



SEMINARIO

V CENTENARIO DE LA CREACIÓN DEL SANTO OFICIO DE
LA INQUISICIÓN DE CANARIAS

XVI COLOQUIO DE HISTORIA CANARIO-AMERICANA
(2004)

Coordinado por
Francisco Fajardo Spínola
Luis Alberto Anaya Hernández

EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO
DE LA INQUISICIÓN DE CANARIAS
V CENTENARIO DE SU CREACIÓN

XVI COLOQUIO DE HISTORIA CANARIO-AMERICANA, 2004

EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO
DE LA INQUISICIÓN DE CANARIAS
V CENTENARIO DE SU CREACIÓN

XVI COLOQUIO DE HISTORIA CANARIO-AMERICANA, 2004

COORDINADO POR
Francisco Fajardo Spínola
Luis Alberto Anaya Hernández



Las Palmas de Gran Canaria, 2006

© CABILDO DE GRAN CANARIA
1ª EDICIÓN, 2006.

COORDINACIÓN EDITORIAL
ISABEL GRIMALDI PEÑA
DEPARTAMENTO DE EDICIONES DE LA CONSEJERÍA DE CULTURA
Y PATRIMONIO HISTÓRICO DEL CABILDO DE GRAN CANARIA

DISEÑO GRÁFICO DE CUBIERTA
EL PERENQUÉN. ESTRATEGIAS DE COMUNICACIÓN

I.S.B.N.: 84-8103-448-7
DEPÓSITO LEGAL: GC-111-2006
FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN: COMPOBELL, S.L.
PALMA DE MALLORCA, 4 - 30009 MURCIA

PRESENTACIÓN

FRANCISCO FAJARDO SPÍNOLA
LUIS ALBERTO ANAYA HERNÁNDEZ

Con ocasión de la celebración del XVI COLOQUIO DE HISTORIA CANARIO-AMERICANA (2004) se organizó un seminario especializado sobre la Inquisición de Canarias, de cuya creación se cumplió el quinto centenario en el año de 2005. La conmemoración de acontecimientos del pasado cuando han transcurrido un cierto número de años, normalmente siglos, desde los mismos, ha ocupado a los historiadores españoles en los últimos tiempos probablemente con una asiduidad mayor que en cualquier otro momento anterior. Alguna vez, y no sin razones, se ha criticado el que se haga una historiografía de ocasión, con las *oportunas* síntesis, rejuvenecimiento de trabajos anteriores y otros procedimientos similares. Pero el estudio de un acontecimiento, de una corriente de pensamiento, de un problema histórico o de una institución determinada por parte de investigadores que se reúnen a ese efecto puede ser enormemente fructífero, y creemos que éste es el caso. Que coincida, entonces, con la fecha redonda de los centenarios no tiene nada de malo. Aunque queda mucho por hacer, los estudios sobre la Inquisición canaria han alcanzado, en nuestra opinión, un punto de madurez suficiente como para que hoy sea posible ofrecer una visión panorámica sobre su historia y sobre su historiografía, hacer las necesarias reflexiones y apuntar algunas ideas como proyecciones hacia el futuro. Ésos eran los objetivos del Seminario, que estimamos satisfactoriamente cumplidos.

Particularmente enriquecen este libro, como en su día sucedió con el Seminario del que aquél nació, las aportaciones de tres prestigiosos especialistas invitados a participar, Jaime Contreras, Jean-Pierre Dedieu y Solange Alberro. *El marranismo: religiosidad del pecado y de la culpa*, se suma a la serie numerosa de los trabajos en los que el profesor Contreras, el mejor especialista español en temas de judaísmo, viene renovando los estudios sobre este campo historiográfico. La expulsión de 1492 dio lugar a una religiosidad que interiorizaba la culpa y concebía aquel trauma como el comienzo de un exilio espiritual que iniciaba un proceso de ascetismo preparador de la redención mesiánica. El marranismo de la diáspora hubo de construir su identidad judía con elementos contradictorios y con una notoria división y confrontación interna, incluso al margen de las estructuras rabínicas, teniendo en la conciencia mesiánica su rasgo principal. Se trataba de una religión de marginalidad, del dolor, de la angustia de la culpa, que se expresó en un misticismo mesiánico que creyó, en la segunda mitad del siglo XVII, que había llegado el tiempo de la redención.

De la Inquisición y su inserción social. Nuevas directrices en la historiografía inquisitorial, del doctor Dedieu, plantea la necesidad de ir más allá del estudio de los procesos «formales», para encontrar un amplio campo en el que se prolongaba la acción inquisitorial a través de colaboradores de todo tipo: confesores, obispos, superiores de órdenes, elites sociales... Es la Inquisición «capilar» puesta de relieve por la historiografía italiana, en cuyas novedosas aportaciones, metodológicas y temáticas, insiste la ponencia. La Inquisición, por otra parte, no sólo tenía la capacidad de crear el delito, sino también de definir la herejía, en la medida en que ella misma fijaba la ortodoxia, y todo ello en función de relaciones de poder y de intereses no siempre de naturaleza religiosa. Dedieu señala como directrices para la investigación la necesidad de seguir estudiando la mecánica procesal, el papel de los diferentes agentes que intervenían en

los procesos y las claves teóricas de su modo de razonar; en línea con sus trabajos anteriores, prestar especial atención a las características específicas de las fuentes y a las condiciones de su producción; así como reconstruir el contexto histórico en que tiene lugar cada proceso, atendiendo a las interacciones entre los distintos planos de la realidad social; teniendo presente que la Inquisición formaba parte de un conjunto institucional más amplio, con relaciones cambiantes y contradicciones internas, de modo tal que la actuación inquisitorial se encontró tanto con estímulos positivos y coincidentes como con frenos y oposiciones.

La ponencia de la doctora Solange Alberro, sobre los rasgos específicos del Tribunal de Nueva España, tiene para nosotros el atractivo de analizar cómo fue la *realidad* inquisitorial en la sociedad colonial, distinta tanto de lo que sucedía en la Península como de las representaciones, pasadas y actuales, sobre el Santo Oficio. Salvadas las enormes diferencias entre América y Canarias, interesaba conocer el modelo de un tribunal no metropolitano, que ejercía su autoridad en una tierra *nueva*, con una población aborígen a la que se superpusieron grupos humanos inmigrantes de gran diversidad nacional y étnica; características todas comunes a nuestro Archipiélago y a los países americanos. Como la autora demuestra, la Inquisición mexicana hubo de adaptarse a un contexto histórico y social particular, lo que inevitablemente afectó a su funcionamiento y exigió un grado de autonomía superior a la que tuvieron otros tribunales.

Luis Alberto Anaya aborda la situación del Archipiélago a finales del siglo xv y primeros decenios del xvi, es decir, en el momento inicial de la colonización de las islas de realengo. El establecimiento en Canarias de judeoconversos peninsulares llevó a la Corona a realizar diferentes pesquisas a cargo del tribunal hispalense, hasta que en 1505 se decidió la instalación en Las Palmas de un inquisidor permanente, dependiente de

Sevilla. Las actuaciones inquisitoriales contaron con pocas simpatías en el Archipiélago, donde las autoridades concejiles y las elites rectoras llevaron a cabo una política no discriminatoria. La ponencia explica las circunstancias de la creación del tribunal canario, así como cuáles eran las facultades de los inquisidores. La oposición de un amplio sector de la población, dentro del cual se encontraban los conversos, puso trabas al funcionamiento del Santo Oficio. La explotación de los Libros de Genealogías, no conservados en otros tribunales, ha permitido el estudio cuantitativo, e incluso sociológico, de los conversos.

Francisco Fajardo ha realizado un estudio del perfil y la trayectoria del tribunal de Canarias, en la consideración de que, aunque básicamente homogénea, la Inquisición había de adaptarse a las condiciones de los distintos espacios geopolíticos y a los rasgos propios de las formaciones sociales en los que actuaba. Se hace una síntesis de la actuación procesal del Santo Oficio canario (número de procesados, delitos, desarrollo cronológico), intentando explicar la relativa benignidad del tribunal isleño a partir de las características y la composición de la sociedad de las Islas. Los poderes locales condicionaron la actuación de la Inquisición, de cuyo aparato formaban parte.

Fernando Betancor presentó una valiosa comunicación en la que ha esclarecido las vicisitudes sufridas por la documentación del Santo Oficio de las Islas, antes de reunirse en el archivo de El Museo Canario. La suerte de los fondos inquisitoriales, sobre todo cuando se produce la abolición de la institución, es una parte importante de la historia de ésta, de las reacciones que su desaparición desencadenó, del interés por su existencia y de las imágenes que proyectó. En opinión del autor, el archivo canario es un gran desconocido, a pesar de albergar uno de los fondos inquisitoriales más importantes de España, fuera del Archivo Histórico Nacional; y a ello debemos

añadir que, gracias al trabajo de Betancor y de su equipo, el mejor clasificado y organizado, con los criterios y en la forma que la comunicación expone, y el único que está, al menos parcialmente, digitalizado.

Esteban Alemán, estudioso del monacato femenino, trata acerca de las posibilidades que brindan las fuentes inquisitoriales para el estudio del mundo de los conventos de monjas, a través de testificaciones, procesos y otros documentos sobre falsas santidad, solicitudes, hechicería, etc.; pero nos advierte también de que la documentación generada por el Santo Oficio, por la misma naturaleza represora de la institución, ha de ser leída con prudencia, so pena de exagerar el «lado oscuro» de la vida conventual, obteniendo así una visión simplista y deformada.

Las relaciones con América, cuestión estructural en la historia moderna de Canarias y tema permanente de estos coloquios, aparecen en la comunicación de Manuel Hernández, que presenta el caso de un artesano francés encausado por proposiciones y expulsado de las Islas, quien, trasladado a Venezuela, sería de nuevo procesado por el tribunal de Cartagena de Indias. Las ideas revolucionarias francesas, difundidas en el Archipiélago, habrían viajado desde aquí hacia el continente americano, en este y otros casos. Para el comunicante, el proceso de expulsión se convirtió en campo de batalla entre la Inquisición y los ilustrados canarios, y el artesano habría sido un chivo expiatorio mediante el cual el Tribunal hizo sentir su presencia, ante las dificultades para actuar directamente contra los individuos de las elites rectoras.

Precisamente el período final de la historia del Santo Oficio, muchas veces desatendido, es abordado por Jesús González de Chaves en *Reformar en tiempos de crisis*, donde examina las respuestas que los distintos tribunales de distrito dieron al requerimiento de la Suprema, en 1788, de que informasen acerca de la práctica que en cada uno se seguía en lo tocante a colocar sam-

benitos en las iglesias, o renovar los existentes; al tiempo que recababa su opinión acerca de si, adaptándose a los tiempos, convenía retirarlos, de una vez o poco a poco. El análisis revela el común parecer de que convenía continuar la «inobservancia» de ponerlos, pero también el temor a retirarlos de manera abierta, por cuanto ello pudiera afectar a la imagen y autoridad del Santo Oficio. La Inquisición, consciente de su debilidad y de los cambios habidos en la opinión pública, prefirió, prudentemente, no innovar en tiempos de turbaciones, dejando que los sambenitos colgados se fueran deteriorando por sí mismos, o retirándolos con disimulo; lo que, en palabras del autor, no era otra cosa que «poner sordina a su derrota».

Alexis Brito vuelve sobre un tema que ha ocupado a otros historiadores canarios, el de las visitas de los agentes inquisitoriales a los navíos que llegaban a puerto. En efecto, probablemente debido a la conservación de un buen número de actas de visitas, lo mismo que de otra documentación sobre este asunto, Canarias es sin duda el lugar en el que el fenómeno de las visitas de fe ha sido más estudiado, atendiendo tanto a los resultados de las visitas como a su organización y a los conflictos competenciales derivados del ejercicio de esas inspecciones.

El control de libros y de imágenes no se limitó a la vigilancia del mar. *Sangre y Martirio...* es una comunicación que viene desde el mundo de la Historia del Arte para ejemplificar cómo el Santo Oficio veló por la ortodoxia de las representaciones artísticas. El Cristo de la Congoja de Tacoronte, que mostraba a un hombre desnudo y ensangrentado, con un número de llagas superior a las cinco de los textos sagrados y además vivo, ofreció muchos escrúpulos a los calificadores, al presentar al Redentor al mismo tiempo triunfando en su pasión y doloroso. La ascendencia conversa del donante no hizo más que multiplicar las sospechas y las dudas.

CREACIÓN Y PRIMEROS AÑOS DEL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN DE LAS ISLAS CANARIAS

LUIS ALBERTO ANAYA HERNÁNDEZ

Aunque la conquista de Canarias la comienzan los franceses en 1402, se circunscribirá en un principio a las islas que van a ser de señorío: Lanzarote, Fuerteventura, El Hierro y con posterioridad, parcialmente La Gomera. Las tres restantes lo serán por la Corona entre 1478 y 1496, ya que los Señores de Canarias no tenían ni los medios humanos ni económicos necesarios para esta empresa, como lo demuestran los diversos e infructuosos intentos que realizaron. Incluso, para completar la ocupación de La Gomera, necesitaron la ayuda del gobernador de Gran Canaria Pedro de Vera, que aplastó las sublevaciones de los aborígenes. Una gran parte de esta población desaparecerá en este proceso debido a la guerra y sus consecuencias, a la esclavización en la Península y, sobre todo, por las nuevas enfermedades.

