

## RESEÑA

Fernando de Montesinos, *Auto de la fe, celebrado en Lima a 23 de enero de 1639*, edición crítica de Marta Ortiz Canseco, coordinación de Esperanza López Parada, Iberoamericana-Vervuert (Tiempo emulado. Historia de América y España, 54), Madrid-Franckfurt, 2016, 250 páginas. ISBN 9788484899136.

DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/nueind.62>

ROSA BONO VELILLA  
(Universidad Autónoma de Barcelona)

El volumen reseñado se ampara en la colección «Tiempo emulado», que recibe su nombre en honor a las palabras de Cervantes acerca de la historia en el noveno capítulo del *Quijote*: «émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir». Madre de la verdad, la historia ha de reconstruirse a partir de los textos que nos la entregan, a menudo en distintas versiones sobre las que planea aquella que debió de ser la auténtica y que una edición crítica como la presente aspira a ofrecer. Pero medir la realidad o la historia es, de forma inexorable, intervenir en ella desde el momento en que la pensamos, como quiso decirnos Borges a través de Pierre Menard, el otro autor del *Quijote*. La concepción de este volumen también da cuenta de tal circunstancia al añadir una selección final de artículos que glosan el *Auto*, hábilmente dispuestos para quienes opten por complementar la lectura principal, y al abrir el repertorio con una reflexión sobre cómo la actividad interpretativa se convierte en reescritura.

El marco particular de este volumen consiste en dos proyectos de investigación sobre textos virreinales que, en sus diversas categorías, ofrecen testimonio de los procesos históricos que modelaron el colonia-

lismo español en el continente americano. En este caso se lleva a cabo la primera edición crítica de un texto de valor inestimable para conocer la intrahistoria del virreinato del Perú en el siglo xvii. El *Auto de la fe, celebrado en Lima a 23 de enero de 1639* reproduce uno de los procesos inquisitoriales más cruentos de la historia colonial española. En él se condenó a setenta y tres personas, sesenta y tres de ellas (en su mayoría comerciantes portugueses o de origen luso) por su condición de «judío observante de la ley de Moisés», según la fórmula que suele utilizar Montesinos en el texto. De estos, fueron doce los condenados a relajar a la justicia y brazo seglar, es decir, a ser quemados en la hoguera. Solo diez presos fueron castigados por otros delitos, a saber, el de posibilitar la comunicación entre los presos, el de casarse dos veces y el de ser «hechiceras famosas». Salta a la vista que la sentencia del auto de 1639 fue ante todo una medida destinada a depurar la influencia social y económica de un sector que había ido ganando terreno en las colonias españolas desde hacía medio siglo.

Marta Ortiz Canseco, encargada de la edición crítica del *Auto*, ofrece en prólogo valiosas notas aclaratorias sobre los antecedentes históricos que explican la persecución masiva de judeoconversos en Perú durante la época virreinal. En 1492, buena parte de los judíos expulsados de España se refugiaron en tierras portuguesas bajo la protección de Juan II. La unión de las Coronas de Castilla y Portugal en 1580 dio lugar a la emigración masiva de conversos o criptojudíos que aprovecharon la connivencia de las autoridades españolas a través de la concesión de ventajas legales a los comerciantes portugueses destinados a Nueva España. El Tribunal del Santo Oficio español había establecido sendas delegaciones en Lima y México una década antes y, pese a un período inicial de represión, la indulgencia eclesiástica que promovió la bula del perdón papal de 1590 permitió el florecimiento de los núcleos de comerciantes portugueses y así el aumento de su poder financiero, político y social en las colonias, lo que no tardaría en alimentar la animadversión que ya albergaba la moral colectiva de los cristianos viejos castellanos y el resto de las comunidades criollas. A esto se unió el ya tradicional tacto de codos entre portugueses y holandeses en perjuicio de los intereses de la Corona española, que llevaba décadas enfrentándose a los Países Bajos

en lo que terminaría siendo la Guerra de los Ochenta Años, y, finalmente, el interés tácito que la Inquisición debió de advertir en la confiscación de bienes que a menudo acompañaba las detenciones de los acusados y que constituía la principal fuente de ingresos para sus arcas.

