3r.

confesión un lugar central en el camino de perfección cristiana y coincidía con el deseo de estas mujeres de mantenerse en gracia y reconciliarse regularmente con Dios.³⁹⁵ Isabel Flores narró que, antes que el padre Fuentes partiera a Chancay, le ordenó que “se confesase en todos los monasterios de esta ciudad, una vez en uno y otra en otro y que también se confesase en la Compañía como en los otros monasterios”.³⁹⁶ Por su parte, Magdalena de Padilla afirma que acudía “cada día” al confesionario para confesarse con Fuentes.³⁹⁷ Estos testimonios evidencian que este jesuita promovía activamente la confesión frecuente como parte esencial de la dirección espiritual que brindaba a sus hijas espirituales. Estas mujeres no solo se confesaban con frecuencia, sino que tenían más de un confesor en simultáneo.³⁹⁸

Aunada a esta promoción de la confesión frecuente, la comunión también ocupaba un lugar central en la espiritualidad ignaciana. De hecho, el fomento de una confesión regular estaba directamente vinculado con el deseo de recibir con mayor frecuencia el cuerpo de Cristo: ambos sacramentos eran pilares fundamentales en los ministerios jesuitas.³⁹⁹ El vínculo con Miguel de Fuentes permitía a sus hijas espirituales comulgar con mayor asiduidad. Por ejemplo, Paula de Acuña relata que durante la octava del Corpus Cristi, el padre Fuentes permitió que ella, Polonia Osorio e Isabel Flores “todos los días de aquella octava comulgasen y estuviesen muy recogidas y no saliesen de casa”.⁴⁰⁰ Incluso, comulgaban en más de una forma. Paula de Acuña, por ejemplo, cuenta

³⁹⁵ Testimonio de María Enríquez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 46r.

³⁹⁶ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 27r.

³⁹⁷ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 5r.

³⁹⁸ Véase la relación de los confesores que tenía cada una de estas mujeres en el anexo 1.

³⁹⁹ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 171-172.

⁴⁰⁰ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 16r.

que en la Compañía de Jesús recibió de manos del padre Fuentes “dos formas juntas”.⁴⁰¹ Isabel Flores, por su parte, relató que en algunas ocasiones recibía “dos o tres o cuatro” y que ello le causaba “mucho contento”.⁴⁰²

El sacramento de la confesión se administraba en espacios físicos diversos: el confesionario y, en ocasiones, las casas particulares de las penitentes. Aunque, como han señalado Briggs y O'Banion, la generalización del uso del confesionario como espacio físico fue un fenómeno propio del siglo XVII,⁴⁰³ los testimonios revisados sugieren que en Lima su presencia se remonta al temprano periodo colonial. Varias hijas de confesión de Miguel de Fuentes mencionan explícitamente haberse confesado en estos espacios. Isabel Flores, por ejemplo, relata que “la dicha cuñada entró en un confesionario”, lo cual alude directamente a una estructura material concreta en la que se desarrollaba el sacramento.

Al parecer, varias las iglesias de Lima ya contaban con confesionarios hacia las últimas décadas del siglo XVI. Joana de Enciso, por ejemplo, menciona la existencia de uno en la iglesia de La Merced, mientras que Catalina Pérez también da cuenta de ello, señalando que “dicho fray Mateo de la Cuadra le dijo en la iglesia de su monasterio en un confesionario”.⁴⁰⁴ Por su parte, Ana González e Isabel Gutiérrez dan cuenta de la existencia de confesionarios en la iglesia de San Francisco. Esta última relata que, en una ocasión, fray Pedro de Padilla le pidió que “se entrase en un confesionario que la quería hablar y esta testigo fue, y entrando en el confesionario, estando esta testigo por la parte

⁴⁰¹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 21r. Paula de Acuña también señala haber comulgado dos formas con el padre Espinar S.J. Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 20r.

⁴⁰² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25v-26r.

⁴⁰³ Briggs, *Comunities of Belief*, 281 y O'Banion, *The Sacrament of Penance*, 13.

⁴⁰⁴ Testimonio de Joanna de Enciso, 1572, AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4, f. 6v. Testimonio de Catalina Pérez, 1572, AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4, f. 12v.

de la Iglesia y el dicho fray Pedro por la parte del monasterio del dicho confesionario”. Esta descripción permite inferir que el confesionario tenía un diseño particular que separaba físicamente al confesor del penitente.⁴⁰⁵

También parece haber existido un confesionario en la iglesia de la Compañía de Jesús, donde Isabel Flores y Paula de Acuña afirmaron haberse confesado con el padre Fuentes. Ambas refieren que, en dicho espacio, no solo recibían la absolución de sus pecados, sino que recibían también consejo espiritual. Isabel Flores afirmaba, por ejemplo, que “en el confesionario el dicho Fuentes le decía la meditación que había de tener aquel día”, mientras que Paula de Acuña señalaba que “estando en el confesionario esta testigo con el dicho Fuentes, tratando de lo que haría para servir más a Dios”.⁴⁰⁶ Inclusive, Isabel Flores señala que “le hablaban muchas veces en el confesionario sin irse a confesar”,⁴⁰⁷ lo que evidencia que este espacio se utilizaba como un lugar de guía espiritual constante y no exclusivamente sacramental.

Sin embargo, el ejercicio de la confesión no se limitaba al uso exclusivo del confesionario. Era común practicarla en el espacio doméstico. Paula de Acuña, por ejemplo, relata que el padre Fuentes fue a buscarla a su casa por la noche, que ella lo hizo ingresar y que él se quedó a dormir allí. Al día siguiente, según su testimonio, permaneció todo el día y, al anochecer, “no se acuerda bien si el dicho Fuentes la dijo que se confesase

⁴⁰⁵ Sin embargo, esta separación no era suficiente para impedir que los confesores se sobrepasaran físicamente con sus hijas de confesión. Por ejemplo, Ana González relata que “en un confesionario en el Monasterio de San Francisco de esta ciudad con el padre Bocarro, él por la parte de dentro, y esta testigo por la parte de la iglesia, el dicho Bocarro, que antes de aquello era su confesor, la dijo que le mostrase los pechos y que metiese los dedos por los agujeros del confesionario y que llegase la boca allí a los mismos agujeros”. Testimonio de Ana Gonzáles, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 9r.

⁴⁰⁶ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25r. Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 14r.

⁴⁰⁷ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 33r.

o si esta testigo le dijo que se quería confesar, pero acuérdate bien que el dicho Fuentes la dijo que se metiese allá dentro y se recogiese un poco y lo hizo y se confesó con él y la absolvió”.⁴⁰⁸ Sobre todo, era usual que la confesión se practicara en el hogar cuando la penitente se encontraba enferma.⁴⁰⁹ En efecto, Paula de Acuña sufría recurrentemente del corazón, por lo que era frecuente que el padre Fuentes la confesara en su casa.⁴¹⁰

También se encuentran testimonios de confesores ingresando a espacios femeninos de clausura. Fray Alonso Diez de la Hoz, deán de la iglesia de Nuestra Señora de la Merced, señalaba que fray Matero de la Cuadra “fue al Monasterio de las Mestizas a confesar una moza mestiza que estaba enferma y se llama Magdalena, y el dicho comendador, en entrando en el aposento donde estaba la dicha Magdalena enferma, mandó que saliesen fuera”.⁴¹¹

Ciertamente, el hecho de que la confesión se realizara en espacios tan íntimos — habitaciones privadas, recintos domésticos o aposentos monásticos— generaba condiciones propicias para que algunos confesores transgredieran la práctica sacramental y tuvieran lugar encuentros carnales a expensas de sus hijas de confesión.⁴¹² De hecho, muchas de las descripciones de los espacios de confesión aparecen como parte de testimonios que denuncian la sollicitación sexual por parte del confesor. Por ejemplo, Isabel Gutiérrez revela que fray Pedro Padilla iba muchas veces a su casa “y siempre procedía en lo propio y tuvo con esta testigo algunos tocamientos y besos (...) y cópula

⁴⁰⁸ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 17v-18r.

⁴⁰⁹ Por ejemplo, Luis López “confiesa que confesando en el Cusco a una mestiza, hija de un hombre viejo que vive en la calle de don Antonio Pereira, que estaba en la cama enferma”. AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 124v.

⁴¹⁰ Testimonio de Ana González, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 10v.

⁴¹¹ Testimonio de Fray Alonso Diez, AHN, Inquisición, Proceso de fe de Fray Mateo de la Cuadra, leg. 1647, exp. 4, f. 1r.

⁴¹² Para consultar los casos de confesores señalados como solicitantes por sus hijas de confesión, véase el Anexo 1.

carnal”.⁴¹³ El uso de estos espacios, además del confesionario, revela la flexibilidad en la práctica del sacramento de la confesión, pero también da cuenta de los riesgos que suponían los encuentros en espacios físicos tan íntimos.

En conjunto, estos testimonios revelan que la confesión, más que un acto sacramental aislado, se convirtió en una práctica frecuente, flexible y profundamente entrelazada con la vida cotidiana de las mujeres limeñas vinculadas a los jesuitas. Su frecuencia, la diversidad de espacios en los que se realizaba y su articulación con otras formas de sociabilidad espiritual evidencian una práctica que se acomodaba a las circunstancias particulares de cada penitente, que desbordaba las directrices del Concilio de Trento. La existencia de confesionarios físicos impulsaba una espiritualidad más individualizada, aunque coexistía con espacios no institucionalizados que preservaban el carácter social de la confesión.

3.4 Comunidades espirituales femeninas “en el siglo”

Además de ser escenario de confesión, el hogar cumplía una función clave como espacio de sociabilidad espiritual. En estos espacios, confesores e hijas espirituales establecían vínculos espirituales estrechos e interacciones que excedían el marco estrictamente sacramental, e incluían dinámicas como la música, la oración, la lectura y la predicación. Magdalena de Padilla, por ejemplo, relata una reunión en la casa de un pintor llamado Ramales⁴¹⁴, en la que se encontraba también Polonia Osorio y dos de sus hermanas, así como el padre Miguel de Fuentes y su compañero, el hermano Pedro Pablo Llovet.

⁴¹³ Testimonio de Isabel Gutiérrez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 8r.