Además, la mayoría de los conquistadores retornaron a sus lugares de origen como lo demuestra el que únicamente el 10% de los repartimientos de tierras en Tenerife les fueran adjudicados. Por tanto, era necesaria la repoblación del Archipiélago, lo que se va a ver dificultado por la de Granada, y por la conquista y colonización americana, que coincide en las fechas. De ahí, que además de conceder a las Islas privilegios fiscales y comerciales, no se limitara la entrada de extranjeros, moros o judeoconversos, tal como sucedía en Indias. Por ello, y por su

situación estratégica y el cultivo azucarero que se implantó apenas concluida la conquista, afluyeron al Archipiélago portugueses, genoveses, franceses, flamencos y otros europeos, a los que se unirá la mano de obra forzosa de las plantaciones, negra o morisca. Junto a los aborígenes supervivientes y a la población castellana, especialmente de origen andaluz, compondrán una sociedad abigarrada y heterogénea. Entre éstos últimos tendrán una importante presencia los judeoconversos, pues hay que recordar que la conquista y colonización de las Islas de realengo coincide con la creación y primeros decenios de funcionamiento del Tribunal del Santo Oficio, los de mayor nivel represivo de su historia. De ahí que afluyeran a Canarias, pues no existía Inquisición, aunque también huían de la discriminación de la que eran objeto. Canarias era una sociedad fronterera, con un grado de jerarquización e institucionalización menor que el de la castellana de la época, por lo que no eran objeto de una exclusión tan intensa, no sólo ellos. En el juicio de residencia del Adelantado don Alonso de Lugo, los testigos de abono, al responder a la pregunta CXLVI, que les inquiere si sabían que tras conquistar la isla «porque se poblase convenía que se tolerasen e sufriesen algunas cosas»..., responden: ... «se ponía en plática que no se debía haçer en esta isla segund en Castilla porque era tierra nueva e que así se havia de poblar»... o ... «que para la población de ella no convenía se apretasen las cosas de justicia»... o «que no llevando la gente por rigor de justicia que estava de mejor gana»¹... Aunque ya sabemos que en este tipo de interrogatorios los testigos eran parciales, el hecho de que se formulara la pregunta no deja de ser indicativo.

No obstante, las comunicaciones con la Península eran fluidas, y las noticias de la relajación ideológica y de costumbres y,

1 DE LA ROSA OLIVERA, L. y SERRA RÁFOLS, E., *El Adelantado d. Alonso de Lugo y su residencia por Lope de Sosa, Fontes Rerum Canariarum*, I.E.C., La Laguna, 1949, pp. 108-109.

sobre todo, la existencia de una destacada comunidad judeoconversa en las Islas llegaría a oídos de la cúpula inquisitorial, por lo que el Santo Oficio sevillano va a realizar distintas pesquisas, comisionando a eclesiásticos canarios para esta tarea. La primera que conocemos la concede al provisor Pedro de Valdés y al notario eclesiástico Hernán Álvarez, con la misión de recoger información contra el escribano converso Gonzalo de Burgos, que había sido denunciado en Sevilla². De nuevo, el 23 de noviembre de 1492, los inquisidores hispalenses Pedro de Belforado y Pedro Ramos comisionan al anterior, y a su sobrino, el arcediano Pedro de Valdés *el joven* porque existen «algunas personas q. teniendo nombres de cristianos judaizan açiendo y diciendo cosas contra n^{ra}. Sta. Fe», por lo que les ordenan reunir testimonios al respecto y remitirlos a Sevilla. Las indagaciones se realizarán en el mes de febrero de 1493 y se reanudan en noviembre, y salvo dos denuncias, las nueve restantes son contra judeoconversos³. De nuevo el 5 de noviembre de 1495, el provisor Martín Sánchez de Barruelos vuelve a recoger testificaciones, aunque únicamente se conserva una contra un judeoconverso⁴. El 25 y el 28 de abril de 1499, se lee en Tenerife y Gran Canaria un edicto del obispo don Diego de Muros, exponiendo que se dispone a hacer «inquisición de la herética pravedad e judaísmo» movido por informaciones que tenía al respecto⁵. Aunque, no sabemos si fue una iniciativa personal en su calidad de inquisidor ordinario, el hecho de que remitiera las diez deposiciones contra conversos a la Inquisición hispalense, indica alguna conexión. Por último, en 1501 se comisiona al franciscano fray Pedro de Bobadilla para que recogiera en Tenerife nuevos testimonios contra Gonzalo de Burgos, y para que

2 Archivo Museo Canario, Bute, vol. I-1^a serie, f. 100.

3 A.M.C., MILLARES TORRES, A., *Índice de ilustraciones y documentos de las Islas Canarias*, pp. CLXI-CLXIV.

4 A.M.C., Bute, vol. I, 1^a s., fs. 83 y 97v.

5 A.M.C., Bute, vol. I, 1^a s., fs. 80.

detuviera al alguacil Diego de Manzanque, porque siendo inhábil usaba este oficio. Aunque cumplió la primera parte de su misión, no pudo aprisionar a este último porque el Adelantado don Alonso de Lugo, gobernador vitalicio de Tenerife y La Palma, encarceló al escribano y al alguacil que le acompañaban, que únicamente por intercesión de terceros consiguieron librarse de ser azotados públicamente. No deja de ser significativo que el alguacil que detuvo al de Bobadilla fuera Pedro de Vergara, protegido de Lugo e hijo de un jurado converso relajado en Sevilla, mientras que el detenido fuera Pedro de Hervás, quién tenía un apellido sumamente sospechoso⁶. Aunque el Santo Oficio hispalense instó al gobernador de Gran Canaria que prendiera al de Tenerife, la orden no se obedeció porque según los testigos se «confederaron»⁷.

La protección de los conversos por parte de Lugo no sólo obedecía al deseo de evitar la intromisión de otra jurisdicción sino al destacado papel que éstos jugaban en las Islas. El Adelantado mismo estaba emparentado con miembros de este grupo, pues era cuñado por su primera mujer del desafortunado conquistador de Gran Canaria, Pedro de Algaba, casado con Leonor Suárez de Figueroa, que tenía este origen. Sus dos hijos, Andrés Xuárez Gallinato y Jerónimo de Valdés, serían llamados por Lugo a Tenerife y favorecidos con tierras y cargos, como se denuncia en el juicio de residencia que le hizo el gobernador de Gran Canaria, Lope de Sosa en 1506⁸. No serían sus únicos parientes conversos: Pedro de Lugo, hijo de un primo, se casó con Elvira Díaz, hija de reconciliados y nieta de quemados, y el hermano de éste, Francisco, se enlazó con Francisca de Lugo, hija del ya citado Pedro de Vergara y de su pariente Ana de Lugo⁹. Una prueba de

6 DE LA ROSA OLIVERA, L.-SERRA RÁFOLS, E., *op. cit.*, pp. 95-96.

7 A.M.C., Bute, vol. I, 1ª s., fs. 101, 138v-139.

8 DE LA ROSA OLIVERA, L.-SERRA RÁFOLS, E., *op. cit.*, p. 18. Lope de Sosa es el protagonista del conocido poema de Baltasar del Alcázar *Cena jocosa*, p. xv.

9 A.M.C., Inq. CLII-2, f. 39.

su actitud favorable a esta minoría es la que se desprende del acta cabildicia del 10 de febrero de 1514, donde se aprueba hacer una información para castigar al panadero portugués Alfonso Váez. La causa radicaba en que pretendía erigir una cofradía en la que se exigía como requisito para ingresar: «jurar de que generación eran...de quién e que linaje...haziendo devisión e apartamiento que a resultado de mucho escándalo...porque el contrario sería hazer devisión e dar ocasión e enojo e escándalo entre los vecinos desta isla»¹⁰. La postura del Cabildo, que presidía el teniente Lebrón, es una clara muestra del deseo de no discriminar a los conversos, lo que, por otra parte, no es de extrañar, pues de los ocho miembros del consistorio que asisten a la reunión, incluyendo a Lebrón y al escribano Vallejo, cuatro tienen este origen: Vallejo, Vergara, Valdés y Las Hijas.

Tampoco en Gran Canaria, su conquistador y primer gobernador Pedro de Vera se caracterizó por llevar una política de discriminación contra los conversos. Antes al contrario, Millares Torres lo califica de *protector de conversos*,¹¹ citando entre éstos a Bartolomé Páez y Luis Álvarez, que efectivamente tenían este origen. Además, cuando el escribano Gonzalo de Burgos fue condenado por la Inquisición hispalense a destierro de Gran Canaria, Vera, además de acogerle en su casa sevillana, solicitó con éxito al provisor que tenía que ejecutar la sentencia que la postergara¹². Las sanciones a través de estas actuaciones hispalenses son escasas y leves, sobre todo en comparación con las de los tribunales peninsulares. La peor suerte la correrá Gonzalo de Burgos, que fallecerá ahogado en la bahía de Cádiz cuando era llevado preso al Castillo de Triana; el mercader Luis Álvarez, acusado de ser el rabino de una sinagoga, conseguirá huir de Gran Canaria ayudado por el almojarife converso Juan de Herrera antes de la

10 *Acuerdos del Cabildo de Tenerife*, vol. III (1514-1518). I.E.C., La Laguna, 1965.

11 MILLARES TORRES, A., *Historia General de Las Islas Canarias*, Edirca, Las Palmas, 1975, t. II, p. 214.

12 A.M.C., Bute, v. I, 1^a s., f. 100v.

llegada de un alguacil sevillano encargado de prenderlo, y el matrimonio de Pedro Dorador y su esposa Teresa Bernal serán llevados a Sevilla y reconciliados en 1504 por judaizar¹³.

En definitiva, la creación de un tribunal del Santo Oficio en Canarias se vio dificultada, o al menos no solicitada, por el escaso interés que mostraron sus autoridades civiles, y también religiosas como veremos, celosas por la posible intromisión de la nueva institución en sus respectivos ámbitos de poder. También, porque la mayor parte de la sociedad no lo demandaba, y no sólo los conversos, sino otros sectores que podían verse afectados directa o indirectamente por su actuación, como estudiaremos cuando contemplemos la oposición al segundo inquisidor Martín Ximénez. Pudo influir asimismo, su escaso poblamiento, pues en 1525, cuando convencionalmente se da por concluida la etapa colonizadora, el Archipiélago no superaba los 25.000 habitantes. Todos estos factores explican la tardía creación del tribunal canario, que tras el de Mallorca, sería el de menores dimensiones territoriales

LA CREACIÓN DEL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN

No obstante, la información que disponía la Suprema sobre la presencia conversa en Canarias y quizás su importante papel estratégico, sobre todo de cara a la ruta indiana, va a motivar que cuando la red inquisitorial esté casi totalmente formada, se apruebe, finalmente, la creación de un tribunal en las Islas en una real cédula de 1505, que, además, no supondrá prácticamente gastos por su reducido tamaño. También pudieron influir relaciones personales, tal como se exponen en un curioso y novelesco documento que conserva el archivo inquisitorial canario¹⁴. Su contenido es algo confuso y con alguna línea

13 A.M.C., Bute, vol. I, 1ª s., fs. 93 y 44.

14 Archivo Acialcázar, leg. Inquisición. También en A.M.C., CLIJ-2, f. 287.

en mal estado, pero en conjunto inteligible. Su autor es Antón Astero o Pedro Barahona, que es su auténtico nombre, pues tal como él afirma su padre adoptó el primero en razón de su oficio de constructor de astas. Debía de ser de origen vasco, seguramente emigrados a Sevilla, porque del texto se desprende que conocía «el vascuence», mientras que el castellano lo hablaba mal. El escrito lo dirige a la Inquisición hispalense sin fecharlo, pero por el contenido cabe datarlo en torno a 1513, y lo tenemos, porque el tercer inquisidor don Luis de Padilla, al conocer su existencia por el nuncio del tribunal, lo solicitó a Sevilla en diciembre de 1529. En su denuncia, Astero se atribuye, junto a Diego de San Martín, la creación del tribunal canario a través de las gestiones que realizaron en Segovia, donde se encontraba el Consejo y la Corte, ayudados por Pedro Iñiguez de San Martín, hermano del anterior, que les puso en contacto con «el maestro de Azpeitia». Este último, que les manifestó que sabía por algunos vascos que las islas eran «grandes escondrijos de malos», les asesoró en la redacción de la petición, además de intervenir en la toma de decisiones al respecto. En ese momento terció el canónigo y provisor de Canarias, Bartolomé López de Tribaldos, quien les rogó que lo postularan como Inquisidor, y a cambio prometió nombrar alguacil a Diego de San Martín. La propuesta prosperó y Tribaldos fue nombrado primer inquisidor de Canarias.

No obstante, incumplió su promesa con Diego de San Martín, y Astero, que seguramente esperó infructuosamente obtener alguna recompensa; le acusará de lenidad en sus funciones y de connivencia con los conversos, pues le veía tratar y comer con el rico propietario del ingenio de Aguatona Martín Alemán, que tenía este origen. Continuando en su denuncia, explica que gracias a su profesión de correo averiguó «grandes secretos», con los que confeccionó un libro en el que hizo constar los nombres de los conversos de moro y de judío, es decir una especie de Tizón o Libro Verde de Canarias. Un grupo de éstos últimos lo denunció

al Adelantado, quién encargó a su teniente de gobernador Pedro de Vergara, de origen converso, que realizara las investigaciones oportunas. Tras una sesión de tortura donde reconoció la existencia del libro, que entre otros detalles afirmaba que los padres del propio Vergara habían sido procesados por la Inquisición hispalense, lo condenaron a 100 azotes y destierro perpetuo «por difamador y engañador». Denunció infructuosamente estos hechos en la residencia de Lope de Sosa, e incluso se trasladó a Madrid para hacer gestiones en este sentido, pero al ver que no prosperaban desistió de sus intentos y seguramente optó por escribir el relato que explicamos. El resto del mismo son acusaciones contra distintos conversos, sobresaliendo la denuncia de la existencia de una sinagoga en la actual calle de la Audiencia, contra la que deponen también otros testigos en 1505.