El origen de los arrestos que culminarían en el auto de 1639 es lo que los inquisidores dieron en llamar la «complicidad grande» por parte de las comunidades criptojudías portuguesas: la confianza que caracterizaba a los integrantes de estos grupos respecto a su verdadero credo solía desmoronarse en cuanto se daban las primeras delaciones. En el caso que nos ocupa, Montesinos refiere la denuncia a un criado de comerciantes que se negó a vender mercancía en sábado y, unos días después, a comer cerdo. Este primer arresto ocurre en 1634 «sin secreto de bienes y con grandísimo secreto» (p. 40), dando comienzo a un largo proceso subrepticio de captura de judaizantes que se irían delatando unos a otros y, en bastantes casos, revocarían o modificarían sus confesiones con el fin de retrasar la ejecución de las sentencias. Una vez relatado el proceso penitenciario y judicial que condujo al auto de fe de 1639, Montesinos describe puntualmente los preparativos de la celebración y su cumplimiento. Pese a prolijidad de algunos fragmentos, los detalles del testimonio son de gran valor documental: así la minuciosa descripción de la puesta en escena del tablado y de las procesiones, la referencia a la construcción de gradas en las calles para dar cabida a la multitud expectante que había acudido a Lima para la ocasión o la relación pormenorizada del protocolo de introducción y lectura de las sentencias. La información de primera mano permite además desmentir lugares comunes del imaginario inquisitorial: en contra de lo que suele creerse, el tribunal solía consentir la reconciliación de los presos (es decir, el arrepentimiento) para aligerar las condenas, y la quema de los relajados no era parte del espectáculo principal, sino que se efectuaba después, en un lugar apartado del centro de la población. Hay momentos incluso en los que parece asomar en el texto de Montesinos un deje de ironía (fuera o no la suya) que, salvando el decoro, llega a amenizar la lectura:

Como iban saliendo los presos de las cárceles se les iba [sic] poniendo a cada uno las insignias significadoras de sus delitos y entregándolo a dos personas

de las referidas, a quien se les encargaba que no le dejasen hablar con nadie y que lo llevasen y volviesen a aquel lugar, excepto a los relajados en cuanto a la vuelta. (p. 50)

Pese a una muy buena contextualización del testimonio de Montesinos, a lo largo del volumen no se encuentran más que breves apuntes sobre el autor que no llegan a ofrecer un panorama claro de su lugar en el proceso. Fernando de Montesinos fue un historiador y eclesiástico andaluz que se trasladó a Lima una década antes de que tuviese lugar el famoso auto de fe de 1639, cuya relación le fue encargada por el Tribunal de la Inquisición peruana. Su interés por las condiciones de los asientos mineros y la historia de la región le llevó a recorrer el virreinato y escribir otras obras como el *Directorio de Benefactores de Metales y Arte de ellos*, el *Memorial para la conservación del azogue que se pierde entre lamas y relaves*, el *Ophir de España. Memorias Antiguas, historiales y políticas del Perú* (1630) y, ya de vuelta a su tierra natal, *Los Anales del Perú* (c. 1646). Parece ser que trató de volver a América para escribir la historia de México, donde también se celebró un auto de fe derivado de una «complicidad grande» a finales de la década de 1640. Sin embargo, no consiguió la pensión solicitada a Felipe IV y, finalmente, murió en España.<sup>1</sup>

A las virtudes del prólogo aclaratorio han de sumarse las de la labor ecdótica, con objeciones igualmente mínimas. La editora dedica el último apartado de la introducción, «Historia del texto», a examinar el éxito y la transmisión textual de la obra, y enumera al final del libro, junto a la bibliografía y a un muy conveniente índice onomástico, las ediciones del *Auto de la fe* y las publicaciones que recogen otras obras de Fernando de Montesinos. Además, se especifican cuidadosamente en una «Nota a la edición» los criterios de modernización ortográfica y de puntuación del texto presentado.