⁴¹⁴ Probablemente sea el pintor Miguel Ruiz de Ramales, era el esposo de la hermana de Polonia Osorio. Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 30r.

Durante la reunión “tañían allí un clavicordio y el dicho Fuentes dijo a esta testigo que tañase y cantase”.⁴¹⁵

El propio hermano Llovet confirma que se realizaban encuentros similares en la casa de Paula de Acuña, donde el padre Fuentes le pedía que cantara “salmos y otras veces canciones de Nuestro Señor”.⁴¹⁶ La misma Paula de Acuña cuenta que el padre Fuentes visitaba con frecuencia su casa y que ofrecía “pláticas a manera de sermón, que todo lo que allí trataba era sancto y bueno” y añadía que solía conversar con él sobre los libros que debía leer para perfeccionar su alma.⁴¹⁷⁴¹⁸ Estos testimonios revelan la intensidad del vínculo que se establecía entre confesores e hijas espirituales y la relevancia del espacio doméstico como plataforma de vida espiritual en el siglo XVI limeño. De hecho, varias de las casas de mujeres de élite contaban con oratorios que les permitían cultivar su espiritualidad dentro del espacio doméstico. Se sabe, por ejemplo, que había oratorios en las casas de Polonia Osorio y de Paula de Acuña.⁴¹⁹

El vínculo confesional entre Miguel de Fuentes y sus hijas de confesión revela que, en el siglo XVI limeño, la confesión tenía un marcado carácter social y comunitario. Estas mujeres no solo compartían al mismo confesor, sino que establecían entre ellas lazos de cercanía y apoyo mutuo. Paula de Acuña relata, por ejemplo, que un día, luego de

⁴¹⁵ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 4r.

⁴¹⁶ Testimonio de Pedro Pablo, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 49v.

⁴¹⁷ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 16v. En otra ocasión relata que se encontraban reunidas en su casa Polonia Osorio, Magdalena de Padilla, Isabel Flores y ella les preguntó qué habían hecho y le respondieron que “habían tenido una plática conversación del cielo”. Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 16v-17r.

⁴¹⁸ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 12v-13r.

⁴¹⁹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 13r-13v; Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 25v-26r.

confesarse con Fuentes “concertaron todas tres de ir a casa desta testigo”.⁴²⁰ Agrega además que “muchas veces, en sabiendo que estaban juntas en casa desta testigo, iba allá el dicho padre Fuentes”, o que, en algunas ocasiones, “por mandado del dicho Fuentes se juntaban”.⁴²¹ Es decir, estas reuniones se producían tanto por iniciativa femenina como por mandato del confesor.

Isabel Flores, por su parte, relata que cuando el padre Fuentes era enviado fuera de Lima, sus hijas espirituales continuaban reuniéndose con regularidad: “unas veces en casa de doña Paula y otras en casa de Polonia Osorio, y otras veces se juntaron en casa de una vecina de Magdalena de Padilla”.⁴²² La red de mujeres vinculadas espiritualmente a Fuentes era amplia, y no todas son identificadas con nombre propio en los testimonios, lo que sugiere la existencia de un entramado devoto femenino aún mayor, que funcionaba como una red informal de solidaridad espiritual. Así lo demuestra el relato de Paula de Acuña, quien señala que, tras sufrir una apoplejía “vinieron a casa desta testigo las dichas Isabel Flores y Polonia Osorio y Magdalena Padilla y enviaron a llamar al dicho Fuentes que estaba fuera del pueblo el cual vino luego”.⁴²³

Estas prácticas no eran exclusivas del círculo de Fuentes. Otros confesores, como el Padre Melgar, también guiaban espiritualmente a grupos de mujeres que se reunían con regularidad, como Mari Vara, su hija y la suegra de Francisco de Godoy.⁴²⁴ En todos estos casos, se observa que las mujeres no solo compartían al mismo confesor, sino que

⁴²⁰ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 14r-14v.

⁴²¹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 14r-14v.

⁴²² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 33v.

⁴²³ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 16v-17r.

⁴²⁴ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 14v-15r. Toribio Medina señala que el padre Melgar fue denunciado en Santiago por sollicitación por una madre, en nombre de su hija. Véase Toribio, *Historia del Tribunal*, 203.

desarrollaban entre ellas vínculos espirituales significativos: acudían juntas a confesarse, realizaban penitencias de manera colectiva y organizaban reuniones devotas en sus hogares, que funcionaban como verdaderos *conventículos* domésticos.⁴²⁵ Isabel Flores, por ejemplo, relata que conversaba con Isabel de la Cruz sobre “las devociones y memorias”, evidenciando el valor de estos vínculos como espacios de reflexión y crecimiento espiritual.⁴²⁶

Además de propiciar estas formas de sociabilidad femenina, Miguel de Fuentes ponía en práctica métodos de dirección espiritual poco convencionales. Isabel Flores, por cuenta que “la impuso a que se juntasen en casa de la dicha doña Paula, a la cual esta testigo y la dicha Polonia Osorio tenían por prelada, y los viernes se juntaban en casa de la dicha doña Paula como en capítulo y decían allí sus culpas y la dicha doña Paula les daba las penitencias”.⁴²⁷ Este testimonio revela cómo la dirección espiritual del padre Fuentes no solo fomentaba la devoción individual, sino también la formación de comunidades femeninas de vida religiosa “en el siglo”.

En estos espacios domésticos se reproducían funciones que tradicionalmente pertenecían al clero, como la confesión y la imposición de penitencias. De este modo, Fuentes desafiaba las fronteras entre lo laico y lo religioso, y, aunque simbólicamente, abría a sus hijas espirituales la posibilidad de ejercer ciertos roles que les había sido negados, como el sacerdocio. Sin embargo, estas prácticas tensionaban los límites establecidos por el Concilio de Trento, que había afirmado con claridad que solo los sacerdotes podían absolver los pecados, y condenaba como herético el pensamiento de que “no solo los sacerdotes son ministros de la absolución, sino que indiferentemente se

⁴²⁵ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 14r.

⁴²⁶ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 36v.

⁴²⁷ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 23r.

dijo a todos y a cada uno de los fieles”.⁴²⁸ De hecho, el padre Fuentes era consciente de lo peligroso de su mandato, pues “mandó a todas que guardasen secreto de aquello, que no lo dijesen a nadie por amor de su provincial”.⁴²⁹

Esta flexibilidad no era ajena a las estrategias pedagógicas de la Compañía de Jesús. Desde sus orígenes, los jesuitas promovieron métodos innovadores de enseñanza que, en algunos contextos, incluían la participación activa de seculares en tareas evangelizadoras. Tal fue el caso de las “Escuelas de Doctrina Cristiana” de Milán y de Goa, donde muchos alumnos ejercían como maestros.⁴³⁰ Esta apertura se explicaba por un principio central de la espiritualidad ignaciana: el de la acomodación, que orientaba la acción pastoral hacia la adaptación de los métodos de enseñanza y de dirección espiritual a las particularidades de cada individuo.⁴³¹

En este sentido, Miguel de Fuentes supo moldear su programa espiritual en función de los deseos y necesidades de sus hijas espirituales, buscando con ello maximizar su receptividad y eficacia. Adaptó la dirección espiritual al contexto doméstico y a las capacidades de sus penitentes, dando lugar a formas híbridas de devoción que desafiaban las categorías tradicionales de lo clerical y lo laico, lo público y lo privado, lo masculino y lo femenino.

3.5 El itinerario espiritual ignaciano de “las teatinas”

La dirección espiritual impartida por Miguel de Fuentes a sus hijas espirituales se inscribía en una lógica profundamente marcada por la espiritualidad ignaciana. Su acompañamiento no se limitaba a la confesión sacramental, sino que articulaba un

⁴²⁸ Trento, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio*, 161.

⁴²⁹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 14v.

⁴³⁰ O’Malley, *Los primeros jesuitas*, 154-155.

⁴³¹ Muller, “The Jesuit Strategy”, 461; Prieto, “The Perils of Accommodation”, 396-397.

verdadero camino de perfección cristiana que comprendía etapas sucesivas de purificación, formación doctrinal, contemplación interior y ejercicios corporales de mortificación. A lo largo de este proceso, se combinaban prácticas tradicionales con estrategias un tanto heterodoxas.

3.5.1 La confesión general

La confesión general ocupó un lugar destacado en la dirección espiritual del padre Fuentes. Se trataba de una revisión integral de la vida del penitente con el objetivo de que se volviera decididamente a Dios. Para los jesuitas, podía realizarse periódicamente como medio para fomentar al progreso espiritual.⁴³² Varias de sus hijas de confesión se confesaron generalmente más de una vez y con más de un confesor, entre ellas Paula de Acuña, María Enríquez e Isabel Flores.⁴³³ Esta última lo hizo en dos ocasiones: primero con el padre Luis López y luego con el propio Fuentes, motivada porque “había dejado de confesar algunas circunstancias”.⁴³⁴ Asimismo, María Enríquez señala que, ante su duda de confesarse generalmente por segunda vez, el padre Fuentes le aconsejó que “se confesase generalmente por si las confesiones pasadas no habían sido hechas con tanto dolor como era menester los pecados y con tanto propósito de la enmienda como era menester”.⁴³⁵

⁴³² O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 175.

⁴³³ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 12r; Testimonio de María Enríquez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 42r; Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 5r.

⁴³⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 32r.

⁴³⁵ Testimonio de María Enríquez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 42r.

La confesión general no se podía realizar por obligación; debía partir del deseo de penitente de buscar progreso espiritual.⁴³⁶ Precisamente, las hijas de confesión de Miguel de Fuentes mostraban un deseo explícito de realizar este tipo de confesiones. Isabel Flores relata que se confesó generalmente porque así lo quería ella.⁴³⁷ Paula de Acuña, por su parte, cuenta que Ana del Castillo la escuchó expresar su deseo de confesarse generalmente y ella le dijo que “la daría confesor y la llevó al padre Fuentes”.⁴³⁸

La voluntad del penitente era fundamental, ya que la confesión general suponía una forma de empezar de nuevo una vida orientada plenamente al servicio de Dios. María Enríquez, por ejemplo, señala que luego de confesarse generalmente “quiso dejar las galas”.⁴³⁹ En este sentido, la centralidad de la confesión general en la decisión personal convertía a estas mujeres en agentes activas de su propio proceso espiritual, no eran simplemente receptoras pasivas de las directrices del confesor.