Ignoramos si existió este centro. Lo que sí parece cierto es que los conversos se reunían de noche en una casa, en torno a Luis Álvarez, un antiguo escribano de Sevilla sancionado con la pérdida de su empleo por judaizante. Según Astero, leían el «Alboray que se hizo en ofensa de los judíos» para reírse de las maldades que se les atribuían. En realidad, se trata del *Libro de Alborayque*, una obra contra los conversos a los que se compara con el caballo de Mahoma del mismo nombre. El animal estaba formado por partes de distintas bestias, como los conversos que no eran ni judíos ni cristianos. Tenía orejas de galgo como los «alboraycos» que eran unos perros, cuerpo de buey porque no pensaban sino en atiborrarse o en conseguir bienes materiales, cola de serpiente como ellos que extendían el veneno de la herejía, etc. Otro de los denunciantes de la supuesta sinagoga, el regidor Hernando de Aguayo, declaró que además leían el libro de *Belial* y el del rabino Samuel de Marruecos concordando las historias de la *Biblia*, ambos prohibidos. Efectivamente, existió el *Processus Belial*, obra del obispo Jacobus Paladinus (1349-1417), que tras circular manuscrito fue impreso en 1472 y posteriormente prohibido por la Iglesia, mientras que el rabino Samuel de Marruecos tiene una

única obra conocida consistente en una epístola dirigida a los judíos que fue muy popular en la Edad Media. Pero no sólo concuerdan las declaraciones de Astero en este caso con otros testigos, la quincena de supuestos conversos que denuncia, lo eran efectivamente según otras fuentes inquisitoriales.

La creación de la Inquisición canaria también tiene visos de ser cierta, pues efectivamente existió un Diego de San Martín, cuyo primer apellido era en realidad Iñiguez, como el receptor Pedro Iñiguez de San Martín, que les ayudó en su propósito y que realmente existió. El maestro de Azpeitia que cita como promotor de su iniciativa es el protonotario don Martín de Azpeitia, quién aparece firmando en 1509 como miembro de la Suprema la sentencia contra el converso grancanario Pedro Dorador y que en 1514 sería nombrado presidente de los Consejos de la Inquisición de Castilla y Aragón. Por último, la real cédula donde Fernando el Católico comunica en 1505 a las autoridades el nombramiento de Tribaldos como inquisidor está efectivamente firmada en Segovia. Por tanto, a pesar de lo novelesco del relato, cabe la posibilidad de que teniendo el Consejo de la Inquisición información de la existencia de conversos en Canarias, las gestiones de Astero y San Martín apoyados por los antes mencionados, dieran sus frutos. El nombramiento de Tribaldos entra dentro de la lógica, pues estaba en Segovia en aquel momento, fue apoyado por los anteriores, debía de tener formación jurídica como provisor y su cargo de canónigo le garantizaba el salario sin gastos para el Consejo¹⁵.

Tribaldos recibió la potestad, al menos desde 1507, de «poner los oficiales que fuesen necesarios e los compeler a ello si fuere necesario e para los mandar pagar los salarios por el tpo. que sirvieren». Tenía también plenas competencias judiciales,

15 ANAYA HERNÁNDEZ, L.A., «Los judeoconversos y la creación de la Inquisición canaria a través de un documento inédito», *Tebeto IV*, Anuario del Archivo Histórico de Fuerteventura.

como lo acredita el proceso del morisco Alonso de Fátima, relatado en efigie, donde se afirma que tenía facultades para dictar este tipo de sentencias. Es cierto que tanto este proceso como el del converso Pedro Dorador fueron remitidos para votarlos a la Suprema pero, como afirma Manuela Ronquillo, pudo deberse a una cierta impericia procesal de Tribaldos, pues además en el de Pedro Dorador se le critica este aspecto¹⁶. Creado por fin el tribunal y a tenor de los datos de los que disponemos, a la Suprema le preocupaban dos temas en Canarias: el número de los aborígenes supervivientes y la próspera comunidad judeo-conversa. Para la primera casuística ordenó, a poco de crearse el tribunal que se elaborara un censo de la población autóctona en las Islas. Aunque desgraciadamente perdido, sabemos por otros documentos del Santo Oficio que la cifra global ascendía a 1.200 familias «fuera de otras muchas que estaban mesturadas con ellas, pues con los conquistadores vinieron muy pocas mujeres». Los datos globales de este padrón no son tampoco fáciles de interpretar, pues desconocemos el número de integrantes de la familia aborígen, pero de cualquier manera no supondrían más de un 20 o 30% de la población del Archipiélago, a los que habría que sumar los «mestizos»¹⁷. En definitiva, representaban un porcentaje importante pero no mayoritario respecto al total, lo que unido a su relativamente rápida integración, motivará que el Santo Oficio se despreocupe de esta minoría: ni uno sólo de los siete aborígenes procesados lo serían por mantener sus creencias ancestrales, a pesar de que existen algunas testimonios al respecto¹⁸. Por tanto, al igual que en los tribunales penin-

16 RONQUILLO RUBIO, M., *Los orígenes de la Inquisición en Canarias 1488-1526*. CIGC, Madrid, 1991, p. 96.

17 ANAYA HERNÁNDEZ, L.A., «Los aborígenes canarios y los Estatutos de Limpieza». *El Museo Canario*, XLIX, Las Palmas de Gran Canaria, 1992/1994, pp. 127-140.

18 ANAYA HERNÁNDEZ, L.A., «Un guanche ante la Inquisición», *El Museo Canario* LII, Las Palmas de Gran Canaria, 1997, pp. 221-226.

sulares, durante las primeras décadas, el interés del canario se centrará en los judeoconversos. Gracias a una documentación excepcional, los *Libros de Genealogías*, que únicamente se conservan en el Tribunal isleño, podemos no sólo cuantificarlos, sino además conocer sus genealogías, profesiones, edades, familiares sancionados e incluso, en algunos casos, el discurso de su vida. Estos libros existieron en todos los distritos, como lo demuestran las genealogías que se envían a Canarias a petición de su tribunal, pero desaparecieron por motivos obvios y su existencia, es desconocida por los historiadores de esta institución. Únicamente Dedieu sospecha de su existencia, que percibe a través de la lectura de los informes genealógicos, pues efectivamente en el futuro se usarían para este fin¹⁹.

En realidad se trata de un censo de «conversos y cristianos nuevos» que entre 1525 y 1527 se realiza en cuatro de las Islas; la distinción entre los dos grupos anteriores la establece el tribunal considerando que los últimos eran los judíos, aborígenes, moriscos o negros que se convierten al cristianismo, y los conversos sus descendientes. En efecto, en la convocatoria que se hace en Gran Canaria en 1525 se llama a todos estos grupos, aunque entre los conversos de judío sólo a los sancionados o que tuvieran parientes que lo hubieran sido. No obstante, el interés del inquisidor estaba en estos últimos, como lo demuestra el que los multados, por no comparecer, pertenecieran únicamente a esta minoría. También lo sabemos porque el siguiente inquisidor, don Luis de Padilla que efectúa el padrón en las otras tres islas, convoca únicamente a los judeoconversos, aunque sin excluir a los no sancionados, prescindiendo de los demás.

El porcentaje de judeoconversos que se presentan ante el inquisidor o que aparecen citados como residentes respecto al total de la población, asciende a un 10% en Gran Canaria, un

19 DEDIEU, J.P., «¿ Pecado original o pecado social? Reflexiones en torno a la constitución y a la definición del grupo judeoconverso en Castilla» *Manuscripts*, Barcelona, 1985, pp. 71-72.

6,1% en Tenerife, y un 4,3 en La Palma, siendo más difícil de estimar en La Gomera porque la pesquisa se hizo casi totalmente en Tenerife. No obstante, su número debió ser mayor, pues en Gran Canaria no se convoca a los no sancionados y en las otras tres el Santo Oficio carecía de infraestructura y el censo se realizó durante una visita inquisitorial, lo que favoreció la incomparecencia de los afectados como nos consta en varios casos. Entre algunos de los otros datos que nos proporciona este recuento, destaca el que mientras un 8% de los declarantes son hijos de matrimonios mixtos, en los comparecientes este porcentaje supone un 23%, lo que indica un acelerado proceso de integración. El origen de los 129 grancanarios que aportan este dato es mayoritariamente andaluz, 108, de los cuales 50 son sevillanos; también entre los 137 tinerfeños que indican su patria chica 97 proceden de la Bética, destacando los 66 onubenses y entre éstos los 25 de Lepe. Respecto a los años de estancia en Gran Canaria, las cifras que más se repiten son cinco y diez años, mientras que en Tenerife son 20 y 30²⁰.

Aunque el censo lo confeccionaron el segundo y tercer inquisidor, por los años de estancia es obvio que durante el mandato de Tribaldos la presencia conversa fue importante, lo que nos consta además por las testificaciones. Sin embargo, Astero tenía razón cuando informaba del escaso entusiasmo represivo de Tribaldos, pues su actuación rozó la inoperancia. Durante sus quince años de inquisidor (1505-1520) no relajó en persona ni a un solo condenado, tan sólo a un supuesto islamizante en efigie. Baste recordar que únicamente procesó a 23 personas, once de ellas por judaísmo, a cuatro de las cuales se les suspendió el proceso, siete fueron reconciliadas y diez penitenciadas, la gran mayoría entre 1506 y 1510²¹. Y no es que le fal-

20 ANAYA HERNÁNDEZ, L.A., *Judeoconversos e Inquisición en las Islas Canarias (1402-1605)*. Cabildo Insular de Gran Canaria y ULPGC, 1996.

21 FAJARDO SPÍNOLA, F., *Las víctimas del Santo Oficio*, Las Palmas de Gran Canaria, 2003, pp. 76-77.

taran posibles víctimas: entre 1505 y 1506 recoge entre Gran Canaria, Tenerife y La Palma 75 testificaciones, algunas de ellas de gravedad, como la que ya referimos sobre la existencia de una supuesta sinagoga.

Es obvio, pues, que no ejerció bien sus deberes de inquisidor. En su «defensa» cabría alegar las múltiples ocupaciones que le proporcionarían sus restantes cargos: canónigo, vicario episcopal, provisor y visitador general. Máxime, porque durante sus quince años al frente del Santo Oficio, desde 1506 hasta 1520 en que fallece, aunque la sede episcopal está teóricamente cubierta la mayor parte de este período, en realidad únicamente en 1514 y 1515 residirá el obispo en la isla. Por tanto, en los restantes trece años, Tribaldos será la cabeza visible de la Iglesia canaria, con el trabajo consiguiente²². Pero, además, el título inquisitorial no parece interesarle en exceso, tan sólo realiza una visita a Tenerife y La Palma en 1506 para cumplir estas funciones, pues si bien retorna a Tenerife tres años después titulándose inquisidor y provisor, el motivo que le mueve es puramente eclesiástico: el impago de los diezmos. Cuando en 1510 viaja a Lanzarote y La Palma, y en 1517 a La Gomera, lo hace como visitador eclesiástico y el tipo de delitos que juzga pertenece a este ámbito: amancebados, albaceas incumplidores, deudores de diezmos, etc.

Su desinterés por las tareas inquisitoriales no pasó desapercibido a sus contemporáneos. En una carta que el visitador episcopal Pedro Hernández de Pavía escribe al Consejo de la Inquisición el 8 de septiembre de 1520, explica que Tribaldos lleva dos años enfermo, pero que «sano y con salud es tan remisso como puede ver por lo que a echo en todo el tiempo que tiene el cargo de inquisidor y visitador en esta diócesis *hasta quel obpo. me provexó nunca pecado se corrigió en estas islas*». Esta

22 SANTANA CAZORLA, S. y SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, J., *Obispos de Canarias y Rubicón*. Eypasa, Madrid, 1997, pp. 66-78.

última parte de su carta unida a su afirmación: «sí algo me encomendáredes pienso segund mi zelo descastrar males», nos sugiere que estaba postulándose como sucesor de Tribaldos, que efectivamente moriría en diciembre²³. Prueba, asimismo, del desinterés de éste, es que nunca luchó por aumentar el personal del tribunal que era muy reducido: el inquisidor, el fiscal Pedro de Góngora, y el notario Bartolomé de Palacios, sustituido en 1509 por Pedro Ruiz de Caravantes. Para otras funciones se servía del personal episcopal: alguacil, portero, alcaide de la cárcel, etc.