La rápida difusión contemporánea del *Auto* demuestra un alcance nada desdeñable tratándose de una relación inquisitorial: el texto se reeditó en Madrid en 1640, tan solo un año después de que se impri-

<sup>1</sup> Cf. Rodolfo Pérez Pimentel, «Fernando Montesinos», *Diccionario Biográfico Español*, Real Academia de la Historia, 2018. Enlace: <http://dbe.rah.es/biografias/13096/fernando-montesinos>.

miese por primera vez en Lima. Esta edición toma como texto base un ejemplar de la *princeps* (al que asigna las siglas BNE por conservarse en la Biblioteca Nacional de España) cotejado con otro (JCB, de la John Carter Brown Library) que pertenece a un estado diferente de la misma edición y suele rectificar el texto o ampliarlo en casos, lo que puede ser indicio de la presencia de Montesinos en el proceso de impresión. Existen otros dos ejemplares que no aparecen reflejados en el aparato crítico: US (Universidad de Sevilla) porque, según se advierte en el prólogo, es idéntico a BNE; y un cuarto, al que no se dan siglas, que pertenece a la segunda edición (Madrid, 1640) y se deriva de JCB. Se indica asimismo que la presente edición pretende ofrecer tan solo la versión de la *princeps*, por lo que descarta las variantes del ejemplar de la edición madrileña, que son prácticamente las mismas que se dan entre los dos estados de la primera edición. Hay que suponer, pues, que esa segunda edición no ofrece ninguna enmienda relevante respecto al ya revisado JCB.

La reducción al mínimo de los ejemplares reflejados en el aparato crítico simplifica la identificación de las variantes, por lo que no resulta problemático que no se siga el criterio habitual de referencia a los ejemplares de una misma edición con siglas iguales enumeradas según el estado al que pertenecen (A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>...). Es más discutible, sin embargo, la elección de BNE como texto base cuando existe un estado posterior (JCB) que lo mejora. Así, el texto fijado reproduce el de BNE, pero se añaden entre corchetes las ampliaciones de JCB, mientras que las variantes corregidas por este se aducen en nota. Sin embargo, en la página 78 aparece un fragmento que transcribe directamente la lectura de JCB porque BNE presenta en ese punto una errata que altera el sentido la lectura, de modo que en la nota al pie se remite a BNE en lugar de a JCB, al revés de cómo se procede con el resto de las variantes.

En cuanto a la anotación del texto de Montesinos, se ha contenido en lo posible para desembarazar la lectura. Ciertamente, las dinámicas de la Inquisición colonial quedan perfectamente dilucidadas en el prólogo de la editora, de modo que cualquier lector puede adentrarse en el texto sin gran dificultad. Algunas de las notas en las que el propio autor reseña las fuentes citadas en la dedicatoria son analizadas en el primer artículo crítico de los que se recogen al final del volumen. Quizás convendría remi-

tir exactamente a las partes del artículo que ilustran cada uno de esos comentarios, de suerte que siga manteniéndose limpio el texto, pero el lector especialista o curioso pueda satisfacer su interés cómodamente. Hubiera sido igualmente interesante remitir a los artículos en nota al pie cuando estos glosan algún pasaje especialmente llamativo, como es la analogía del auto con la expulsión del Paraíso (pp. 36-37), comentado en las páginas 115 y siguientes como parte de la retórica inquisitorial; las técnicas de comunicación entre los presos (pp. 42-43) glosados en las páginas 125 y 126, o la descripción del «viento tan recio» que, como por milagro, se levanta durante la lectura de las causas de los relajados y que escolian las páginas 132 y 133. Tampoco hubieran sobrado algunas palabras de aclaración para las referencias bíblicas, como los «blanqueados sepulcros» (p. 39) que Montesinos toma de San Mateo (23:27-32), o para lo que parece ser un anacoluto de la pluma del autor en un fragmento inextricable al final de la página 41 («Fue el caso que habiéndose puesto unas puertas nuevas...»).