3.5.2 Los Ejercicios Espirituales

Uno de los principales atractivos de contar con un confesor jesuita era la posibilidad de acceder a los Ejercicios Espirituales. Para muchas mujeres, esta práctica representaba una vía privilegiada de perfeccionamiento interior, basada en la introspección, la meditación guiada y la búsqueda de una relación directa con Dios. Lejos de ser una experiencia exclusivamente masculina, los Ejercicios fueron ampliamente solicitados por mujeres laicas que deseaban emprender un camino de conversión profunda. Paula de Acuña, por ejemplo, relata que “le pidió esta testigo los ejercicios y el dicho Fuentes la dijo que no

⁴³⁶ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 175.

⁴³⁷ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 23r.

⁴³⁸ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 12v.

⁴³⁹ Testimonio de María Enríquez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 42r.

era para ello”.⁴⁴⁰ Precisamente, el confesor debía discernir si la penitente se encontraba preparada espiritualmente para emprender ese camino. Inclusive, Miguel de Fuentes debía ser capaz de, en su “sano juicio”, acomodar los Ejercicios a las circunstancias específicas de sus hijas espirituales.⁴⁴¹

Ahora bien, ¿cómo llegaban estas mujeres a conocer los Ejercicios Espirituales? Isabel Flores relató que “había oído decir a los padres de la Compañía, y no se acuerda a qué padres, y también lo oyó decir acá fuera, no se acuerda a qué personas, qué hacían allá dentro los padres de la Compañía estos ejercicios para enponer en la oración y que los daban a algunas personas”.⁴⁴² Este testimonio revela la circulación de información espiritual en Lima del siglo XVI, donde diversas mujeres accedían a noticias sobre la espiritualidad ignaciana y acudían a los jesuitas para solicitarlos. La transmisión oral, el préstamo de escritos y las conversaciones devotas se convirtieron en canales alternativos de transmisión de estas prácticas religiosas. Lejos de ser receptoras pasivas de la dirección espiritual, estas mujeres construyeron redes y solicitaron y negociaron su acceso a una práctica que les ofrecía herramientas para cultivar su espiritualidad interior.

Uno de los pasos previos a los Ejercicios Espirituales, además de la confesión general, era la práctica de la oración mental. En esta línea, Miguel de Fuentes entregó a Paula de Acuña “un papel escritos pocos renglones en que le decía que cada día se retrajese dos horas en su oratorio y allí trajese a la memoria la vida pasada y todos sus pecados y pidiese a Dios misericordia de ellos”.⁴⁴³ Otros jesuitas también colaboraban en ello. Por ejemplo, Isabel Flores cuenta que le pidió al provincial Ruiz del Portillo que le

⁴⁴⁰ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 13r-13v.

⁴⁴¹ Worcester, *The Cambridge Encyclopedia*, 233.

⁴⁴² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 32v.

⁴⁴³ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 13r-13v.

“diese algunas cosas de devoción por escrito” y este le dio seis hojas escritas a mano y le dijo que “los viese y meditase en aquellas cosas y las que más gusto le diese se ejercitase en ellas”.⁴⁴⁴ Este tipo de introspección y recogimiento constituía una antesala directa de los Ejercicios, ya que buscaba preparar el camino para una conversión más profunda. Asimismo, resulta interesante observar cómo los Ejercicios circulaban en forma manuscrita entre mujeres devotas, y el papel clave que desempeñaban los confesores en la transmisión de esta información. En ello la Compañía de Jesús cumplió un papel clave, pues fomentó la circulación de literatura religiosa al abrir una imprenta ni bien llegaron a Lima.⁴⁴⁵

La práctica de la oración mental exigía estar plenamente conscientes al momento de rezar. Isabel Flores explicó lo que ella consideraba era la oración mental:

es estar pensando en un paso de la pasión como es considerado la oración del huerto o en la coronación de espinas o cuando crucificaron a nuestro señor, estar así a los pies del Cristo, como si se hallara allí, presente, mirándolo, pasándolo así por la consideración y esto es lo que llama oración mental.⁴⁴⁶

Esta descripción revela una comprensión profunda de la pedagogía ignaciana, que insistía en el uso de los sentidos para acercarse a los misterios de la fe. Isabel Flores afirmaba que “valía más un poquito de oración mental pensando en la Pasión” que muchas otras oraciones, enseñanza que atribuía a los jesuitas.⁴⁴⁷ El hermano Llovet también señalaba la importancia de la conciencia en la oración. Según él, los padres de la Compañía decían que “la oración vocal sino va acompañada con el espíritu es de muy poco fruto delante de Dios y que se ofende a nuestro señor si la oración se hace con desacato y sin atención, pero que si la oración vocal va acompañada con el espíritu, vale

⁴⁴⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 32v-33r.

⁴⁴⁵ Van Deusen, “El cuerpo como libro”, 21.

⁴⁴⁶ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 36v.

⁴⁴⁷ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 28r.

mucho”.⁴⁴⁸ Justamente, lo que se estaba privilegiando era la exploración de la espiritualidad interior por encima de los rituales externos.

En los *Ejercicios Espirituales*, el rol del guía espiritual era fundamental, ya que debía escuchar las conversaciones espirituales, proponer meditaciones y oraciones del ejercitante.⁴⁴⁹ Para Miguel de Fuentes, estos Ejercicios eran esenciales para quienes deseaban “avanzar en el camino de la perfección”.⁴⁵⁰ Magdalena de Padilla, por ejemplo, relata que acudía diariamente al confesionario, donde el padre Fuentes “le decía el paso y que en aquello pensase y contemplase aquel día”.⁴⁵¹ Del mismo modo, Isabel de Flores señala que le pidió que al padre Fuentes que le diera los Ejercicios, y que este “se los dio de palabra”, indicándole cada mañana, en el confesionario de la Compañía, la meditación que debía hacer. Le recomendaba también un tiempo aproximado de dedicación —“dos o tres horas lo que pudiese”—, advirtiéndole que, de fatigarse, no debía forzarse. Las meditaciones se centraban en los pasajes de la Pasión, la Última Cena, el Juicio y la Muerte de Jesucristo. Isabel Flores refiere que practicó los Ejercicios durante quince días, en los que permaneció aislada en una habitación, sin hablar con nadie, saliendo únicamente para confesarse y oír misa.⁴⁵²

El testimonio de Isabel Flores revela la manera en la que estas mujeres asumían los Ejercicios Espirituales. El aislamiento reproducía, en cierto modo, la vida conventual, y la habitación en la que meditaba funcionaba como una forma de clausura doméstica, que favorecía el recogimiento y la introspección. Esta experiencia se encontraba

⁴⁴⁸ Testimonio de Pedro Pablo, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 48r.

⁴⁴⁹ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 167.

⁴⁵⁰ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25r.

⁴⁵¹ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 5r.

⁴⁵² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25r.

completamente mediada por la figura del confesor, quien marcaba el ritmo, el contenido y la duración de las meditaciones. El acompañamiento espiritual incluía, además, una dimensión afectiva: el confesor debía atender los estados de consolación y desolación.⁴⁵³ Isabel, por ejemplo, relata que un día se sintió fatigada y “apretado el corazón”, y que al contarle su estado al padre Portillo, también su confesor, le dijo “que fuese adelante, que no sería nada” y ella “salió muy consolada del confesionario y salió diciendo que aquellos padres eran unos santos”.⁴⁵⁴ Magdalena de Padilla señalaba que “le quería mucho porque siempre que con él se confesaba venía muy consolada”.⁴⁵⁵

Ignacio de Loyola advertía a quienes guiaba que pasarían por momentos de “exaltación y depresión”. Consideraba que “la agitación del alma”, e incluso los desvanecimientos, eran parte del proceso espiritual.⁴⁵⁶ Estas pruebas eran interpretadas como el resultado de una lucha interna contra el pecado y como signos del esfuerzo por cambiar de vida.⁴⁵⁷ San Juan de Ávila sostenía que este camino debía ir acompañado de confesiones y comuniones frecuentes, las cuales funcionaban como recompensa por los avances del ejercitante.⁴⁵⁸ Con el tiempo, se esperaba que estas tribulaciones condujeran a una pacificación interior. Precisamente por ello, el rol del confesor era fundamental en el acompañamiento y consolación de quienes realizaban los Ejercicios.

En este contexto, Miguel de Fuentes no solo les enseñó la oración mental, sino que también les recomendaba lecturas que las ayudaran a profundizar en desarrollo espiritual.⁴⁵⁹ Van Deusen considera que la lectura de textos religiosos “estimulaba las

⁴⁵³ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 167.

⁴⁵⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 32r-32v.

⁴⁵⁵ Testimonio de Cristóbal Medel, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 51r.

⁴⁵⁶ Bataillon, *Los jesuitas*, 100.

⁴⁵⁷ Bataillon, *Los jesuitas*, 101.

⁴⁵⁸ Bataillon, *Los jesuitas*, 101.

⁴⁵⁹ Probablemente, el contenido de algunos libros era transmitido de forma oral, leídos en voz alta. Van Deusen, “El cuerpo como libro”, 14.

facultades espirituales para que localizaran o sintiera las referencias inmateriales y espirituales”, lo cual permitiría, eventualmente, una comunicación más íntima con Dios.⁴⁶⁰ Entre las obras recomendadas por Fuentes se encontraban los textos de fray Luis de Granada⁴⁶¹ y fray Pedro de Alcántara.⁴⁶² A Paula de Acuña le prestó este último y le aseguró que “aquel libro la enseñaría”. También le aconsejó que comprase los tres libros de fray Luis de Granada “que aquellos libros la enseñarían todo lo que se podía saber”.⁴⁶³ A Juana de Vera también le recomendó leer a fray Luis de Granada y otros libros, para que “pensase en la pasión de Jesucristo”.⁴⁶⁴ De hecho, Isabel Flores menciona haber aprendido lo que sabe sobre la oración mental tras “haberlo leído en algunos libros”.⁴⁶⁵ No es casual que Fuentes les recomendara leer a fray Luis de Granada: en sus obras *Libro de la oración y la meditación* (1554) y *Guía de Pecadores* (1556) promovía la “reforma interior de los espíritus, en el estímulo de la oración mental”.⁴⁶⁶

Miguel de Fuentes no solo les sugería lecturas ni se limitaba a proporcionarlas; también conversaba activamente sobre ellas. Paula de Acuña recordaba que él le preguntaba “cómo le iba y qué sentía, si hallaba alguna devoción”.⁴⁶⁷ Estas mujeres, además, hacían traslados de los libros prestados. Se tiene conocimiento que el Santo Oficio conservaba escritos de Isabel Flores titulados *Tratado de doce cosas muy*

⁴⁶⁰ Van Deusen, “El cuerpo como libro”, 16.