En definitiva, los quince años de mandato inquisitorial de Tribaldos se caracterizan por una relativa inoperancia, máxime si lo comparamos con la actuación de los tribunales peninsulares. Las causas son varias: la dedicación de Tribaldos a las tareas eclesiásticas en un contexto conflictivo en determinados momentos, que absorbería gran parte de su tiempo, especialmente por el litigio que mantendría con las autoridades civiles por los límites del señorío episcopal de Agüimes, que le llevarían, a excomulgar al gobernador y a los regidores del Cabildo²⁴. Pero no fue la única vez. En otra ocasión, en torno a 1504, volvió a aplicar la misma sanción contra el anterior don Lope de Sosa y sus oficiales porque prendieron a los miembros de una «cofradía escandalosa» que eran clérigos de corona²⁵. También pudo influir el deseo de no buscarse problemas con una sociedad que en gran parte era hostil a la Inquisición, empezando por muchos de sus colegas de la catedral. Incluso pudo pesar un sentimiento humanitario por sus posibles víctimas: en el proceso de Pedro Dorador donde se detallan una serie de irregularidades jurídicas, en una nota marginal se escribe «el juez fue

23 A.M.C., Bute, vol. I-I^a s., f.188v.

24 CAZORLA LEÓN, S., *Agüimes: Real Señorío de los obispos de Canaria. (1486-1837)*, Real Sociedad Económica de Amigos del País, Las Palmas, 1984, p. 47.

25 A.G.S. Cámara de Castilla, Pueblos 5.

Tribaldos q. era mui buen ombre»²⁶. Pero también existieron causas externas.

Recordemos que en mayo de 1505, Felipe el Hermoso ordenó al inquisidor general don Diego de Deza que sobreesera los procesos criminales hasta su llegada, que éste último ordenó, al año siguiente, paralizarlos hasta nuevo aviso, y que en 1507 Deza se vio obligado a presentar la dimisión de su cargo. Todo esto en un contexto de enfrentamientos entre Fernando y su yerno por el gobierno de Castilla, y con el trasfondo de la problemática del escándalo por la arbitraria actuación del inquisidor cordobés Rodríguez Lucero, calificada por Meseguer de *drama nacional*²⁷. Tras la congregación General de 1508 se suaviza su actividad, y Jean La Sauvage mantendría una postura similar, aunque frustrada por su muerte²⁸. Posteriormente y hasta 1520, las presiones conversas, la actitud de Roma y las protestas de las Cortes hicieron temer por la continuación del Tribunal, al menos con sus características fundacionales, a lo que hay que sumar las perturbaciones derivadas del movimiento comunero que durarían hasta 1521²⁹.

UN VACÍO DE CUATRO AÑOS

Tras la muerte del primer inquisidor y hasta el 3 de enero de 1524, en que es nombrado el sucesor, el distrito quedará sin este tribunal. Las causas de la dilación en este nombramiento son sin duda, las apuntadas con anterioridad y quizás alguna otra que ignoramos. Distintos documentos corroboran la inoperancia de la institución: el 10 de junio de 1521 el secretario Ruiz de Caravantes

26 A.M.C., Inqui., CIVIII-25, f. 18.

27 MESEGUER FERNÁNDEZ, J., «El período fundacional (1478-1517)», en *Historia de la Inquisición en España y América*, B.A.C., Madrid, 1984, t. 1, pp. 346-349.

28 RÁBADE OBRADÓ, M^a., *Los judeoconversos en la Corte y en la época de los Reyes Católicos*. Madrid, Universidad Complutense, pp. 256-257.

29 GARCÍA CÁRCEL, R., *Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia, 1478-1530*, Ed. Península, Barcelona, 1976, t. 1, pp. 84 y 93-96.

expone al inquisidor general que ya había avisado al fiscal de Sevilla, Martín Ximénez, que obraban en su poder los procesos inquisitoriales que le había entregado Tribaldos, y suplicaba que proveyera al obispado de inquisidor³⁰. Lo demuestra también, el que las testificaciones de estos años referidas a Canarias son recogidas en Sevilla, de donde las traería el siguiente inquisidor.

No obstante, existió un control de la herejía a través de los inquisidores ordinarios. Así lo indica la comisión que el Cabildo eclesiástico en sede vacante concedió al prior Alonso Byvas para reprimir la herejía en Telde y Agüimes de la que resultó al menos el enjuiciamiento de un supuesto judaizante, el portugués Hector Méndez. En octubre de 1523 extienden sus facultades a todo el obispado, especificando que se le concede «para causas de Inquisición como ordinario con todo rigor de derecho, no obstante que el Sr. Deán sea el provisor sede vacante», es decir independientemente de la justicia eclesiástica³¹. No obstante, la situación revestía un cierto grado de confusión, lógico por el contexto local, donde no sólo faltaba el inquisidor sino también el obispo. Así, en el proceso del converso Diego de Santo Domingo en 1522, el fiscal es el bachiller Góngora que lo era de la Inquisición, mientras que el juez es el provisor eclesiástico Hernán Pérez de Herrera, sustituido por Pedro del Brolio al que seguirá el canónigo Fernán Álvarez, para concluir en manos del nuevo inquisidor³².

En definitiva, aunque hay distintas actuaciones de la justicia eclesiástica llevada a cabo por los provisores y por un inquisidor ordinario, con intervención del fiscal del Santo Oficio en algún caso, la tónica general de estos cuatro años es de lenidad al igual que en el mandato de Tribaldos.

30 A.G.S. Cámara de Castilla, Memoriales, leg. 141, n.º. 478.

31 A.M.C., Bute, vol. II-1^a s, f. 217 v. MILLARES, A., *Extractos de las actas del Cabildo eclesiástico*. A.M.C., Ms.

32 A.M.C., Inqui., leg. CXXX-2.

UN DIEGO RODRÍGUEZ DE LUCERO EN CANARIAS

El 3 de enero de 1524 es nombrado inquisidor de Canarias el fiscal de Sevilla Martín Ximénez. Millares piensa erróneamente que lo era desde 1520 porque se titulaba chantre de Canarias, pero aunque este hecho es cierto no lo es su nombramiento inquisitorial. En efecto, el 16 de agosto de 1519 había obtenido este puesto en la catedral que había vacado por muerte de su antecesor, pero el Cabildo eclesiástico decidió eliminarla para crear, en su lugar, cuatro capellanías, de acuerdo con una cédula de don Fernando de 1515 que le autorizaba a suprimir dos prebendas para sustituirlas por capellanías, por lo que el obispo únicamente le dio posesión de la chantría. Martín Ximénez recurrió a Roma y León X le dio la razón. En 1520, el rey ordenó que se le diese la canonjía y que se suprimiese la primera que quedaba vacante, lo que no aceptó el obispo alegando que ya habían tomado posesión los cuatro capellanes. Martín Ximénez recurrió a la justicia eclesiástica que excomulgó al deán y al Cabildo canario; además alegaba que tres de los cuatro capellanes habían muerto de peste por lo que podía ocuparla, y crear capellanías con la primera que vacase. No cesó en sus pretensiones, ni siquiera cuando el obispo Fernández de Arce le escribió el 4 de julio de 1522 solicitándole que para la pacificación de la diócesis renunciara a la paga de su prebenda³³. Finalmente, en 1523 Carlos I dio la razón al chantre en una real cédula que ordenaba que se le diese la canonjía de Francisco de Betancor, que había fallecido³⁴. No sería su único problema en las Islas antes de su llegada. Poco antes de venir, escribió un memorial al emperador denunciando que había permutado con el bachiller Pedro Hernández de Pavía los cuatro beneficios que éste tenía en La Palma por la capellanía de los Reyes Viejos de la catedral de Toledo,

33 CAZORLA LEÓN, S. y SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, J., *op. cit.*, p. 78.

34 A.G.S., Cámara de Castilla, f. 159.

pero que Pedro de Lugo, hijo ilegítimo del Adelantado, se había apoderado de dichos beneficios consiguiéndolos del rey o de su consejo mediante engaños. Dado que no tenía posibilidades de obtener justicia en la isla, pues Alonso de Lugo era su gobernador, solicita la intervención real al respecto³⁵.

Martín Ximénez era un hombre del aparato, pues su pertenencia al mismo se remontaba al menos a 1502, cuando fue puesto para fiscal de Segovia. Tres años después pasó a servir este cargo a Toledo al menos hasta 1514, y posteriormente lo haría en Sevilla. Lea lo menciona entre aquellos servidores del Tribunal de Toledo, que habiendo sido agraciados con esclavas propiedad de herejes condenados, les fueron arrebatadas por orden de Fernando el Católico que las cedió a favoritos suyos y ante la protesta de los perjudicados apostilla con ironía ... «resulta sugestivo que no se deseara tan vivamente obtener esclavos varones». A tenor de lo que sabemos de las acusaciones que se le hacen sobre su vida sexual en Canarias, las sospechas del historiador americano pueden ser ciertas, pero de lo que no nos caben dudas es de su falta de honestidad y no sólo por las afirmaciones en este sentido en las Islas, sino por la pluma del propio inquisidor general, cardenal Cisneros. En un memorial que remite a los miembros del Consejo de la Inquisición el 16 de junio de 1509 escribe «me dieron ciertos cargos c^a. el fiscal de Toledo de ciertas falsedades y de cómo ha metido mano en la hacienda de los presos e de ciertos cargos que no tocan a su officio e de otras cosas». Quizás estos hechos expliquen su lento ascenso en la carrera inquisitorial, pues la acabará en un distrito menor como el de Canarias, tras al menos veinticuatro años de servicios. Su nombramiento para este tribunal pudo deberse a que como fiscal de Sevilla estaba en relación directa con la Inquisición de Canarias que dependía de la hispalense; además era chantre de su catedral.

35 A.G.S., Cámara de Castilla, Memoriales, leg. 160, n^o. 93.

Su imagen como inquisidor está más cerca de la que nos dibujaron los liberales y los extranjeros en el XIX, un hombre venal y cruel que nos proporcionó Caro Baroja del típico funcionario aspirante a ascender en el escalafón. En definitiva, la de un Rodríguez Lucero, cordobés. Baste mencionar entre otros detalles, que de las diez víctimas de la Inquisición canaria a lo largo de su historia, siete fueron condenadas por él en sólo dos años.

Su llegada a Gran Canaria se producirá en mayo de 1524, e inmediatamente promulgará distintos edictos tendentes a realzar su cargo, y a mostrar y a afianzar su poder. El 29 de mayo publica el de gracia en la catedral ante una gran parte de la población de Las Palmas, pues se prohibía la misa en otros templos, concediendo un plazo de 30 días a los herejes que vinieran a confesar sus culpas, a cambio de no recibir sanciones materiales. A continuación se leyó una exhortación a la denuncia donde se detallaban minuciosamente las prácticas religiosas judías y mahometanas a fin de poderlas identificar y facilitar la denuncia; a partir de este año se incluiría también el luteranismo³⁶. También se instaba a las autoridades y al pueblo en general a favorecer al Santo Oficio, lo que se ratificaba con un juramento de los asistentes. Por último, se prohibía a los capitanes de navíos embarcar a nadie sin licencia expresa del inquisidor, pues había conversos de musulmán y judío que se estaban ausentando ante la llegada de Martín Ximénez. El mismo día se leyó el edicto en todas las localidades importantes y posteriormente en el resto del Archipiélago³⁷.

En las instrucciones que le dictó el Inquisidor General Manrique le ordenaba que enviara las testificaciones a Sevilla, para que este tribunal dictaminara sobre el enjuiciamiento.

36 VILL CALLEJA, I., «La oportunidad previa al procedimiento: “Los Edictos de Fe”». En: *Historia de la Inquisición en España y América*. B.A.C., Madrid, 1993, t. II, p. 328.

37 A.M.C., Bute, vol. II-1^a s., fs. 1-15.

Aprobado éste, debía remitir los procesos a esta ciudad para ser votados y devueltos a Ximénez quien los sentenciaría de acuerdo con la opinión de los inquisidores hispalenses. En definitiva, existía un control del Santo Oficio sevillano sobre el canario, que no conseguiría su independencia hasta 1567. Al menos en teoría, pues Martín Ximénez prescindió de estos trámites: ni uno solo de los procesos a relajados fue enviado a Sevilla.

Su poder va a ser considerable, pues el siguiente obispo Luis Cabeza de Vaca (1523-1530) le va a nombrar inquisidor ordinario, provisor, visitador y vicario general de la diócesis, lo que significaba que podía juzgar casi todos los delitos en una u otra jurisdicción y su autoridad se reforzaría porque durante su estancia en Canarias el obispo no pisaría las Islas. Es cierto que en Tribaldos concurren similares circunstancias, pero por su carácter no usó estos poderes de la manera desaforada que lo hizo nuestro chantre. En palabras de sus enemigos: «es vicioso de mandar»³⁸.

Dada la carencia de edificio inquisitorial residiría en el palacio episcopal, donde tendría también su sede este tribunal. Aunque en las instrucciones de Manrique se le ordenaba nombrar únicamente un notario, también las incumplió. Además del antiguo fiscal Góngora, a quien confirmó en el cargo, eligió al regidor Juan de Escobedo como notario, aunque también haría las funciones de secretario de secuestros y del secreto. Pero a continuación designó receptor a Pedro Hernández de Peñalosa, alguacil a Jerónimo de Ocaña y después a Bernardino de Lezcano. Su asesor jurídico sería un destacado personaje, el licenciado y regidor Hernando de Aguayo, quien se jactaba de haber sido colaborador del célebre inquisidor Lucero en Córdoba y que había sido acusado por el gobernador Bernardino de Anaya de protagonizar un amago de movimiento comunero en Las

38 A.G.S., C.R., leg. 7-5-, f. 66.

Palmas³⁹. Para las calificaciones y votos recurriría a personal eclesiástico; además sería el primero que nombraría familiares, cuatro en total.