Finalmente, solo caben elogios para la decisión de colocar al final del volumen la selección de artículos que terminan de ilustrar el contexto de la lectura, de modo que esta no se vea postergada por dilatados prólogos o interrumpida por notas excesivamente densas. El primer artículo, a cargo de Esperanza López Parada, se titula «Del auto de fe como espectáculo, del archivo como represión». En él lleva a cabo una comparación del testimonio antropológico e inquisitorial estableciendo un paralelo entre la actividad etnológica y el informe condenatorio eclesiástico. Ambas formas constituyen perspectivas condicionadas que, aunque parten de una voluntad objetiva, falsean irremediabilmente la realidad porque la transcriben desde su horizonte receptivo y sus presupuestos culturales. La autora sigue de cerca las teorías de Foucault para examinar las relaciones entre el ejercicio de poder y el discurso de la autoridad. Desde tal ángulo, estudia las prácticas escriturales de los cronistas de la Inquisición, los tipos de discurso que constituyen los procesos informativos de las instituciones y los elementos estilísticos y materiales que teatralizan el acto y lo convierten en espectáculo. La autora concluye sugiriendo que el discurso de la autoridad termina revirtiéndose de algún modo al dar voz al reprimido, y hasta plantea la posibilidad

de que el propio Montesinos perteneciese a la comunidad criptojudía y llegase a mostrar en su redacción cierta complicidad hacia los presos. El consejo editorial de la colección recordaba la cita de Cervantes en el verso de la guarda del libro, y conviene, especialmente ahora, cuando entra en escena la figura del crítico historiador, recordar las palabras que la preceden: «habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y nonada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rancor ni la afición, no les hagan torcer del camino de la verdad». El artículo inaugural de la selección nos recuerda que ha dejado de ser posible cualquier lectura exenta, que hoy el *Auto de fe* no puede ser el mismo que era en el xvii, como no lo era el *Quijote* de Menard, porque ni Cervantes creyó que la verdad histórica «no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió», ni Montesinos, probablemente, tuvo rastro alguno de judaísmo.

El segundo artículo, «La cultura libresca de un converso», a cargo de Pedro Guibovich Pérez, explora la cultura literaria de uno de los principales condenados en el auto de 1639. Manuel Bautista Pérez fue uno de los mayores comerciantes de Lima y llegó a convertirse en jefe espiritual de la comunidad judaizante, que lo conocía como «el Capitán Grande». Según Montesinos, su casa era punto de reunión de los portugueses de la capital para tratar asuntos de teología, historia y literatura, y fue respetado por buena parte de los colectivos religiosos y seculares más importantes de la sociedad limeña. El autor describe la rica y variada biblioteca de Bautista Pérez y ofrece, además, un inventario al final del artículo. Esta relación, junto al epistolario conservado y algunos testimonios de los compañeros del preso hacen ver que la heterodoxia de Manuel Bautista Pérez fue distinta a la de la mayoría de los condenados: practicaba públicamente un cristianismo ferviente, pero seguía en secreto la fe judía y, a pesar de su escrupulosidad exterior, las acusaciones que lo hacían maestro de la ley de Moisés se volvieron más y más enconadas según avanzaba el proceso judicial.

Continúa la recopilación con «Cristianos nuevos y nuevos miedos en el Perú del siglo xvii», de Irene Silverblatt, que recurre también a Manuel Bautista Pérez como hilo anecdótico del texto para investigar los procesos históricos que forjaron el imaginario asociado a la figura del