⁴⁶¹ Aurelio Miró Quesada da cuenta de la amplia circulación de la obra de fray Luis de Granada en el temprano momento colonial. Véase Miró Quesada, “Fray Luis de Granada”, 17-20.

⁴⁶² Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 12v; Testimonio de Juana de Vera, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 21v-22r.

⁴⁶³ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 12v.

⁴⁶⁴ Testimonio de Juana de Vera, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 21v-22r.

⁴⁶⁵ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 37r.

⁴⁶⁶ Miró Quesada, “Fray Luis de Granada”, 16.

⁴⁶⁷ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 12v.

*principales que el siervo de Dios debe hacer y Doce maneras de defectos que se deben mucho evitar en la vida espiritual.*⁴⁶⁸ Ella señaló que estos textos procedían de las crónicas de San Francisco o de los libros de fray Luis de Granada.⁴⁶⁹ Isabel también relata que encontró a Magdalena de Padilla “escribiendo unos papeles”, los cuales eran “los ejercicios, que los quería tener por escrito”.⁴⁷⁰ Aunque no se tiene certeza, es probable que Fuentes revisara estos textos para ayudarlas a progresar espiritualmente como para garantizar de que no se desviasen de la ortodoxia.

En suma, la práctica de los Ejercicios Espirituales entre las hijas espirituales de Miguel de Fuentes no solo evidencia el profundo interés de estas mujeres por el cultivo de una espiritualidad interior, sino también la centralidad del confesor jesuita como mediador de prácticas, saberes y textos espirituales. Lejos de tratarse de una experiencia institucionalizada o estandarizada, los Ejercicios circulaban en formas adaptadas, fragmentarias y manuscritas, moldeadas por las circunstancias de cada penitente. Aunque los testimonios no lo indican explícitamente, es posible que entre este grupo de mujeres la práctica de los Ejercicios haya adquirido una dimensión comunal. De hecho, Worcester señala que con el tiempo estos pasaron de realizarse individualmente a ser practicados en grupos más amplios.⁴⁷¹ La preparación previa —mediante la oración mental, el recogimiento y la lectura— era parte esencial de este itinerario. En este proceso, los espacios domésticos se convertían en ámbitos de contemplación y los confesores en autoridades que orientaban, discernían y evaluaban tanto la experiencia mística como la ortodoxia doctrinal.

⁴⁶⁸ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 37r.

⁴⁶⁹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 37v.

⁴⁷⁰ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 27v.

⁴⁷¹ Worcester, *The Cambridge Encyclopedia*, 233.

Ahora bien, ¿por qué este tipo de aproximación espiritual despertaba tanto interés entre las mujeres? Según Elizabeth Rhodes, el carácter de la espiritualidad ignaciana ofrecía a las mujeres una vía para construir una identidad individual y una relación directa con Dios.⁴⁷² Al centrarse en la interioridad, el discernimiento personal y la toma de elecciones concretas, esta práctica contrastaba con la socialización impuesta a las mujeres, quienes eran instruidas para pensarse como objetos pasivos, y no como sujetos activos de su vida espiritual.⁴⁷³ Los Ejercicios, por el contrario, les ofrecían poder, autoridad y libertad para moverse con autonomía tanto en el mundo físico como en el espiritual. En este sentido, no sorprende que muchas de ellas prefirieran a los jesuitas como confesores: a través de su guía accedían a formas de subjetividad, agencia y trascendencia que les estaban vedadas en otros espacios de la sociedad colonial.

3.5.3 El cuerpo femenino: entre la contemplación y la mortificación

La búsqueda de perfección espiritual promovida por Miguel de Fuentes implicaba una intensa labor de introspección guiada por la oración mental. Esta práctica, central en la espiritualidad ignaciana, no se limitaba al ejercicio intelectual, sino que requería una disposición corporal específica: recogimiento, silencio, quietud y, sobre todo, una atención plena a los sentidos internos. A través de la oración mental, las mujeres no solo cultivaban la meditación, sino que utilizaban su cuerpo como medio para alcanzar la unión con Dios.

Isabel Flores relataba que, “andando en aquellas meditaciones”, le parecía a veces ver a Nuestro Señor Jesucristo, “no con los ojos corporales sino con la imaginación”, y que esta visión le producía un consuelo tan intenso que “le daban unos temblores que le duraban entre tanto que duraría la oración, y también unos ardores por todo el cuerpo y

⁴⁷² Rhodes, «Join the Jesuits», 34

⁴⁷³ Rhodes, «Join the Jesuits», 36

en el rostro, y se le adormecía el cuerpo”.⁴⁷⁴ Estas experiencias solían ocurrir ante el Santísimo Sacramento o durante su elevación en la misa.⁴⁷⁵

Algo similar ocurría con la comunión, que no era solo un acto litúrgico, sino un momento privilegiado de recogimiento y sensibilidad espiritual. María Enríquez enseñaba a sus compañeras del Monasterio de la Concepción lo que había aprendido “en el siglo”: debían guardar “particular recogimiento aquel día que hubiesen recibido el santísimo sacramento y que no hablasen palabra fuera de lo necesario y que aquel rato que suelen postrar las religiosas después de haber recibido el santo sacramento, sentirían en el corazón el santísimo sacramento”.⁴⁷⁶ Según afirmaba, las especies de pan no llegaban al estómago, sino que “se quedaban en el pecho, porque así lo sentía ella”.⁴⁷⁷ Isabel Flores expresaba una experiencia similar: “cuando comulgaba algunas veces y recibía más de una forma (...) le daba mucho contento”.⁴⁷⁸

Para estas mujeres, la gracia no solo era un estado invisible del alma, sino que podía manifestarse físicamente en el cuerpo. En este sentido, el cuerpo funcionaba como un vehículo sensible de la espiritualidad, como una suerte de “libro” que podía ser leído tanto por la propia creyente como por otros. Como ha señalado Van Deusen, el cuerpo femenino operaba “como un conducto somático por el cual el conocimiento divino podía ser transmitido, escrito y luego leído por uno mismo y por otros”.⁴⁷⁹

⁴⁷⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25v.

⁴⁷⁵ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25v.

⁴⁷⁶ Testimonio de Francisca de Lagos, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 39r.

⁴⁷⁷ Testimonio de María Enríquez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 46v.

⁴⁷⁸ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 26r.

⁴⁷⁹ Van Deusen, “El cuerpo como libro”, 38.

Estas experiencias revelan que el cuerpo femenino no era percibido como obstáculo, sino como un medio privilegiado para alcanzar lo divino. Tanto en la oración mental como en la comunión, el cuerpo se convertía en un espacio de recogimiento, sensibilidad y contemplación. Esta sensibilidad corporal, reconocida como una disposición femenina para lo sagrado, coexistía sin embargo con una necesidad de disciplinamiento. La misma ambigüedad que atravesaba el discurso sobre las mujeres se expresaba en la regulación de su cuerpo.

En el itinerario espiritual propuesto por Miguel de Fuentes, las mortificaciones ocuparon un lugar destacado como manifestación de desapego de lo mundano y anhelo de perfección cristiana. Para Fuentes “las mortificaciones eran provechosas”, pues el cultivo del interior debía acompañarse de signos exteriores de humildad, abnegación y renuncia, los cuales debían estar orientados a la imitación de Cristo y visibles ante la sociedad.⁴⁸⁰ El cuerpo vulnerable de la mujer le permitía “leer en su cuerpo (...) las huellas recibidas por el alma intelectual”

Estas mortificaciones podían adoptar formas tradicionales —ayunos de pan y agua, disciplinas de sangre, uso del cilicio, dormir sin colchón y guardar silencio prolongado—, pero también se expresaban en gestos públicos orientados a la edificación espiritual.⁴⁸¹ Entre ellos se encontraban acciones como barrer y regar iglesias “por devoción”, como lo hacía María Enríquez en San Agustín y San Francisco; pedir limosna en espacios

⁴⁸⁰ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 14r.

⁴⁸¹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 23v-24r.

públicos;⁴⁸² preparar comida para los pobres;⁴⁸³ y realizar actos de penitencia pública.⁴⁸⁴ Isabel Flores y Polonia Osorio, por ejemplo, se colocaron en la puerta de la Iglesia Mayor a pedir limosna.⁴⁸⁵ Para Miguel de Fuentes “era muy bien hecho pedir limosna para los pobres”.⁴⁸⁶ ¿Se trataba, acaso, de una forma de penitencia pública, en sintonía con las prácticas de la Iglesia cristiana primitiva? Estas acciones, de hecho, se alineaban con la concepción de Jerónimo de Nadal S.J. sobre el “modo de proceder” de la Compañía de Jesús: una imitación de los primeros discípulos, que implicaba el abandono de los apegos mundanos.⁴⁸⁷ Precisamente, Fuentes estaba trasladando esta exigencia a sus hijas de confesión, promoviendo en ellas una renuncia visible de lo mundano.

En algunos casos, el padre Fuentes promovía mortificaciones más radicales, que implicaban gestos de humillación corporal y simbólica, orientados a combatir la vanidad y el apego a las galas. Isabel Flores que fue enviada a pedir limosna “estando vestida con un vestido pobre, sin manto y sin chapines y con un paño roto, viejo”.⁴⁸⁸ En otra ocasión, se le ordenó besar los pies de un hombre negro descalzo como acto de humildad y a Polonia Osorio y sus hermanas que le besaran los pies a Isabel.⁴⁸⁹ De forma similar, Magdalena Padilla recuerda que Fuentes le mandó afeitarse el rostro y que “saliese por

⁴⁸² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 24r.

⁴⁸³ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 11v; Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 23v.

⁴⁸⁴ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 45v.

⁴⁸⁵ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 24r.

⁴⁸⁶ Testimonio de María de Jesús, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 44v.