Desde el 21 de mayo de 1524, antes incluso de la lectura del edicto, comenzó a recoger testificaciones que darían lugar a un importante número de procesos. Amancebadas, varias de ellas de canónigos y regidores, logreros, sobre todo genoveses, clérigos culpados de distintos delitos, hechiceras, supuestos judaizantes, perturbadores del Santo Oficio y otros delitos, comparecerían ante Martín Ximénez que los juzgaría como inquisidor o como juez eclesiástico, pues detentaba ambas jurisdicciones, lo que acrecentaba su poder. A lo largo de sus 26 meses de estancia como inquisidor sentenciaría a 114 personas, destacando las 56 hechiceras, 18 acusados de delitos contra el Santo Oficio (muchos de ellos, en realidad, por ser sus sus enemigos), 13 judaizantes (de los cuales siete fueron condenados a la pena capital) etc⁴⁰. El malestar comenzaría a extenderse entre los afectados o que se veían en peligro de serlo, sus parientes y amigos o incluso aquellos que veían peligrar sus intereses por la persecución de otros. Por ejemplo, el escribano Juan de Moya reconoció en su proceso ante el chantre que su oposición al mismo tenía como origen la huida de distintos mercaderes conversos que «le davan provecho en su offiçio»⁴¹. El descontento se veía agravado porque la isla sufría entre 1523 y 1531 una epidemia de peste bubónica que provocaría numerosas muertes y el exilio de los que podían permitírsele. De ahí que en un escrito contra el inquisidor se le denomine «segunda pestilencia». Una frase que se atribuye al poderoso mercader converso Álvaro de

39 ANAYA HERNÁNDEZ, L.A., «El movimiento comunero en Canarias. Su incidencia en la conflictividad grancanaria de 1524-1526» *IX C.H.C.A.*, Las Palmas, 1990.

40 FAJARDO SPÍNOLA, F., *Las víctimas del Santo Oficio*. Las Palmas de Gran Canaria, 2003, pp. 309-312.

41 A.M.C., Inqui., leg. CXXX-4, f. 1078.

Herrera resume bien este sentimiento: «Señores, ya esta isla no es la q. ser solía, no es tpo. de byvir más en ella, porque en breves años será destruida y despoblada; por una parte quitan los amancebados, por otra haçen pesquysa contra los logros, y sobre todo la Inquisición, por esto no quedará v.º. en ella»⁴².

La ciudad acabaría dividiéndose en dos bandos en un clima de confrontación civil, acaudillados uno por el chantre inquisidor y el otro por el gobernador Diego de Herrera, hermano de Álvaro y del mismo origen. Ambos grupos usarían todo tipo de armas contra sus antagonistas: detenciones, procesos, excomuniones, sanciones económicas y, por supuesto, acudirían a la corte con escritos y testimonios denigratorios del otro. No faltaron las imputaciones de carácter moral; así, el chantre fue acusado de estar amancebado con su ama, de hacer bailar desnudas a las presas o de especular con trigo a través de un cuñado suyo, almojarife en Cádiz. La situación bordeó la violencia, como cuando un criado del inquisidor acusado de asesinar a un hombre se refugió en el palacio episcopal, y al negarse el chantre a entregarlo el gobernador rodeó el edificio de pólvora y leña y amenazó con incendiarlo. Según Aguayo los que apoyaron a Diego de Herrera eran conversos, mientras que los partidarios a Ximénez eran cristianos viejos que estaban dispuestos a «meter espada a los conversos». El Domingo de Ramos de 1525 el gobernador informado de que el chantre pretendía leer un edicto de excomunión en misa contra él y los

42 A.M.C., Bute, vol. VI-1^a s., f. 95. Álvaro de Herrera era un rico mercader y dueño de tierras e ingenios, perteneciente a la conocida familia conversa toledana del mismo apellido, algunos de cuyos miembros se instalarían en Canarias y terminarían en lazando con lo más granado de su sociedad, a pesar de su origen, como María de la O Música Herrera que enlazaría con don Gonzalo de Saavedra, señor de Fuerteventura.

Para conocer la historia de esta familia en Toledo, ver: MARTZ L., *The network of converso families in early modern Toledo*. The University of Michigan Press, 2003.

suyos, reunió a sus partidarios que comparecieron armados y con criados moros con lanzas para evitar por la fuerza la lectura, lo que fue innecesario porque Ximénez, prudentemente, desistió de sus propósitos.

La solución del conflicto vendría del exterior cuando el emperador decidió salomónicamente cesar a ambos contendientes, aunque no sin que antes el gobernador se viera obligado a presidir los dos autos de fe de 1526 en los que fueron relajados siete personas. Ambos partirían el mismo año para la Península. Ignoramos la suerte de Diego de Herrera; por su parte, Martín Ximénez seguiría denominándose en Madrid inquisidor de Canarias lo que implica que su carrera se vio truncada. Debió de tener además la sensación de haber sido el auténtico derrotado, pues en la correspondencia que mantiene con algunos de sus partidarios desde Madrid, éstos le informan de que: «buyen bien los conversos e mofan e ríen e triunfan», o «q. éstos judíos que vra. md. tenía callados ya no son de sufrir», o «que los confesos dicen por su industria e negociación e dinero bastaron para echar desta a la Inqui», mientras que Álvaro de Herrera estaba tan contento «q. no asienta los pies en la trra». Le sucedería el tercer inquisidor don Luis de Padilla, quien gobernaría el tribunal desde abril de 1527 hasta su fallecimiento en 1562.

En definitiva, lo que hemos querido exponer en estas líneas es que la creación, o al menos «el correcto» funcionamiento del tribunal de la Fe en Canarias, tropezó con la resistencia de un amplio sector de la población que englobaba no sólo a los posibles afectados sino a otros que pensaban que la persecución de los anteriores perjudicaba sus intereses. Conversos, protestantes y moriscos, que representaban a los principales enemigos del Santo Oficio, jugaban un destacado papel económico en las Islas. Varios de los primeros detentaban algunos de los principales ingenios azucareros, principal actividad económica desde finales del xv; otros eran destacados comerciantes. Por la dila-

ción de la creación y «correcto» funcionamiento del tribunal, la represión no alcanzó los niveles de los peninsulares. Los nórdicos, ingleses y flamencos principalmente adquirirían gran parte del azúcar y más tarde del cultivo que la sustituiría, el vino, y participarían en el proceso productivo, amén de en su comercialización. Además, eran los principales favorecidos del intenso contrabando de la plata y otros productos indianos. Una persecución sistemática de este grupo hubiera representado una catástrofe económica para las Islas. El ejemplo de la oposición a la actuación de don Claudio de la Cueva es significativo al respecto. Este recio inquisidor castellano comprueba consternado, a poco de llegar, que las Islas comerciaban abiertamente con los enemigos y herejes holandeses, que aunque portaban falsos pasaportes de la Hansa, los isleños, incluidas sus autoridades, conocían su procedencia. Inmediatamente confiscó cinco navíos de este origen y encarceló a un centenar de marinos, lo que provocó las protestas de las autoridades y de los vecinos de los puertos afectados ante Felipe II, que le ordenó que cesara en sus actividades pues eran competencia de la Corona. Por su parte, los moriscos canarios, que vendrían voluntariamente o a la fuerza de las vecinas costas africanas representaban una destacada parte de la población conejera y majorera, amén de una fuerza de trabajo necesaria en los ingenios. Por no hablar de que sin su concurrencia como adalides no era factible la realización de unas de las más rentables actividades económicas isleñas desde mediados del siglo XV a finales del XVI: las cabalgadas o razias esclavistas en Berbería. Aunque obviamente hubo un control y actuaciones contra esta minoría, ni uno solo fue relajado en persona, lo que contrasta con la actuación de otros tribunales. En definitiva, que la persecución extrema de estos grupos y su posible exilio, implicarían un notable perjuicio económico para el Archipiélago. De ahí la oposición a inquisidores «recios» como Martín Ximénez o don Claudio de la Cueva.

No obstante, la mayor benignidad del Santo Oficio canario no implica que no cumpliera con su papel de persecución de la disidencia y de modelador de conciencias. Las 2.319 causas que se custodian en su archivo y las miles de testificaciones así lo demuestran. También debemos recordar que ninguno de los tres grupos mencionados intentó catequizar a los canarios, pues bastante tenían los que poseían otro credo con ocultarlo a la opinión pública. En cuanto a otras disidencias ideológicas, Francisco Fajardo⁴³ escribe que probablemente haya que concluir que sus edictos, sus procesos y sus castigos tuvieron una influencia en orden a hacer desaparecer la expresión pública de determinadas opiniones y ciertas formas de blasfemias, lo que seguramente afectó a las ideas que estaban detrás de ellas. Pensamos, igualmente, que logró interiorizar en la mente de la mayoría la noción de que ciertas conductas en materia de sexo y de matrimonio, lo mismo que ciertas creencias y prácticas supersticiosas eran reprobables y estaban prohibidas, otra cosa es que desaparecieran, aunque también hay que resaltar que no fue la única institución encargada de estas tareas, pues la Iglesia y la Corona también intervinieron.

Finalmente, el hecho de que su actuación fuera más benigna que en otros tribunales inquisitoriales, no debe hacernos creer que no trajo aparejada sufrimientos a numerosas personas. No sólo por los castigos o las exacciones económicas como multas o confiscaciones, sino por las consecuencias legales o sociales que muchas sentencias traían consigo, como no poder emigrar a Indias, entrar en religión, vestir seda, oro, plata, ir a caballo, etc. Por no hablar de que también implicaba ser mal visto socialmente, lo que dificultaba aspectos diversos como el matrimonio, las relaciones de amistad, etc. Lo terrible de la inquisición española no fue su crueldad, que en determinados aspectos fue menor que en otros tribunales españoles o extranjeros, sino

43 FAJARDO SPÍNOLA, F., *op. cit.*, p. 305.

como escribe Josef Pérez «la institucionalización de una intolerancia y una represión continuada, organizada, burocratizada», que pensamos nosotros que pudo contribuir a crear una mentalidad de rechazo total al «otro» en mayor grado que en otros países europeos, y que contribuiría negativamente en el devenir hispano.

EL MARRANISMO: RELIGIOSIDAD DEL PECADO Y DE LA CULPA

JAIIME CONTRERAS CONTRERAS

«Lado seas, oh Señor, que permitiste lo prohibido»¹

LA EXPULSIÓN DE 1492: CONMOCIÓN EN LA JUDERÍA EUROPEA

La breve jaculatoria fue, así parece, pronunciada por Shabbetay Tzevi en el momento signficado del año de 1665, cuando este judío de Esmirna tomó conciencia de ser el Mesías de Israel, tal y como el joven cabalista, Natan Benjamín de Gaza, le había revelado. La sentencia ha cruzado, desde entonces, todos los siglos posteriores para convertirse, nada menos, que en expresa manifestación de la metafísica del mal o, mejor quizás, en paradigma de la espiritualidad del renegado. Y no hay, que se conozca, un arquetipo más preciso de renegado que el personaje encarnado en la figura histórica del *marrano*, el sujeto criptojudío, el que vivió su experiencia religiosa en la clandestinidad y el secreto.

La experiencia histórica del marranismo es, como se reitera a menudo, muy compleja, pero en principio debe manifestarse que, en toda esta complejidad, la participación de los criptoju-

1 Cita atribuida a Shabbetay Tzevi. G. Scholem... vid notas p. 345.

díos españoles fue escasa y poco significativa. La conciencia de pertenecer al espacio religioso judío desde las circunstancias públicas del cristianismo se fue, paulatinamente, agostando en las comunidades crípticas de Castilla y Aragón desde fechas relativamente tempranas. De hecho, puede afirmarse que el marranismo que extirpó el Santo Oficio en sus primeros y ruidosos principios fue casi agónico y residual; desde luego, en ellos se expresaba la última manifestación de grupos marginales y, todavía, escasamente asimilados. Salvo manifestaciones esporádicas ubicadas a mediados del siglo XVI, en diferentes puntos del interior de Castilla, el marranismo hispano apenas consiguió tener un significado singular en la cualificada experiencia histórica de esta cultura religiosa.

El marranismo, pues, no es propiamente hispano, aunque naciera tras las experiencias, dramáticas para la comunidad judía, de las persecuciones que comenzaron en 1391 y que, recorriendo todo el siglo XV de manera espasmódica, concluyeron en la decisión final de la expulsión de los reinos de España de 1492. Como ya es algo asumido con pleno consenso historiográfico, las conversiones de judíos al cristianismo en Castilla y Aragón produjeron, como efecto principal, la paulatina asimilación de la mayoría de los efectivos conversos.

Sin embargo, el fenómeno de la expulsión de 1492 provocó efectos disimétricos. La historiografía española ha tratado de evaluar los efectos de aquella decisión siempre desde una visión interna. El debate sobre si la expulsión tuvo grandes o pequeños efectos económicos en el conjunto de los reinos cristianos, o si aquella sociedad cristiana perdió efectivos cualitativamente muy importantes tanto en la administración de la Corona como en los diferentes niveles de los gobiernos urbanos, es hoy un debate ya casi concluido: sin menospreciar el daño causado por la expulsión de hombres judíos especializados, ésta, en líneas generales, no supuso un grave quebranto para el conjunto de la sociedad cristiana. La herida de la expulsión,

vista desde Castilla y Aragón, no tuvo efectos traumáticos para los dos reinos.