«judío» en la sociedad colonial (las prácticas culturales, tópicos y estereotipos que vinculaban el criptojudasmo al resto de delitos que amenazaban la estabilidad moral y política de la población). Las dinámicas de eliminación de judíos en España se remontan a persecuciones anteriores a la constitución del Tribunal de la Inquisición, a finales del siglo xv, y se desarrollaron hasta su decreto en el Edicto de Granada en 1491, seguido de la expulsión al año siguiente y el clima de animadversión posterior. La formación de los cristianos nuevos suscitó recelo en los viejos, fraguando un antisemitismo que enraizaba en toda Europa. Silverblatt explora la manifestación concreta del ambiente antisemita en España y su traslado a las colonias: la emigración de los judíos españoles a Portugal tras la expulsión se sucede de una vuelta masiva cuando también allí se sistematiza la represión inquisitorial, lo que resultó en una especie de migración inversa que dio pie al estereotipo del portugués judío. Tales procesos tienen su paralelo en las colonias americanas, donde el miedo al control social y económico que amenazaba el florecimiento de los comerciantes lusos que emigraban al Perú se unió a las aprehensiones frente al supuesto hermanamiento –ancestral incluso– entre judíos, indígenas y esclavos africanos, que hacía entender los rituales y costumbres de unos y otros como manifestaciones de una herencia común.

El último artículo, «El proceso de Gerónimo de Covarrubias Portatui. Una autodefensa pertinaz y poco común en el Santo Oficio Novohispano», de María Águeda Méndez, cuenta el caso de un español de origen francés que vivió en la segunda mitad del siglo xviii, se trasladó a Nueva España y fue comerciante y empleado de la Real Hacienda mexicana. En México, Covarrubias acudía a tertulias y reuniones con grupos franceses, donde hablaba de las noticias que llegaban desde Francia y, al parecer, manifestó abiertamente en algún momento su aprobación respecto a las acciones de la Asamblea Nacional durante la revolución francesa. Este matiz de insolencia política condujo a su apresamiento en 1794. Durante las audiencias del oficio surgió el rumor de una conspiración a su cargo contra el Estado Español; varios compañeros delataron la herejía de Covarrubias y pronto los cargos heréticos se añadieron a los políticos, además de otros relacionados con sus supuestos amores ilícitos con una monja. Lo que más llama la atención de la heterodoxia de Covarru-



bias, sin embargo, no son las causas de su procesamiento, sino su actitud posterior y las tácticas en que basó su autodefensa, siempre obstinada y sediciosa ante las autoridades. Covarrubias fue provocador y hasta violento, y no tardó en mostrar indicios de enajenación para lograr mayor tolerancia por parte del Tribunal: su condena se redujo a la reclusión durante un año y al exilio durante otros siete. Mientras estaba exiliado, Covarrubias trató de revertir la sanción escribiendo a dos virreyes sucesivos cartas de queja en las que se mostraba indignado por las vejaciones que había sufrido –y al parecer inventado– durante el proceso judicial. A fuerza de insistir, consiguió que las autoridades le permitieran embarcarse a Europa y, pese a la prohibición expresa por parte del Tribunal, logró que su destino fuese España. Fue apresado de nuevo en Cádiz y encarcelado en Sevilla, donde nunca dejó de mostrar la misma prepotencia y mantuvo su habitual disposición litigante. El verdadero interés de la disidencia de Covarrubias no es tanto la excepcionalidad de su carácter sino las reacciones que suscitó por parte de las autoridades. Su caso demuestra la transformación de las dinámicas sociales y legales en los procesos llevados a cabo por la Inquisición colonial, que, progresivamente, se mostraba más permisiva y moderada ante presos que eran cada vez más laicos y menos sumisos.

Puede concluirse que este libro acierta no solo al querer ofrecer la edición fiable de una prueba documental valiosísima para conocer las dinámicas sociales en el contexto inquisitorial de las colonias españolas durante el siglo XVII, sino al estructurarla de manera que su labor interpretativa no eclipse la textual y ambas se refuercen mutuamente. Y, sobre todo, acierta al poner al día la lectura combinando el testimonio histórico riguroso con el comentario crítico libre, dando cuenta de la interpretación de la historia como una manera de construirla, de la práctica imposibilidad de mantener enderezado el camino de la verdad y de la necesaria multiplicidad de facetas que hacen la verdadera historiografía.