⁴⁸⁷ O'Malley, *Los primeros jesuitas*, 91.

⁴⁸⁸ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 23v.

⁴⁸⁹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 30r y 30v.

ahí para que hiciesen burla de ella”.⁴⁹⁰ Bajo esta misma lógica, Polonia Osorio fue despojada de su cabellera: Miguel de Fuentes le cortó el cabello con el propósito de “animarla a más perfección”.⁴⁹¹ En una sociedad en la que el honor femenino estaba estrechamente vinculado a la apariencia y la vestimenta, el despojo público de estos signos de estatus constituía una forma radical de mortificación espiritual. El impulso de Miguel de Fuentes a abandonar todo lo externo debe entenderse bajo la lógica de la búsqueda de perfección interior.

Estas prácticas, sin embargo, no eran exclusivas del padre Fuentes. María de Jesús relata que el padre Melgar intentó persuadirla para que también se cortase el cabello, argumentando que así dejaría de “gastar cada día una hora o media en peinárselos que más valdría gastarla en encomendarse a Dios”. Ella accedió voluntariamente a hacerlo y menciona que su decisión fue influenciada por el ejemplo de doña Juana de Quesada, maestra de novicias del Monasterio de la Concepción, quien, tras un sermón del padre Acosta, decidió abandonar las galas y cortarse el cabello.⁴⁹² Para María de Jesús, este testimonio la animó a hacerlo.

En este contexto de obediencia, es importante señalar que las mortificaciones no eran siempre impuestas por el confesor, sino que, en varios casos, eran solicitadas o asumidas voluntariamente por las propias penitentes. En consonancia con la espiritualidad ignaciana, Miguel de Fuentes permitía a sus hijas espirituales cierto margen de agencia para realizar las mortificaciones. Isabel Flores afirma “le dio voluntad de hacer las dichas mortificaciones por amor de Dios y de imitar a las otras”.⁴⁹³ En otra ocasión,

⁴⁹⁰ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 5r.

⁴⁹¹ AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 161r.

⁴⁹² Testimonio de María Enríquez, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 4v.

⁴⁹³ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 31v.

relata que “le había dado voluntad de llevar comida para los dichos pobres” y que el padre Fuentes le dio licencia para hacerlo.⁴⁹⁴

Las mortificaciones también adoptaban una dimensión marcadamente comunal. Varias de estas prácticas eran imitadas por las demás. Isabel Flores, relata, por ejemplo, que Fuentes le mandó que fuese a casa de María Enríquez y le diga que era “soberbia, mala y desobediente” y que le diera dos bofetones “en reverencia de la bofetada que dieron a nuestro señor y que le dijese luego que se acordase de la cruz de Cristo”.⁴⁹⁵ También en el contexto de las confesiones que realizaban entre ellas, se aplicaban penitencias.⁴⁹⁶ Isabel Flores cuenta que doña Paula de Acuña le impuso una penitencia, que consistía en “rezar postrada en el suelo”.⁴⁹⁷

Estas prácticas fueron interpretas por algunas de sus hijas de confesión como una preparación para la vida monástica. Isabel Flores señala que “todas aquellas cosas quel padre Fuentes les imponía eran con intento de que se habían de fundar algún monasterio para que estuviesen industriadas”.⁴⁹⁸ Además, varias de ellas atribuían a Fuentes un papel clave en su perfeccionamiento espiritual. Paula de Acuña, por ejemplo, señalaba que el padre Fuentes le enseñó a no hablar en la Iglesia mientras estuviera en misa “así se quedó con aquel estilo en la iglesia y que algunas personas que la habían conocido antes, viendo aquello, se llegaban a ella y la decían que las encomendase a Dios y que era una sancta viéndola que estaba devota.”⁴⁹⁹ Paula de Acuña también menciona que era considerada por

⁴⁹⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 23v.

⁴⁹⁵ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 27v.

⁴⁹⁶ Paula de Acuña 14r y 14v

⁴⁹⁷ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 31r.

⁴⁹⁸ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 38r.

⁴⁹⁹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, ff. 12v-13r. También le recomendó que “quitase conversaciones y visitas en su casa, aunque fuese de mujeres, y así estaría más sosegada y quieta”. Testimonio de

otras personas como una suerte de profetisa, porque a la esposa de Diego de Palencia, Ana, le dijo que “se consolase mucho que no estaba preñada sino de hijo y en efecto pario un hijo”.⁵⁰⁰ Luego de ello “la enviaban a llamar y la preguntaba cosas que suceso habían de tener y que acontecería en ellas, y esta testigo le respondía que sería lo que Dios fuese servido, que esta testigo no sabía nada”.⁵⁰¹

En definitiva, las prácticas de mortificación impulsadas en torno a Miguel de Fuentes revelan una espiritualidad profundamente marcada por el desapego de lo mundano, la búsqueda de perfección interior y la imitación de Cristo a través del sufrimiento. Aunque muchas de estas penitencias respondían a una lógica de obediencia, también habilitaron formas de agencia y de construcción de autoridad femenina en el ámbito espiritual. Al realizarse en público o en comunidad, las mortificaciones adquirieron una dimensión performativa que resignificaba el cuerpo y el estatus social de estas mujeres, proyectándola como figuras de virtud ante los ojos de la sociedad. En este proceso, el cuerpo femenino se constituyó no solo en objeto de disciplina, sino en escenario visible de la transformación espiritual.

3.6 Tensiones en torno a las hijas espirituales del padre Fuentes

La percepción que generaban las prácticas de las hijas espirituales del padre Fuentes entre otros miembros de la Compañía de Jesús deja entrever su carácter transgresor dentro de los márgenes socialmente aceptados para las mujeres de la élite limeña. El padre Hernández S.J., por ejemplo, solía ironizar con Isabel Fuentes y una de sus amigas,

Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 13v-14r.

⁵⁰⁰ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 13v.

⁵⁰¹ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 13v.

diciéndoles que “se fuesen a hilar y criar pollos”,⁵⁰² sugiriendo que las actividades religiosas que realizaban no se correspondían con el rol femenino tradicional, centrado en el hogar y alejado del espacio público.

Esta percepción negativa trascendía al ámbito eclesiástico. En la sociedad limeña también se observaba con recelo la actuación de estas mujeres, especialmente por su presencia activa en el espacio público. Tal fue el caso de Magdalena de Padilla, Polonia Osorio e Isabel Flores, quienes fueron reprendidas por el mismo padre Fuentes, ante las murmuraciones de que “las teatinas andaban fuera de sus casas”.⁵⁰³ Probablemente, estas críticas lo llevaron a exigirles la obediencia, imponiéndoles la obligación de solicitarle licencia antes de realizar cualquier acción que pudiera comprometer su prestigio personal o el de la Compañía de Jesús. Así lo evidencia el relato de Magdalena de Padilla, quien relató que fue reprendida por el padre Fuentes debido a que ella, junto con otras mujeres, solía acudir con frecuencia a jubileos, hospitales e iglesias, lo que generaba comentarios entre la población limeña. Según señalaba, muchos “ponían la culpa a los padres de la Compañía porque las confesaban y no se lo quitaban”.⁵⁰⁴

Precisamente, los confesores debían mostrarse particularmente prudentes en sus interacciones con mujeres. La tradición ignaciana recomendaba evitar cualquier tipo de relación con mujeres que pudiera comprometer a la Compañía. Por ello, Miguel de Fuentes solía visitar a sus dirigidas enfermas acompañado por otro miembro, como el hermano Pedro Llovet.⁵⁰⁵ Aun así, se cuidaban de la percepción pública. Paula de Acuña

⁵⁰² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 33v.

⁵⁰³ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 3v.

⁵⁰⁴ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 3r.

⁵⁰⁵ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 10v; Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 30r.

relató que, en una ocasión en que el padre Fuentes y su compañero se encontraban en su casa debido a que estaba enferma y que el Padre Hernández fue a verla y comenzó a llamar a la puerta y ambos se escondieron porque no querían ser vistos.⁵⁰⁶

Estas precauciones revelan no solo una preocupación institucional, sino también la ambigüedad del propio Fuentes. Aunque promovía formas de devoción activa, también imponía algunos límites. Isabel Flores relató que, al pedir licencia para disciplinarse públicamente durante la procesión de Jueves Santo, Fuentes se lo negó, argumentando que “no era menester que las mujeres fuesen disciplinándose entre los hombres, que si quería disciplinarse que se disciplinase en casa”.⁵⁰⁷ Esta negativa contrasta con otras ocasiones en que sí autorizaba penitencias públicas o actos de humillación simbólica. Algunas dirigidas llegaron incluso a cuestionar estos mandatos de obediencia. En una ocasión, Fuentes pidió a una de ellas que se afeitara el rostro, se arreglara y saliera a la calle “para que hiciesen burla de ella”; sin embargo, la testigo se negó, argumentando que no quería “dar qué decir al pueblo”.⁵⁰⁸ De la misma manera, Isabel Flores no quiso asistir a una reunión convocada por Paula de Acuña, alegando que “había mucha gente en la plaza”.⁵⁰⁹

Más allá del control sobre los cuerpos y la movilidad, Fuentes también ejercía una vigilancia sobre las experiencias espirituales de sus penitentes. En consonancia con las directrices tridentinas, el confesor debía discernir si sus espiritualidades interiores provenían de Dios o del demonio. Isabel Flores recordaba que Fuentes le decía que no

⁵⁰⁶ Testimonio de Paula de Acuña, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 18v.

⁵⁰⁷ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 36r.

⁵⁰⁸ Testimonio de Magdalena de Padilla, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 5r.

⁵⁰⁹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 31r.

debía hacer nada, “aunque fuesen cosas muy buenas”, sin antes comunicárselo.⁵¹⁰ Para él, “todo se había de decir al confesor, para que la alumbrase que no fuese errada”.⁵¹¹ Justamente, esta exigencia respondía a la creencia de que las mujeres eran especialmente susceptibles a caer en la tentación, por lo que necesitaban una guía constante. Así lo demuestra el caso de Isabel Flores, quien manifestó una confusión doctrinal al pensar que la divinidad de Cristo era su alma y que no tenía un alma humana, fue corregida por un jesuita que la “desengaño de su error”.⁵¹² En este contexto, el confesor asumía la función de garante de la ortodoxia.