Sin embargo, otra cosa es cuando el fenómeno de la expulsión se observa desde la perspectiva de los propios afectados y de sus homólogos de la diáspora europea. Aquí, el asunto es radicalmente distinto. Puede hablarse, con toda propiedad, de un cataclismo absoluto. Cataclismo social y económico, pero cataclismo, sobre todo, en los planos de la cultura y del espíritu. Una honda conmoción se extendió por todas las comunidades judías de Europa, norte de África y Oriente Medio. Lo que había ocurrido en tierras de Hispania quebrantó, muy profundamente, el conjunto de los valores más hondos del judaísmo rabínico. La ley judía –la *Halaja*– se vio venteadada por un terrible pesimismo que, más que a nadie, culpabilizó a la propia comunidad judía en su conjunto. Porque no fueron pocos los judíos influyentes que, cuando reflexionaron sobre aquella tragedia, la expulsión de 1492, exoneraron de culpabilidad a la propia Corona de España, interpretando con mucha anterioridad al pie de la letra el principio del *cuius regius, eius et religio*, principio muy acorde con el autoritarismo de la monarquía jurisdiccional, propia del Renacimiento tardío².

No; la culpabilidad fue inmanente, se interiorizó en las comunidades y se expresó en multitud de lamentaciones; las más importantes de todas adoptaron fórmulas propias del misticismo judío más conocido: el de la Cábala. Ocurrió que –en eso que llamamos muy precipitadamente «imaginario colectivo»– los efectos traumatizantes de 1492 fueron mejor entendidos por los discursos mesiánicos y apocalípticos explicados en la Cábala que por las explicaciones litúrgicas de los rabinos. Yshac Abravanel, el gran rabino expulsado de España, protagonista directo

2 A. SALOM, *Neve Shalom*. Constantinopla, 5298 (1538), fol. 72v. Citado en Y. Kaplan: *Judíos nuevos en Ámsterdam: Estudios sobre la historia social e intelectual del judaísmo sefardí en el siglo XVII*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 61.

de los acontecimientos, pronto entendió que aquel desastre tenía un carácter redentor, es decir, que era una manifestación explícita de los «dolores del parto de la era mesiánica». Considerada así, la expulsión, por lo tanto, era el comienzo del ciclo redentor; doctrina explícitamente cabalística³.

La idea principal, que los cabalistas de Safed (en Tierra Santa) encabezados por Ytshac Luria, lograron popularizar de algún modo, era que no podría precipitarse el acto redentor si no se trabajaba para retornar al punto de partida de la creación. Y una de las formas más precisas para lograrlo era la de realzar el dolor tortuoso del exilio. La ascética del exilio provocaba el arrepentimiento y movilizaba, hacia el primero de los principios, el destierro del alma. El dolor era el motor de una historia que, en lugar de andar, había que desandar. Un exilio del alma, sin tal proceso, se ubicaba fuera de la historia redentora. En esto consistía la ascesis del *Ticún*, del rescate de las luces espirituales inherentes en la creación dispersas según la doctrina cabalística. Correspondería al Mesías proceder al proceso final, es decir, descender hasta las profundidades del mal para realizar el gran rescate.

LA TRAMPA DE LA PERVERSIDAD DEL REY PORTUGUÉS

La perversidad moral del decreto real de don Manuel, el rey de Portugal, de 30 de Mayo de 1497, por el que la conversión de los judíos exiliados de España se realizó de modo forzoso, fue que, posteriormente, prohibió todo proceso institucional de conversión. Y no sólo eso; también impidió toda investigación sobre las actitudes religiosas de los neoconvertidos. Don Manuel permitió la existencia de un *ghetto* en el que una minoría étnica, sin reconocimiento explícito de la diferen-

3 G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 269 y ss.

cia religiosa, habría de aniquilarse por sí misma⁴. Problema muy semejante al de los moriscos hispanos convertidos, tras los decretos cisnerianos y los posteriores de 1524, los de la Capilla Real. Un *ghetto* cultural en el aislamiento, congelado, sin reconocimiento social, endogamizado. Por lógica, aquel cuerpo social de falsos convertidos, en ausencia de actos de violencia significada, entendió que no había mejor salida que la huída hacia delante. Y eso significaba, desde luego, la apuesta mayoritaria por la dualidad: cristianos en público, judíos o pretendidamente judíos en secreto⁵. Cuando posteriormente intervino el Tribunal del Santo Oficio se encontró con una estructura religiosa compleja y extraña, pero casi siempre sólida. No podía ser de otra manera. El proceso de interculturalidad fue muy escaso porque, principalmente, a diferencia de España, la estructura familiar había permanecido casi intacta. Tal estructura religiosa compleja y extraña es lo que I. Révah en los años 1950 y 1960 definió como religiosidad marrana⁶. Principalmente, se trataba de una religiosidad vinculada al principio de identidad y, por lo mismo, también voluntarista (menos colectivamente voluntarista al paso del tiempo). Un judaísmo sin rabinato, clandestino, sin apenas liturgia, sin percepción precisa de la preceptística, pero siempre con mucha entidad mesiánica por medio. Entidad mesiánica confusa, es cierto, pero siempre evidente sobre todo en esa expresión tortuosa del exilio interior,

-
- 4 Sobre la percepción que de esta situación tuvieron los propios protagonistas pueden constatar testimonios posteriores escritos desde Amsterdam. Véase I. ABOAB: *Nomología / o / discursos / legales / Año de la creación de 5389 (1629)*, pp. 297-298, 201-205.
 - 5 Las decisiones de don Manuel y, luego, las que tomó su hijo crearon la figura del «judío bautizado» prototipo así definido por G. ALBIAC: *La Sinagoga Vacía: Un estudio de las fuentes marranas del Espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987, p. 62.
 - 6 Pueden verse, entre otros trabajos, el que aquí se señala. I.S. Révah: «Du marranisme au judaisme et au deïsme» en *Annuaire du Collège de France*, París, 1966-67.

de naturaleza y estructura cabalística, como se ha indicado. La identificación imprecisa, pero siempre fascinante entre el Sebastianismo, esa doctrina del Rey perdido, que no muerto, y el Mesianismo marránico de los hombres de la *Nação* ha sido suficientemente reiterada⁷.

Porque, en efecto, lo que manifestó la intervención del Santo Oficio portugués desde el último tercio del siglo XVI, como lo harían los tribunales españoles en el siglo XVII, fue poner de manifiesto un universo del marranismo misterioso, pero muy ligado a una identidad mesiánica; por lo menos en aquellas manifestaciones que se consideraron más ortodoxas, es decir, más asentadas en la autoridad de la *Halaja* rabínica. Es verdad que en algún tiempo –primeras décadas del siglo XVI, cuando todavía el proceso migratorio no había sacudido la comunidad marrana portuguesa– las sinagogas europeas fueron muy reacias a reconocer la entidad judía de los judaizantes que vivían o habían vivido en tierras de idolatría. Sospechosos por la contaminación idolátrica de los mismos, algunos de estos primeros huidos a tierras de mayor tolerancia sufrieron el rechazo de las respuestas rabínicas; es cierto que tal marginación fue más de natural civil y administrativa que religiosa⁸.

Pero en cualquier caso la entidad mesiánica del marrano fue entendida siempre como un duplicado exilio; no sólo el exilio genérico del pueblo elegido, sino el otro más hondo, aquél que nace de una requerida identidad que constantemente es negada por el pecado de apostasía. Exilio sobre exilio; principalmente exilio interior; recrudescimiento de la

7 En las prensas de la Diáspora se imprimieron diferentes tratados sobre la vinculación del Sebastianismo al Mesianismo de la Cábala. Puede verse G.A. Bandarra: *Trovas do Bandarra, apovadas e impresas por orden de hum grande Senhor de Portugal e offeridas aos verdadeiros portugueses devotos do Encoberto*. Nantes, 1644.

8 Y. YÓVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1995, pp. 41-42.

angustia; dolor, mucho dolor antes que conocimiento. Pronto llegaría el momento en que la religiosidad marrana lograra liberar tal cantidad de angustia buscando el ciclo gozoso que abriría el Mesías.

MESIANISMO Y «JUDÍOS» SIN SINAGOGA

Pero antes el marranismo portugués, y también ya hispánico, habría de conocer la experiencia de una singular diáspora asentada en la *judenstrat* de Ámsterdam. Porque en la diáspora de los *hombres de la nación* que se organiza y se estructura en la ciudad holandesa del Amstel se expresa, con nitidez mayor que en los *ghettos* marranos de Italia, la compleja versatilidad del universo religioso de los conversos portugueses. Yosef Kaplan ha explicado, mejor que nadie, la naturaleza de ese judaísmo que hubo de construir su identidad partiendo de un patrimonio originario, muy deteriorado y siempre aislado, el patrimonio creado en las tierras de idolatría. Construir una identidad judía, porque más que de la cultura del rabinato –desconocida para estos *nuevos judíos*– todos ellos participaban de una conciencia de mesianidad sentida desde ese exilio. Muchos de ellos se sentían poseídos de un anticristianismo radical; otros, por el contrario, estaban embebidos, todavía, de una religiosidad propia del adoctrinamiento post-tridentino; algunos, permanecían reticentes y confusos; la mayoría, convertidos de inmediato a la ortodoxia del *Maamad* de *Talmud Torah* y, desde luego, unos pocos manifiestamente inquietos y heterodoxos, imposibilitados de aceptar jerarquía doctrinal alguna, tal como corresponde a la famosa tetraarquía de personajes que encabezó Spinoza y que completaban Uriel da Costa, Juan de Prado y Daniel de Ribera⁹.

9 Vid. Y. KAPLAN: *Judíos nuevos...* *op. cit.*

Y de esta extraña y compleja diversidad no pudo menos que desarrollarse un espacio permanente de confrontación en el seno de aquella comunidad tan pujante, por otra parte. Confrontación social, continuamente; pero, sobre todo, confrontación religiosa, nacida pues del desamparo de la fragmentación y del desarraigo. Es posible adivinar la tensión espiritual que se vivía en el espacio sinagoga amstelodano, una tensión que, por la misma dinámica de los procesos, se fue polarizando en torno al espacio que representó la autoridad rabínica, por un lado, y la marginalidad minoritaria, pero muy definida, de los antiautoritarios críticos de la preceptística del *Talmud* y la *Halaja*.¹⁰

Quizás no se pueda encontrar a nadie más preciso que Isaac Orobio de Castro para definir mejor la dualidad de esta confrontación tan agónica. Porque Orobio, venerable judío nuevo insertado entre la «*intelligentia*» ortodoxa del Kahal Kados, sabía mejor que nadie el drama del exilio interior¹¹. El marrano, para él, era un enfermo de ignorancia, un patético creyente sin doctrina precisa y un soberbio arrogante, ahogado en sus propias contradicciones. No cabe duda de que, con tales afirmaciones, se definía, perfectamente, a sí mismo este Isaac Orobio, catedrático de Metafísica y Medicina en la Universidad de Alcalá que, por tierras de Castilla, respondía al nombre cristiano de Baltasar Álvarez. Porque Orobio conocía muy bien a Juan de Prado, su condiscípulo en las aulas alcalaínas, y al que había delatado en 1656 ante los Inquisidores de Sevilla. La denuncia obedecía al hecho de que Prado, lejos de orientar su marranismo por los caminos de la obediencia para, como él, tornarse judío, hablaba de la ley natural como la causa de las causas que Dios había insertado en la conciencia de cristianos, moros y judíos. Éste incrimi-

10 I.S. RÉVAH, *Spinoza et le Dr. Juan de Prado*, Mouton & Co, París, 1959, p. 66.

11 Y. KAPLAN, *From Christianity to Judaism: The story of Isaac Orobio de Castro*, The Littman library by Oxford University Press, Oxford, 1989.

naba a Prado como «loco en su discurrir, intrépido en hablar, amigo de novedades, solicitador de paradojas; y lo peor, abominable en sus costumbres»¹². Tal era lo principal: abominable en la conducta. Orobio; hele ahí sentado contra la figura deformada de su propio espejo. En la *Epístola invectiva*, Orobio dejó definida la dualidad de posiciones. La primera, la que él representaba, consistía en el reconocimiento de la ignorancia del recién llegado; en la humildad, como actitud; en el rechazo a la antropología críptica y en la confianza en el destino mesiánico. Tal era el espacio que definía la autoridad conservadora del *Kahal Kados* de *Talmud Torah*, la suprema institución de la comunidad sefardita de Ámsterdam. Frente a esta posición primera se instalaban los intelectuales soberbios y vanidosos que, doctos en las ciencias de las universidades hispanas, no querían reconocer, en palabras de Orobio, su ignorancia profunda de la Ley Mosaica. Acreditándose de ingeniosos y «*scientes*», no hacían sino crecer en impiedad aproximándose así al abismo de la apostasía y de la herejía. Trágico destino, desde luego, el de estos individuos, como el doctor Juan de Prado: católico de nacimiento en Portugal, criptojudío en España, judío en las Provincias Unidas, declarado herético en Ámsterdam y, finalmente, católico en los Países Bajos y España. ¿Qué decir, pues, de su figura?