La percepción del Santo Oficio sobre la guía espiritual de Miguel de Fuentes hacia sus hijas espirituales fue crítica. Aunque el proceso se inició con el fin de determinar si era solicitante, pronto derivó en una indagación por posibles vínculos con el alumbradismo. En efecto, existían ciertas coincidencias entre las prácticas espirituales promovidas por Fuentes y las atribuidas a los alumbrados de Toledo y Llerena, como el corte de cabello, el abandono de las galas y la desvalorización de la oración vocal.⁵¹³ Sin embargo, se observan diferencias importantes, como su defensa de las disciplinas externas y el hecho que no impedía que sus dirigidas ingresaran a la vida monástica. De hecho, en el caso de Isabel Flores, Fuentes no solo respaldó su decisión, sino que, la ayudó a ingresar al Monasterio de la Concepción, interviniendo ante su fundadora, doña Inés Muñoz de Rivera.⁵¹⁴ Como ha señalado Birckel, no existían elementos suficientes para

⁵¹⁰ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 26v.

⁵¹¹ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 28v.

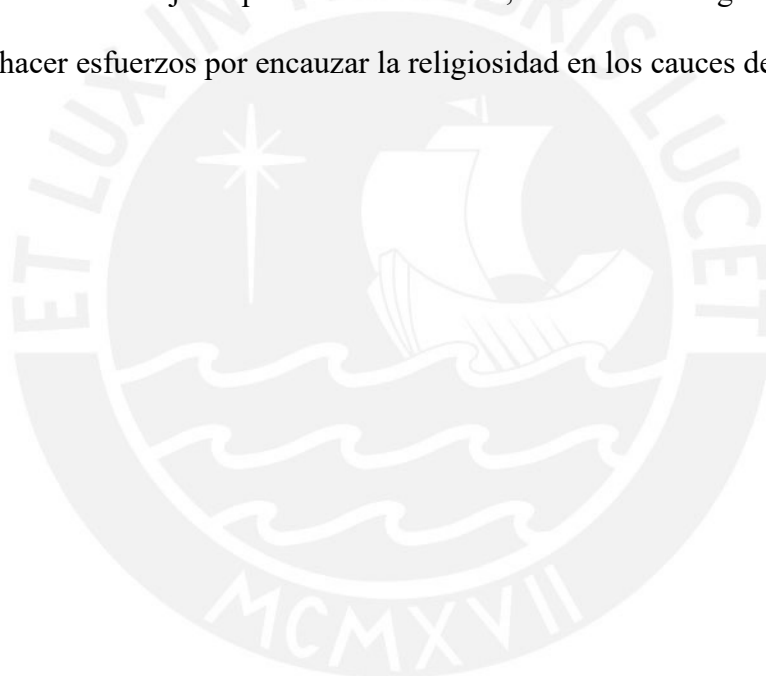
⁵¹² Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 26r.

⁵¹³ Román, “El fenómeno de los alumbrados”, 68.

⁵¹⁴ Testimonio de Isabel Flores, 1579, AHN, Inquisición, Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes, leg. 1647, exp. 2, f. 25r. El padre Fuentes señala que “nunca había persuadido a ninguna mujer que no entrase en religión, sino que más bien se lo había aconsejado”. AHN, Inquisición, Libro 1027, f. 162r.

condenarlo por alumbradismo, a pesar de que los indicios en su contra eran equiparables a los que sustentaron su condena por solicitudión.⁵¹⁵

En síntesis, la figura de Miguel de Fuentes evidencia las tensiones entre el guía espiritual y los mecanismos de vigilancia institucional. Su labor como confesor ofreció a ciertas mujeres limeñas la posibilidad de desarrollar una espiritualidad que desbordaba los márgenes de la religiosidad femenina aceptada. No obstante, esa misma impronta lo expuso a sospechas, generó tensiones internas dentro de la Compañía y, finalmente, a la censura inquisitorial. El caso revela los márgenes que podían abrirse a las mujeres y sus confesores en el vínculo hijas espirituales – confesor, dentro de una Iglesia colonial que comenzaba a hacer esfuerzos por encauzar la religiosidad en los cauces de las directrices tridentinas.



⁵¹⁵ Birckel, “El P. Miguel de Fuentes, S.J.”, 69-70. Castañeda y Hernández también se extrañan de que haya sido condenado por solicitudión, aun cuando la mayoría de las preposiciones censuradas son iluministas. Castañeda y Hernández, “La Inquisición de Lima”, 327.

Conclusiones

El análisis del vínculo penitencial entre Miguel de Fuentes S.J. y sus hijas espirituales en Lima del siglo XVI permite repensar la práctica de la confesión más allá de los marcos normativos establecidos por el Concilio de Trento. Lejos de tratarse de una herramienta disciplinaria impuesta desde arriba, la confesión se reveló como una práctica dinámica y negociada, donde tanto confesores como penitentes modelaban activamente el encuentro espiritual.

En un contexto de incipiente organización eclesiástica y limitada supervisión institucional, el caso de Miguel de Fuentes evidencia una notable impronta personal en la dirección espiritual, que se expresó tanto en la frecuencia del sacramento como en la intensidad del guiado espiritual. El confesor no solo administraba los sacramentos, sino que organizaba comunidades femeninas, proponía itinerarios de perfección, enseñaba la oración mental, promovía la lectura y escritura espiritual, mortificaciones radicales. De esta manera, su figura desbordó los límites sacramentales para convertirse en una autoridad espiritual con fuerte presencia social.

El estudio demuestra que las mujeres laicas del entorno de Fuentes constituyeron comunidades espirituales informales en el seno del mundo urbano, a menudo replicando prácticas propias de la vida religiosa institucional, como la confesión comunitaria, la imposición de penitencias y la organización de capítulos. Esto revela una religiosidad “en el siglo” que no puede ser reducida a la vida conventual ni entendida al margen de la ciudad y sus dinámicas sociales.

Asimismo, este estudio ha permitido destacar la agencia religiosa de las mujeres laicas en Lima del siglo XVI. Si bien el vínculo con el confesor se articulaba desde la obediencia, estas mujeres no fueron receptoras pasivas de sus mandatos, sino sujetos activos de su proceso espiritual. A través de la solicitud de sacramentos, la elección de

directores espirituales, la organización de espacios devocionales domésticos y la práctica de Ejercicios Espirituales, mortificaciones y lecturas piadosas, ejercieron una forma de autoridad religiosa “en el siglo”, al margen de la vida conventual.

La confesión funcionó también como mecanismo de legitimación en una sociedad que restringía la movilidad femenina, su aparición en el espacio público y que la subordinaba a figuras masculinas. En este marco, el confesor se convirtió en un intermediario autorizado, que habilitaba ciertas acciones tradicionalmente vedadas — como salir de casa, visitar enfermos y presos, pedir limosna o postergar un matrimonio—, resignificando el vínculo de obediencia como estrategia para acceder a nuevas formas de participación espiritual y social.

Estas prácticas de mortificación, oración mental, lectura devota y Ejercicios Espirituales promovidas por Fuentes se inscriben en una lógica profundamente marcada por la espiritualidad ignaciana, especialmente por el principio de acomodación. Esta noción orientaba la acción pastoral jesuita hacia la adaptación a las necesidades particulares de los penitentes. En este sentido, Miguel de Fuentes supo acomodar su modo de proceder a la sensibilidad espiritual y las expectativas de sus hijas de confesión, promoviendo formas de vida devota y de perfección que mantenían una fuerte orientación hacia el desarrollo de una espiritualidad interior.

Finalmente, esta investigación contribuye a la historiografía de la confesión moderna en la América Virreinal al centrar su atención en un grupo de mujeres laicas fuera de los muros conventuales y al poner como sujetos católicos activos al confesor y a las hijas espirituales como sujetos católicos activos en la configuración local del sacramento. El estudio demuestra que el vínculo entre Miguel de Fuentes y sus hijas espirituales permite explorar la dimensión ambigua de la autoridad religiosa en clave de género: un terreno de tensión donde obediencia y autodeterminación, sumisión y agencia,

se entrelazan de forma compleja. La confesión, entendida así, no fue simplemente un medio de control, sino también una oportunidad para que estas mujeres imaginaran nuevas formas de vida cristiana, más acordes a sus aspiraciones personales y espirituales.



Bibliografía

Manuscritos

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN)

- Inquisición, 1650, Exp. 1 (1565-1575), Proceso de fe de fray Francisco de la Cruz.
- Inquisición, 1647, Exp. 1 (1571-1578), Proceso de fe de María Pizarro.
- Inquisición, 1647, Exp. 4 (1572-1578), Proceso de fe de fray Mateo de la Cuadra.
- Inquisición, 1647, Exp. 2 (1576-1580), Proceso de fe del padre Pedro Miguel de Fuentes.
- Inquisición, 1337, Exp. 3 (1579), Información contra Pedro de Cartagena.
- Inquisición, 1649, Exp. 55 (1582), Proceso de fe del padre Luis López.
- Inquisición, libro 1034 (1579-1584), Libro segundo de cartas del Tribunal de la Inquisición de Lima al Consejo de Inquisición y al Inquisidor General.
- Inquisición, libro 1027 (1571-1585), Relaciones de causas y autos de fe del Tribunal de la Inquisición de Lima.
- Inquisición, 1640, Exp. 4 (1588), Visita del inquisidor Juan Ruiz de Prado al Tribunal de la Inquisición de Lima.

Archivo General de la Nación (AGN)

- Protocolos Notariales S. XVI, Protocolo n° 128, obligación, f. 1058-1061v, 1572.
- Protocolos Notariales S. XVI, Protocolo n° 102, arrendamiento de tienda y pulpería, ff. 164-165, 1596.

Bibliografía y fuentes editadas

Abril Castelló, Vidal. “Francisco de La Cruz, la utopía lascasista y la contrarreforma virreinal inquisitorial. Lima, 1572-1573”. *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, no. 3 (1988): 9-67.

Acosta Antonio y Victoria Carmona. “La lenta estructuración institucional de la Iglesia (1551-1582)”. En *La construcción de la Iglesia en los Andes (siglos XVI-XX)*. Lima: PUCP, 1999.