Natalia Muchnik la ha estudiado convenientemente para indicarnos la secuencia trágica de un exiliado permanente en búsqueda de redención. Primero, incertidumbre religiosa; luego, búsqueda en los terrenos de la filosofía; después, coqueteos deístas; y, finalmente, marrano como al principio, en el seno de un cristianismo que apenas logra confortarlo. He aquí, el de Prado, un criptojudío angustiado en búsqueda permanente; condenado a un vagar eterno. ¿«*Empobrecido judaísmo*», el

12 O. DE CASTRO, *Epístola Invectiva contra un Philosopho Medico que dudava o no creia la verdad de la divina escriptura y pretendió cubrir su malicia con la afectada confesion de Dios y la ley de la Naturaleza*. Biblioteque Nationale de France, Fondos Españoles, Ms. 41.

suyo? o ¿deformación patética del cristianismo que rechazó y admitió?¹³ Creo que en tal caso, como en otros similares, más que de marginalidad religiosa me parece que debemos hablar de religión de marginalidad, es decir, de espacios propios y autónomos donde los pretendidos errores y las supuestas contradicciones no deben ser entendidos por referencias a los marcos religiosos que les hemos objetivado –judaísmo rabínico y cristianismo clericalizado– sino como manifestaciones específicas de una entidad religiosa en sí misma. Porque no puede ser periférica la experiencia religiosa que cubre toda la existencia de un sujeto o la de las sucesivas generaciones de una comunidad críptica. El problema principal estriba en que dicha experiencia no tuvo ocasión –quizás tampoco lo deseaba– de codificar el universo de sus propias creencias. Es éste el riesgo principal de todos aquellos que optaron por ser «*cristianos sin iglesia*» (Kolakowski) o «*judíos sin sinagoga*» (Y. Kaplan).¹⁴

En cualquiera de los casos, en la búsqueda permanente de la identidad del espíritu del marrano, hubo un sector muy cualificado en las juderías europeas y del Medio Oriente que arrastró sus ansiedades religiosas por caminos apenas hollados. La persistencia, en ellos, de una presencia consolidada de la inmanencia, es decir, de la crítica profunda al providencialismo amoroso y creador de Dios, el recelo crítico a las expresiones de la autoridad rabínica, las presiones de la ritualidad talmúdica sobre la libertad individual o, finalmente, el autoritarismo ideológico respecto de los caracteres étnicos, nacionalistas, todos míticos, del pueblo de Israel, provocaron respuestas confusas que fueron

13 N. MUCHNIK, «Juan de Prado o las peregrinaciones de un “passeur de frontières”» en J. Contreras, B.J. García y J.I. Pulido (Eds.), *Familia, Religión y Negocio: el Sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Fundación Carlos de Amberes (et al.), Madrid, 2002, pp. 237-268.

14 L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, París, 1969. Vid. Y. Kaplan, *Judíos nuevos... op.cit.* p. 40 ss.

entendidas como rupturistas y radicales; así, al menos, se las percibió cuando fueron calificadas como deístas, agnósticas, libertinas o eruditas.¹⁵

En cualquier caso, parece evidente que de toda esta complejidad logró, finalmente, expresarse una tímida propuesta de secularización de aquella sociedad de «*nuevos judíos*» que tuvo, a mi juicio, como principal fruto la posibilidad certera de poder entender el judaísmo en una doble dimensión: su dimensión religiosa (el judaísmo es una religión más) y su dimensión socio-cultural, en cuya expresión este judaísmo apostó por compartir e interactuar en los modelos culturales de la mayoría cristiana, ésta, por lo general, también en proceso de secularización ella misma.

Pero con todo, aun conociendo la importancia cualitativa de este proceso, ya notorio a fines del siglo XVII, en la comunidad sefardita de Ámsterdam, la entidad religiosa y cultural del marranismo no dejó de expresarse con fuerza y, además, continuó vertebrando las percepciones de las comunidades sefarditas en toda la diáspora judía. Porque la cultura del marrano, ya se expresara en el espacio rígido de la ortodoxia rabínica, ya en el otro confuso de las marginalidades deístas o en la parquedad ritual y doctrinal del criptojudío ibérico, no pudo prescindir nunca de la angustia del exilio interior y, por lo tanto, tampoco de su rudimentario proyecto mesiánico. Y fue, sin duda, la expresión paranoica de tal proyecto, sentido colectivamente, lo que, finalmente, provocaría su desaparición paulatina.

15 J. CONTRERAS, «“Encantamiento” y Ley Natural: ficción y certeza en el “judaísmo” español, siglo XVII» en J. Alcalá-Zamora y E. Belenguer (coords.), *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio y Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, vol. I, pp. 481-504.

MESIANISMO Y PRIMERA CRISIS DE LA CONFESIONALIDAD

Fracasada tal aventura, la cultura marrana se fue debilitando: la del interior peninsular desapareció al poco; y la de la Diáspora se fue *aszkenizando*, es decir, perdiéndose en una judeidad banal. Y ocurrió, al fin, que tal implosión religiosa y cultural redujo al sefardismo a ser algo más que una rudimentaria estructura de nostalgia que se recluyó en espacios pequeños y particulares, los de algunas ciudades del Imperio Otomano y del norte de África. Parece necesario que recordemos, con brevedad, la secuencia de tal acontecimiento.¹⁶

Pienso, como he dicho, que el mesianismo es consustancial al tejido estructural marrano, sea ortodoxo, pretendidamente libertino o críptico. De este horizonte, aunque con distintas tonalidades, participaron, por ejemplo, sujetos tan dispares como el ultraortodoxo Abraham Pereyra de Ámsterdam¹⁷, el joven atea y libertino Miguel (luego Abraham) Cardoso, que marchara, después, al exilio de Verona con su hermano Isaac¹⁸, o por ejemplo, Antonio del Castillo, un anónimo mercader ambulante que, de forma clandestina, tuvo noticias, aquí en España en 1665, que le habían anunciado que en Turquía «se había levantado un judío por Rey y que convenía que todos los portugueses que estaban en Castilla acudiesen a Francia»¹⁹, para

16 C. GEBHARDT, «Rembrandt y Spinosa (Contribución histórica al problema del Barroco)» en *Revista de Occidente*, n.º 69 (marzo). Madrid, 1929, cit. en G. Albiac, *La Sinagoga vacía...* op.cit., p. 76.

17 A.I. Pereira, *Especjo de la vanidad del mundo*. Ámsterdam, 5431 (1671).

18 Y.H. YERUSHALMI, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso, a study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics*. Columbia University Press, New York – London, 1971, pp. 23-30.

19 B. LÓPEZ BELINCHÓN, «Los ciptojudíos españoles y Shabbatay Tzevi» en A. Alvar Ezquerro, J. Contreras y J.I. Ruiz Rodríguez (Eds.), *Política y cultura en la edad moderna: cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías*. Universidad de Alcalá, Madrid, 2004, pp. 697-704.

desde allí organizar el viaje hacia tierras de Oriente. Son tres manifestaciones simples, por lo demás, de tal consustancialidad mesiánica. Obvio es decir que el resto del judaísmo, no sólo el sefardí, nunca abandonó la percepción mesiánica, consustancial a su propia naturaleza; tan consustancial como también lo es para el cristianismo.

Y ocurrió, efectivamente, que, en la segunda mitad del siglo XVII, con más precisión entre 1650 y 1680, por Europa se expresaron sensibilidades mesiánicas que, si eran de diferente textura, convergieron todas en un punto de expectativa redentora. Vinculado, de algún modo, al momento final de la Guerra de los 30 años o a la solución republicana de la Revolución del Reino Unido de 1640, por muchos puntos de Europa se extendió la percepción de que era posible una próxima era de paz en la que no se entendía como descabellada la proximidad de un Mesías redentor. La angustia y el cansancio colectivo que provocó la persistencia de la guerra puede explicar la relativa facilidad con la que la percepción de la necesidad mesiánica consiguió ganar más y más adeptos.

Pero, como se había escrito en los Textos Sagrados, un indicio de veracidad que preanunciaba la llegada del Mesías era la necesaria conversión de los judíos, de modo y manera que la Vieja Ley y la Nueva, la de los Evangelios, cumpliesen todo el contenido de la promesa revelatoria. De ningún modo podría entenderse ahora, en tales tiempos, que dicha conversión fuera externa y compulsiva, lejos de eso, en estos tiempos, cabía persuadir, tolerar y, sobre todo, entender, al otro judío. J. Israel ha explicado muy bien el filosemitismo europeo de estos momentos. Un filosemitismo variado y complejo; dispar siempre.²⁰ El que, por ejemplo, procedía de las pequeñas sectas de cristianos abandonados en los márgenes de las iglesias institucionales o el

²⁰ J.I. ISRAEL, *La judería europea en la época del mercantilismo, 1550-1750*, Cátedra, Madrid, 1992, pp. 243-259.

que bebía en el idealismo radicalizado de los «*levellers*» puritanos²¹; en ambos casos este «*mesianismo gentil*» se inclinaba, benefactor, a las comunidades judías en la esperanza de que éstas actuaran como los «*hermanos mayores*» en la fe y restablecieran «*las llaves del Reino*»; un reino de justicia y de nivelación social.

Pero, además de estas fórmulas mesiánicas, mensajeras de un Mesías socializador, hubo algunas otras que entendieron la llegada del Salvador en términos más políticos. Bandarra, en Portugal, lo vinculó con la pérdida del Rey don Sebastián e Isaac de la Peyrère, tras indicar que la preeminencia en la Iglesia de Cristo pertenece al pueblo de Israel, proclamará al Rey de Francia como «*el primogénito de los primogénitos*» y le otorgará la facultad de ser el conductor principal de la nueva cristiandad en su viaje hacia la Tierra Prometida.²²

Se trata, pues, de visiones milenaristas, de naturaleza principalmente filosemita, que surgen por toda Europa tras la conmoción sufrida por los cataclismos de las guerras y los movimientos revolucionarios y que, entre otras cosas, provocó la primera gran crisis del cristianismo como fundamento primero de la confesionalidad política. Cuando ya en Europa se preanunciaba la llegada del sueño deísta de las luces, fueron muchos, desde luego, los cristianos que –católicos o protestantes– soñaron con un proyecto milenarista integrador protagonizado por la Iglesia en plenitud, cristianos todos, con judíos convertidos. Quizás fuera la personalidad de la reina Cristina de Suecia la que, tras su renuncia al trono, mejor supo interpretar este proyecto. Lo

21 Viaje de Mennaseh ben Israel a Londres para suplicar a Oliverio Cromwell permitiese la llegada de judíos a Inglaterra en L. Wolf: *Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell (being a reprint of the pamphlets published by Menasseh ben Israel to promote the re-admission of the jews to England, 1649-1656)*. Published for the Jewish Historical Society of England, Londres, 1911.

22 I. DE LA PEYRÈRE, *Du Rappel des Juifs* (no fue publicado, pero existen copias manuscritas) 1643, pp. 46-47, cit. en G. Albiac: *La Sinagoga vacía... op.cit.*, pp. 124-125.

hizo cruzando toda Europa de Norte a Sur y estableciendo una compleja red de relaciones entre personalidades cristianas y judías comprometidas entre sí por el sueño redentorista.

Pero sin duda fue en el seno de la Diáspora judía y bajo el fuerte determinismo de la percepción marrana, donde el sueño mesiánico eclosionó verdaderamente. Coincidieron en el fenómeno dos procesos paralelos: la influencia neoplatónica de los cabalistas de Safed y la tortuosa búsqueda de la identidad de la proyección marrana. Casi por el mismo tiempo en que Mennaseh ben Israel intentaba recuperar la totalidad histórica del pueblo judío con la identificación, en el espacio y en el tiempo, de las diez tribus extraviadas²³, un joven y brillante estudiante del *Talmud*, en Jerusalén, decía sufrir constantes y dolorosas visiones de Dios. Se llamaba Natan Benjamín de Gaza y apenas tenía 25 años.

«EL MESÍAS SERÍA MARRANO, COMO YO»

En carta a su amigo y maestro Moshe Pinheiro, judío convertido desde su condición de criptojudiaizante que, entonces, residía en Livorno, el joven estudiante explicaba cómo había conseguido recibir la profecía del Señor. Contaba Natan de Gaza que, tras haber estudiado varios años el *Zohar* y algunos escritos de Yshac Luria había realizado un proceso ascético muy profundo, según establecían las normas de *Ticún*. Es decir, un camino de oración y ayuno con el que buscaba avanzar por la senda que conducía al amor divino. Pronto descubrióse poseído del pánico y atemorizado por presumir que los juicios de Dios acerca de él eran negativos. Sintió un dolor que «*traspasaba sus entrañas*», tal como escribió, y su cuerpo quedó todo conmocionado. En tales condiciones de anonadamiento, Natan vio la *Merkabá*, carro celestial y oyó la voz de Dios que le manifestaba el

23 M. BEN ISRAEL, *Esperanza de Israel*, Hiperión, Madrid, 1987, (Introducción, edición y notas de H. Mechoulán y G. Nahon).

destino de su profecía. Tal destino no era otro que la persona compleja de Shabbetay Tzevi²⁴.