Almorza, Amelia. “No se hace pueblo sin ellas”. *Mujeres españolas en el virreinato del Perú: emigración y movilidad (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2018.

- Altolaquirre y Duvalé, Ángel de y Adolfo Bonilla y San Martín. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*. Madrid: Est. tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1885.
- Arenal, Electa y Stacey Schlau. "Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent". *Tulsa Studies in Women's Literature* 9, no. 1 (1990): 25-42.
- Armas, Fernando. "Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López". *Missionalia Hispanica. Hispania Sacra* 51, no. 104 (1999): 573-609.
- Armas, Fernando. *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1953.
- Bataillon, Marcel. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Bilinkoff, Jodi. "A Spanish Prophetess and Her Patrons: The Case of Maria de Santo Domingo". *The Sixteenth Century Journal* 23, no. 1 (1992): 21-34.
- Bilinkoff, Jodi. *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ítaca, Nueva York: Cornell University Press, 2005.
- Bilinkoff, Jodi. "Confessors as Hagiographers in Early Modern Catholic Culture". En *A New History of Penance*, editado por A. Firey, 419-37. Leiden: Brill, 2008.
- Bireley, Robert. *The refashioning of Catholicism, 1450-1700*. Washington: Catholic University of America Press, 1999.
- Birkel, Maurice. "El P. Miguel de Fuentes, S.J. y la Inquisición de Lima." En *Historia y Cultura* 6 (1972): 5-92.
- Boer, Wietse de. *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden: Brill, 2001.
- Bossy. "The Social History of Confession in the Age of the Reformation". *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21-38.
- Bouza, José. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Briggs, Robin. *Communities of Belief: Cultural and Social Tensions in Early Modern France*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.
- Brundage, James. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Estados Unidos: The University of Chicago Press,

- Bustamante, Luis. *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial (1795-1820)*. Lima: IEP, 2008.
- Carrasco, Rosa. “Las mujeres y la Jerarquía Sagrada”. En *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*, compilado por Carmen Meza y Teodoro Hampe. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- Casagrande, Carla. “La mujer custodiada”. En *Historia de las mujeres en Occidente*, coordinado por Georges Duby y Michelle Perrot, Tomo 2, 88-123. España: Penguin Random House, 2018.
- Castañeda, Paulino y Pilar Hernández. *La Inquisición de Lima (1570-1635)*. Tomo I. Madrid: Editorial DEIMOS, S.A., 1989.
- Charry, Jeanne y Pérez, Daniela. “Institutos religiosos femeninos”. En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, dirigido por José García de Castro, Volumen 2, 1035-1039. España: Ediciones Mensajero.
- Coakley, John. “Gender and the Authority of Friars: The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans”. *Church History* 60, no. 4 (1991): 445-460.
- Coakley, John. *Women, Men and Spiritual Power. Female Saints and their Male Collaborators*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Coello de la Rosa, Alexandre. Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado de Lima colonial (1568-1606). Lima: PUCP e IEP, 2006.
- Contreras, Jaime. “Las coyunturas políticas e inquisitoriales de la etapa”. En Capítulo III “El apogeo del Santo Oficio (1569-1621)”, Parte II, *Historia de la Inquisición en España y América*, editado por Joaquín Pérez y Bartolomé Escandell. Tomo I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- Cunningham, Lawrence y Keith Egan. *Espiritualidad cristiana: temas de la tradición*. España: Sal Terrae, 2004.
- Dalarun, Jacques. “La mujer a ojos de los clérigos”. En *Historia de las mujeres en Occidente*, coordinado por Georges Duby y Michelle Perrot, Tomo 2, 28-57. España: Penguin Random House, 2018.
- Dejo, Juan. “La Mística de la acción de los primeros jesuitas en el Perú. Introducción a una historia de la espiritualidad colonial”. Tesis para optar por el título de Magíster, PUCP, 2008.
- Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión: siglos XIII a XVIII*. Madrid, Alianza Editorial: 1992.

- Dominique, Julia. “Lecturas y contrarreforma”. En *Historia de la lectura en el mundo occidental*, editado por Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, 415-67. Buenos Aires: Taurus, 2001.
- Dreyer, Elizabeth A. « “Do as I Do, Not as I Say”. The Pedagogy of Action». En *Jesuit and Feminist Education*, editado por Jocelyn Boryczka y Elizabeth Petrino, 21-36. Estados Unidos: Fordham University Press, 2012.
- Durston, Alan. *El quechua pastoral. La historia de la traducción Cristiana en el Perú colonial, 1550-1650*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019.
- Egaña, Antonio de (Ed.). *Monumenta Peruana*. T. 1. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1954.
- Egaña, Antonio de. “El Virrey Don Francisco de Toledo y los Jesuitas del Perú (1569-1581)”. *Estudios de Deusto*, núm. 7 (1956): 115-186.
- Egaña, Antonio de (Ed.). *Monumenta Peruana*. T. 2. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1958.
- Elliott, Dyan. “Authorizing a Life: The Collaboration of Dorothea of Montau and John Marienwerder”. En *Gendered Voices: Medieval Saints and their Interpreters*, editado por Catherine M. Mooney, 168-91. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Escandell, Bartolomé. “Los hechos y las actividades inquisitoriales en Indias”. En Capítulo III “El apogeo del Santo Oficio (1569-1621)”, Parte II, *Historia de la Inquisición en España y América*, editado por Joaquín Pérez y Bartolomé Escandell. Tomo I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- Estenssoro, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: IFEA – PUCP, 2003.
- Fernández, Amaya et al. *La mujer en la Conquista y la evangelización en el Perú (Lima, 1550-1650)*. Lima. Fondo Editorial PUCP, 1997.
- Fullam, Lisa. “Juana, S.J.: The Past (and Future?). Status of Women in the Society of Jesus”. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 31, núm. 5 (1999): 1-41.
- García, Enrique. “Ignacio de Loyola y las mujeres (1491–1524): algunas puntualizaciones”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* XCII, fasc. 184 (2023): 317-337).
- Guibovich, Pedro. “Libros para ser vendidos en el virreinato del Perú a fines del siglo XVI”. *BIRA*, 13 (1984):85-114.

- Guibovich, “«Proveída de toda suerte de libros». La biblioteca de San Pablo en Lima”. En *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*. Lima: Universidad del Pacífico, 2014.
- Guibovich, Pedro. *El Argos de la Fe. Los textos censurados por la Inquisición de Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2023.
- Harrison, Regina. *Sin and Confession in Colonial Peru: Spanis-Quechua Penitential Texts, 1560-1650*. Austin: University of Texas Press, 2014.
- Hillman, Jennifer. “Soul Mates and Collaborators: Spiritual Direction in Late Medieval and Early Modern Europe”. *History Compass* 13, no. 9 (2015): 476–484.
- Homza Lu Ann. *Religious Authority in the Spanish Renaissance*. Estados Unidos: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- Huerta, Álvaro. *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. Tomo III. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- Jaffary, Nora E. *Gender, Race and Religion in the Colonization of the Americas*. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2007.
- Llamas, Román. “El fenómeno de los alumbrados y su interpretación”. *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"* 9, no. 1 (1958): 49-80.
- Lavallé, Bernard. *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Ricardo Palma, 1999.
- Leavitt-Alcántara, Brianna. “Holy Women and Hagiography in Colonial Spanish America”. *History Compass* 12, no. 9 (2014): 717–728.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto. *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*. México: Archivo General de la Nación, 2002.
- Lockhart, James. *El mundo hispanoperuano (1532-1560)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Lohmann Villena, Guillermo. *Juan de Matienzo, autor del «gobierno del Perú» (su personalidad y su obra)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966.
- Macek, Ellen. “«Ghostly Fathers" and their "Virtuous Daughters": The Role of Spiritual Direction in the Live of Three Early Modern English Women». *The Catholic Historical Review* 90, no. 2 (2004): 213-235.

- Maclean, Ian. *The Renaissance Notion of Woman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Mannarelli, María Emma. *Pecados públicos: la ilegitimidad en Lima (siglo XVII)*. Lima: Centro de la Mujer Peruana “Flora Tristán”, 1993.
- Mannarelli, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas: mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Congreso de la República del Perú, 1998.
- Mannarelli, María Emma. “Espacios femeninos en la sociedad colonial”. En *La mujer en la historia del Perú (siglos XV al XX)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.
- Mannarelli, María Emma. *La domesticación de las mujeres. Patriarcado y género e la historia peruana*. Lima: La siniestra ensayos, 2018.
- Mateos, Francisco. *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú*. Tomo I: Historia General y del Colegio de Lima. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1944.
- Marcocchi, Massimo. “Spirituality in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”. En *Catholicism in Early Modern History. A Guide to Research*, editado por John O’Malley. St. Louis: Center for Reformation Research, 1988.
- Marin, Juan Miguel. « ‘A Firestone of Divine Love’ Erotic Desire and the Ephemeral Flame of Hispanic Jesuit Mysticism». Tesis Doctoral, Harvard Divinity School, 2015.
- Martínez-Burgos, Palma. “Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna”. En *Historia de las mujeres en Occidente*, coordinado por Georges Duby y Michelle Perrot, Tomo 3, 532-546. España: Penguin Random House, 2018.
- Melvin, James. “Fathers as Brothers in Early Modern Catholicism: Priestly Life in Avila, 1560-1636”. PhD diss., University of Pennsylvania, 2009.
- Mendiburu, Manuel. *Diccionario histórico biográfico del Perú*. Lima: Enrique Palacios, 1931-1934.
- Millar, René. *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano: estudios sobre el tribunal de la Inquisición de Lima*. Lima: PUCP, 1998.
- Millar, René. *Misticismo e Inquisición en el Virreinato peruano: los procesos a los Alumbrados de Santiago de Chile*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2000.
- Millar, René. “Entre ángeles y demonios. María Pizarro y la Inquisición de Lima (1550-1573)”. *Historia* 40, no. 2 (2007): 379-417.
- Millar, René. *Santidad, falsa santidad y posesiones demoniacas en Perú y Chile, siglos XVI y XVII*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.

- Miró Quesada, Aurelio. "Fray Luis de Granada en el Perú". *Revista de la Universidad Católica*, no. 11-12 (1982): 13-20.
- Muller, Jeffrey. "The Jesuit Strategy of Accommodation". En *Jesuit Image Theory*, editado por de Boer, Enenkel y Melion, 461-492. Boston: Brill, 2016.
- Myers, David. "*Poor, Sinning Folk*": *Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*. Estados Unidos, Cornell University Press, 1996.
- Myers, Kathleen. "Crossing Boundaries: Defining the Field of Female Religious Writing in Colonial Latin America". *Colonial Latin American Review* 9, no. 2 (2000): 151-165.
- Myers, Kathleen. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Nalle, Sara. *God in La Mancha. Religious Reform and the People of Cuenca, 1500-1650*. Estados Unidos, The Johns Hopkins University Press, 1992.
- Nalle, Sara. "Printing and Reading Popular Religious Texts in Sixteenth-Century Spain". En *Culture and State in Spain, 1550-1850*, editado por Tom Lewis y Francisco Sánchez, 126-156. Nueva York: Routledge, 1999.
- Niccoli, Ottavia. "The End of Prophecy". *The Journal of Modern History* 61, no. 4 (1989): 667-682.
- Nieremberg, Juan Eusebio. *Vidas ejemplares y venerables memorias de algunos claros varones de la Compañía de Jesús*. T. 4. Madrid: por Alonso de Paredes, 1647.
- O'Banion, Patrick. «"A Priest Who Appears Good": Manuals of Confession and the Construction of Clerical Identity in Early Modern Spain». *Dutch Review of Church History* 85 (2005): 333- 348.
- O'Banion, Patrick. *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2012.
- O'Malley. *Los primeros jesuitas*. España: Ediciones Mensajero y Editorial Sal Terrae, 1993.
- O'Malley. *Saints or Devils Incarnate? Studies in Jesuit History*. Leiden. Brill: 2013.
- O'Malley, John W. "The Distinctiveness of the Society of Jesus". *Journal of Jesuit Studies* 3 (2016): 1-16.
- Pardo, Osvaldo. *The Origins of Mexican Catholicism. Nahua rituals and christian sacraments in Sixteenth-Century Mexico*. Estados Unidos: The University of Michigan Press, 2004.

- Penry, Elizabeth. "Canons of the Council of Trent in Arguments of Priests and Indians over Images. Chapels and Cofradías". En *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond, (1545-1700): Vol. 3 Between Artists and Adventurers*, edited by Wim François and Violet Soen, 277-299. Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, Germany, 2018.
- Pérez, Liliana. «*Mujeres ricas y libres*». *Mujer y poder: Inés Muñoz y las encomenderas en el Perú (s. XVI)*. España: Editorial Universidad de Sevilla, 2020.
- Poole, Stafford. "Incidencia de los concilios provinciales hispanoamericanos en la organización eclesiástica del Nuevo Mundo". En *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, editado por Josep-Ignasi Sanyana, et al. Volumen 1. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
- Prieto, Andrés. "The Perils of Accomodation: Jesuit Missionary Strategies in the Early Modern World". *Journal of Jesuit Studies* 4 (2017): 395-414.
- Ranft, Patricia. "A Key to Counter Reformation Women's Activism: The Confessor-Spiritual Director". *Journal of Feminist Studies in Religion* 10, no. 2 (1994): 7-26.
- Redden, Andrew. *Diabolism in Colonial Peru, 1560–1750*. Londres: Pickering & Chatto, 2008.
- Reites, James W. "Ignatius and Ministry with Women". *Way Supplement* 74 (1992): 7-19.
- Rhodes, Elizabeth. "Join the Jesuits, See the World: Early Modern Women in Spain and the Society of Jesus". En *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1772*, editado por John O'Malley et. al. Canadá: University of Toronto Press, 2006.
- Rico, Luis. "La Inquisición y las visionarias clarisas del siglo XVII: el caso de sor Luisa de la Ascensión". *Bulletin of Spanish Studies* 92, no. 5 (2015), 771-790.
- Rittgers, Ronald. *The Reformation of the Keys: Confession, Conscience, and Authority in Sixteenth-Century Germany*. Cambridge, Massachussets, Londres: Harvard University Press, 2004.
- Roldán-Figueroa, Rady. "Martín de Roa, S.J. (1559–1637) and the Consolidation of Catholic Literary Culture in Spain". *European History Quarterly* 45, no. 1 (2015): 5-33.
- Rombough, Julia. "Teresa of Avila and Her Many Confessors: Lowly and Exalted Men in *The Book of Her Life*". *Strata University of Ottawa Graduate Student History Review* 4 (2012): 111-133.

- Rosas, Claudia (ed.). *Género y mujeres en la historia del Perú: del hogar al espacio público*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2019.
- Sánchez, José Luis y Luis Rodríguez. *Los siglos XVI-XVII: cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.
- Saranyana, Josep-Ignasi. “El más allá en los concilios limenses del ciclo colonial, 1551-1772”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, 109-124. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Scholoesser, Stephen. “Accommodation as a Rhetorical Principle: Twenty Years after John O’Malley’s *The First Jesuits* (1993)”. *Journal of Jesuit Studies* 1, no. 3 (2014): 347–72.
- Schroeder, Henry. *Canons and decrees of the Council of Trent*. Estados Unidos: Herder Book, 1960.
- Scott, Joan. “El género: una categoría útil para el análisis histórico”. En *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, editado por James Amelang y Mary Nash. España: Diputación Provincial de Valencia, 1990.
- Simmonds, Gemma. “Women Jesuits?”. En *The Cambridge Companion to the Jesuits*, editado por Thomas Worcester, 120-135. United Kingdom: Cambridge University Press, 2008.
- Seed, Patricia. *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1991.
- Tentler, Thomas. “The Summa of Confessors as an Instrument of Social Control”. En *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, editado por Heiko Oberman y Charles Edward Trinkaus, 103-125. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Tentler, Thomas. *Sin and Confession on the Eve of Reformation*. New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Tineo, Primitivo. “La evangelización del Perú en las instrucciones entregadas al virrey Toledo (1569-1581)”. En *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, editado por Josep-Ignasi Sanyana, et al. Volumen 1. España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990.
- Toribio Medina, José. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico, 1952.

- Valenzuela, Jaime. “Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio”. *Investigaciones Sociales* 10, núm. 17 (2006): 491-503.
- Valone, Carolyn. “Piety and Patronage: Women and the Early Jesuits”. En *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy*, editado por Ann Matter y John Coackley, 157-211. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Van Deusen, Nancy. “Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550 – 1580”. *Allpanchis*, núm 35-36 (1990): 249-291.
- Van Deusen, Nancy. “Instituciones religiosas y seculares para mujeres en el siglo XVII en Lima”. En *Manifestaciones religiosas del mundo colonial americano*, coordinado por Clara García y Manuel Ramos. México: Universidad Iberoamericana, 1997.
- Van Deusen, Nancy. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”. *Histórica* 23, no. 1 (1999): 47-78.
- Van Deusen, Nancy. “Voces y silencios: el género en la historia peruana (1977-2002)”. *Histórica* 26, no. 2 (2002): 125-186.
- Van Deusen, Nancy. *Entre lo sagrado y mundano: La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP e IFEA, 2007a.
- Van Deusen, Nancy. “El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640)”. *Histórica* 31, no. 1 (2007b): 11-57.
- Van Deusen, Nancy. *Las almas del purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- Van Deusen, Nancy. *Embodying the Sacred. Women Mystics in Seventeenth-Century Lima*. Durham and London: Duke University Press, 2018.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: 1951.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Tomo I. Lima: 1953.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Volumen 1. España: Imprenta de Aldecoa, 1563.
- Vizuete, Carlos. “La iglesia peruana después de Trento”. En *El Perú en la época de Felipe II* dirigido por Francisco Javier Campos. España: Ediciones Escorialenses, 2014.

- Weber, Alison. "Devout Laywomen in the Early Modern World. The Historiographic Challenge". En *Devout Laywomen in the Early Modern World*, editado por Alison Weber, 1-28. Londres: Routledge, 2016.
- Wiesner, Merry. *Women and Gender in Early Modern Europe*. Estados Unidos: Cambridge University Press, 2000.
- Worcester, Thomas. *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, editado por Thomas Worcester. Estados Unidos: Cambridge University Press, 2017.
- Wright, Wendy. *Bond of Perfection: Jeanne de Chantal and François de Sales*. New York: DeSales Resource Center, 2007.
- Zarri, Gabriella. "Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century". En *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, editado por Daniel Bornstein y Roberto Rusconi, 219-303. Estados Unidos: University of Chicago Press, 1996.
- Zuese, Alicia. "Sancha Carrillo and Juan de Ávila: The Reciprocal Fruits of Spiritual Mentorship in Early Sixteenth-Century Andalusia". *Revista Hispánica Moderna* 69, no. 1 (2016): 73-90.

Anexo 1

Personaje	Doña	Estado	Edad	Nacimiento	Esposo	Confesor	Orden	Solicitante
<i>Gerónima de Orozco</i>					Juan Gutiérrez de Benavides (corredor)	Luis López	Compañía de Jesús	
	Sí	Casada	27 años en 1579	1552 (en 1579 dijo tener 27 años)		Miguel de Fuentes	Compañía de Jesús	Sí
						Pedro de Cartagena	Compañía de Jesús	Sí
						Bartolomé Hernández	Compañía de Jesús	
<i>Magdalena de Padilla</i>	No	Viuda	40 años en 1576	1536 (en 1576 dijo tener 40 años)	Francisco de Pedrero	Miguel de Fuentes	Compañía de Jesús	
<i>Isabel Gutiérrez</i>					Alonso Gutiérrez de Velázquez (licenciado)	Pedro de Padilla	Orden Franciscana	Sí
	Sí	Casada	28 años en 1579	1551 (en 1579 dijo tener 28 años)		Agustín de Salinas	Orden Franciscana	
						Miguel de Fuentes	Compañía de Jesús	
						Francisco Pizarro	Orden Franciscana	Sí
<i>Isabel Flores</i>	No	Monja (Isabel de Jesús, Monasterio de la Concepción)	38 años en 1579	1541 (en 1579 dijo tener 38 años)	Andrés García (guarnicionero)	Miguel de Fuentes	Compañía de Jesús	
						Joseph de Acosta	Compañía de Jesús	
						Bartolomé Hernández	Compañía de Jesús	