Shabbetay, entonces, rondaba los 40 años y luchaba denodadamente por «*encontrar paz en su alma*». Durante muchos años sufría de graves depresiones que le postergaban en profundos estados de melancolía. Después, y casi sin percibirlo, este judío originario de Esmirna, se sentía eufórico y alegre. Cuando esto ocurría su personalidad entonces se desplegaba brillante y poderosa; y el nivel moral e intelectual que alcanzaba ejercía absoluta fascinación en todas y en cada una de las sinagogas del Próximo Oriente por donde pasaba. Muy pronto se dijo que aquellos sufrimientos tan profundos, eran sufrimientos enviados desde el cielo; sufrimientos necesarios porque ahondaban en el abismo negro del interior humano para, luego, tras su reconocimiento, elevarse hacia planos más perfectos. Resultaba así que la conducta desarreglada de Shabbetay durante sus fases de melancolía –conducta reprobable según definían las prescripciones de la Halaja, la ley rabínica– podían ser disculpadas o incluso justificadas si se hacía referencia a determinados textos de la Cábala según los había interpretado Yshac Luria. Shabbetay se configuraba así como un santo pecador. Su enorme magnetismo personal le garantizaba una ascesis alternativa –desde el pecado a la virtud– totalmente irregular y arbitraria, fuera de toda ley o norma. «*Actos antinómicos*», así los denomina G. Scholem. Actos desajustados «*que en su estado de exaltación son considerados* –por el santón– *como actos sacramentales*».²⁵

Hacia 1662, en Jerusalén, tuvo lugar el encuentro entre Natan y Shabbetay. Éste había acudido en busca de consuelo y paz espiritual para su espíritu atormentado. Ocurrió entre los dos un profundo entendimiento. Como un nuevo Juan Bautista, el profeta de Gaza reveló a Shabbetay su profecía y lo identificó

24 G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias...* op. cit., pp. 320-321.

25 Vid. nota anterior, p. 319.

como Mesías. La poderosa estructura teológica del joven cabalista de Gaza impulsó la personalidad vigorosa, aunque desordenada, de aquél. Natan no dudó sobre la naturaleza mesiánica de Shabbetay. Para el profeta de Gaza el Mesías no podía ser otro sino aquel que había logrado vencer a la serpiente en su viaje a la oscuridad donde reinaban las «*quelipot*», es decir, los espíritus del caos, espíritus que sucedieron al momento primigenio. Cuando Shabbetay salía de tal fatigado trance «le sobreveníala iluminación y (...) permanecía en el estado en «que evitaba el mal»». Prueba definitiva para el profeta Natan.

Un Mesías antinómico, un Mesías que conocía bien la tortura interior, la angustia del exilio del alma; y en el que se expresaba el proceso de perfección desde la prisión oscura del espíritu hasta su liberación. Y esto, así entendido, era el ejercicio de *Ticún*, que los cabalistas habían logrado extender por todas las escuelas talmúdicas de la Diáspora. «*No hay pureza sino en la travesía del abismo*» gritó Natan a todo el orbe judío exolicando aquel proceder de su Mesías; y su eco encontró acomodo en muchos hombres angustiados que, como los marranos, habían sufrido el abismo de su tiempo cristiano.

Eclosionaron, entonces, todas las expectativas mesiánicas contenidas. Una conmoción sin precedentes llegó hasta el último rincón de la sinagoga más perdida. Pero fueron los judíos nuevos recientemente convertidos, los de cultura marrana, los más afectados. Toda la diáspora sefardí se dispuso en viaje hacia Tierra Santa para ofrecerse al Mesías y comenzar a vivir los tiempos de la promesa. También los criptojudíos del interior hispano intentaron organizarse para el gran viaje. Conmoción completa. Las descripciones de aquel paroxismo son muchas y todas elocuentes.²⁶

26 Entre todas ellas merece ser recordada la crónica del historiador oficial de la comunidad judía de Ámsterdam, don Franco Mendes: *Memorias do estabelecimento e progresso dos judeos portugueses nesta famosa cidade de Ámsterdam*, (editado por L. Fuks y B.N. Teensma) Ámsterdam, 1975, pp. 65-68.

Pero... el cristal de aquella esperanza se rompió de improviso. Ocurrió, como se sabe, que Shabbetay Tzevi, en plena euforia como Mesías, fue apresado y llevado a presencia del Sultán Otomano. Mehmed IV lo presentó ante su Consejo Privado y le conminó a que se convirtiese a la fe islámica; en caso contrario sería decapitado. Tras un momento de duda el Mesías solicitó al gran Sultán que le apadrinase como creyente de Alá. Piensa que de tal modo cumple la voluntad de Dios; «*Él ha hablado y así ha sido*». Ocurrió tal importante apostasía el 15 de Septiembre de 1666.

Si la euforia primera fue indescriptible, la herejía segunda tuvo efectos catastróficos. Una desolación abrumadora cubrió de horror y vergüenza *ghettos*, barrios, casas, escuelas, sinagogas... Poco importó entonces que el latente antisemitismo de católicos y protestantes apareciese, de pronto, usando burlas, befas y mofas sin cuento. Esta raza terca y arrogante —decían los predicadores— ha sido engañada por un embaucador burdo y trivial y... sin embargo estos judíos no quieren reconocer la evidencia mesiánica del Cristo que, desde hace tanto tiempo, conoce.²⁷

Pero en aquel desgraciado y sórdido silencio pronto muchos judíos de procedencia marrana entendieron lo que podía significar para el pueblo de Israel la existencia de un Mesías renegado. Shabbetay, como ellos, había renegado; era como ellos un apóstata, y, como ellos también, era un converso. El Mesías se había revestido de hábitos islámicos pero no había cambiado de naturaleza; continuaba siendo judío, era un criptojudío. Y eso significaba que iniciaba el camino hacia un profundo exilio interior, un destierro del alma, un nuevo camino hacia la oscuridad para vencer una vez más a las «*quelipot*», las reinas del caos. Shabbetay había iniciado, de tal modo, el gran camino ascético, el gran *Ticún* que le conduciría hacia el primer punto de la creación. El gran viaje de retorno. Shabbetay para la identidad marrana era, sin duda alguna, el único y verdadero Mesías. Así

27 J. ISRAELI, *La judería europea...* op. cit., p. 249.

lo manifestó pública y notoriamente el nuevo profeta de esta shabbetaísmo marrano. Abraham Cardoso, aquel joven libertino que en el Madrid del Conde-Duque frecuentaba tertulias de eruditos agnósticos, era ahora ya un hombre maduro que, en Verona, junto a su hermano Isaac, había retornado al Judaísmo. Fascinado por el programa de Shabbetay y de Natan, Cardoso marchó a Tierra Santa y allí abanderó el movimiento, pleno de conciencia de marranidad tras la apostasía del Mesías. «*Decretado estaba* –escribió en trazos gruesos– *que el Rey-Mesías revistiría ropajes de marrano para presentarse así de incógnito en medio de sus hermanos judíos. En un palabra, que sería marrano como yo*».28

HACIA LA NADA. EL NIHILISMO MARRANO

Nada más preciso, desde luego. Abraham Cardoso proclamaba a los cuatro vientos una nueva concepción religiosa del judaísmo. Un judaísmo ni permitido ni tolerado sino críptico, clandestino y disfrazado. Un judaísmo muy alejado ya del rabinato por cuanto los marranos ya sabían del Mesías aunque estuviera oculto; para ellos sólo quedaba, para conseguir la plenitud de los tiempos, que este Salvador se manifestase explícitamente. Iniciaba así la cultura marrana una apuesta decidida por la marginalidad, por el mundo del secreto, por una senda de misticismo herético que se expresaría en adelante de modos y maneras irreversibles. No era posible otro camino. El discurso emocional de Cardoso excluía todo entendimiento con la Ley

28 A. CARDOSO, *Inyanei Shabtai Zevi*. Cit. en G. Scholem: *Las grandes corrientes...* *op.cit.*, pp. 336-337. También en M. Kriegel: «Du marranisme au neojudaïsme: migrations et reconfigurations identitaires dans l'Europe moderne, XVe-XVIème siècles» en C. Carrete Parrondo y A. Meyuhas Ginio (Eds.): *Creencias y culturas: cristianos, judíos y musulmanes en la España medieval*. Dr. Jaime Contreras Contreras, «El Marranismo: Religiosidad del Pecado y de la Culpa». Universidad Pontificia de Salamanca y Universidad de Tel-Aviv, Salamanca, 1998, pp. 113-128.

Talmúdica. El camino hacia la verdad a través de la trasgresión fue la trágica opción del marranismo. Una oscura y clandestina existencia, un submundo sin esperanza. El nihilismo anárquico. La Nada, finalmente. Así ocurrió.

Es verdad que su evocación mítica fue poderosa. Y más allá de las persecuciones de las que fue objeto el shabbetaísmo marrano, éste, como se sabe, tuvo una cierta capacidad de resurgimiento a través del grupo críptico de los *Doenné* (apóstata en turco) que bajo la profesión de fe islámica practicaron un judaísmo secreto y a través, también, del movimiento fundado por el pseudo profeta Yakob Frank, movimiento judío de naturaleza mesiánica que, de igual modo, pretendió encontrar la salvación tras tornarse católico, luego de recibir el bautismo. El movimiento frankista cuya referencia espiritual era Shabbetai Tzevi, tuvo cierta influencia en la Europa Central, tanto en medios cristianos como judíos, porque en las turbulencias de los movimientos filosóficos que aventaban el derrumbamiento de la sociedad del Antiguo Régimen, este movimiento sirvió para conseguir que muchos judíos salieran de las sinagogas y comprendiera el espíritu liberal y racionalista de la ilustración. El grupo frankista de Ofenbach, el más duradero ubicado cerca de Francfort, se convirtió en centro de recepción de judíos centro-europeos ahídos, a principios del siglo XIX, de percibir el significado del espíritu burgués. Allí, en sus dependencias, estos «*judaizantes*» trasnochados enseñaban a sus correligionarios de la sinagoga la armoniosa relación; así lo manifestaban los escritos de Shabbetai Tzevi e Yshac Luria, por un lado, y los textos de Emmanuel Kant, por otro.

Por ahí, por tales meandros, casi disecados, fue convirtiéndose en polvo de arena el marranismo, la religiosidad judía de la contradicción, de la purificación por el pecado, de la angustia sostenida de la culpa. Un espejo deformado que hizo naturaleza propia de su congénita marginalidad.

DE LA INQUISICIÓN Y SU INSERCIÓN SOCIAL.
NUEVAS DIRECTRICES EN LA HISTORIOGRAFÍA
INQUISITORIAL

JEAN PIERRE DEDIEU

Los estudios sobre la inquisición conocieron un período de esplendor en España en los años 1975-1990. Posteriormente, salvo contadas excepciones, los numerosos libros y artículos publicados tuvieron una clara tendencia a repetir directrices ya marcadas, con pocas novedades en cuanto a metodología o problemática: el conocimiento crecía en extensión, no en profundidad, y las nuevas aportaciones se encontraban a menudo desfasadas frente a los progresos de otros sectores de la ciencia histórica, como el estudio de los sistemas de gobierno y la historia de la administración. Paralelamente, circunstancias favorables suscitaban en Italia una renovación profunda de unos estudios inquisitoriales que, hasta la fecha, se habían limitado allí a usar los (pocos) fondos archivísticos de la Inquisición a los que los investigadores tenían acceso para conocer el pensamiento religioso de los acusados, sin mayor interés por el tribunal que había producido la documentación. Los italianos aportaron, y siguen aportando, muchas ideas nuevas. Al leer los trabajos españoles recientes sobre el tema, resulta evidente que la producción de la escuela italiana no ha sido asimilada en España. Nos proponemos aquí favorecer tan deseable intercambio. Resumiremos las directrices principales de la producción

italiana, partiendo de algunas de sus obras más notables¹. Describiremos rápidamente las líneas maestras de la historiografía española anterior, para resaltar mejor la novedad de la propuesta italiana y establecer las oportunas continuidades. Concluiremos con la descripción de un primer ejemplo de importación de las técnicas italianas en el campo de la Inquisición española, antes de indicar cuáles podrían ser, a nuestro juicio, las líneas maestras de las investigaciones futuras.

LOS ESTUDIOS INQUISITORIALES EN ESPAÑA

El aspecto más innovador de la historiografía inquisitorial española de los años 1970-1980 residía en el estudio de la Inquisición como institución. Este acercamiento al tema era nuevo en la medida en que los trabajos anteriores más bien usaban las fuentes inquisitoriales para estudiar unos sectores sociales o religiosos concretos sin preocuparse en demasía por el funcionamiento del tribunal². En cuanto a éste, no disponíamos sino de

- 1 Más datos bibliográficos sobre el tema en: Dedieu (Jean Pierre), MILLAR CARVACHO, RENÉ, «Entre histoire et mémoire. L'Inquisition à l'époque moderne: dix ans d'historiographie inquisitoriale», *Annales Histoire, Sciences sociales*, 2002, n° 2, pp. 349-373.
- 2 BATAILLON, MARCEL, *Erasme et l'Espagne*, París, Droz, 1937. Nueva edición: texto establecido por Daniel Devoto y editado por Charles Amiel, Droz, Genève, 1991 [1937], 3 vol. xv, 903, 536, 564 p.; BEINART, HAIM, *Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974-1981, vol. I: 1483-1485, 1974, xxvii, p. 638, vol. II: 1494-1512, 1977, xiii, p. 596, vol. III: 1512-1527, 1981, x, p. 768; BEINART, HAIM, *Conversos on Trial. The inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Magnes Press, 1981; YERUSHALMI, YOSEF HAYIM, *De la cour d'Espagne au ghetto italien. Isaac Cardoso et le marranisme au XVIIe siècle*, trad. fr., París, Librairie Arthème Fayard, 1981 [1971], p. 664, CARO BAROJA, JULIO, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Revista de Occidente, 1966 [1961]; CARO BAROJA, JULIO, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Arión, 1962-1963, vol. 3, TELLECHEA IDIGORAS, JOSÉ IGNACIO, ed., *Fray Bartolomé Carranza. Documentos históricos*, Madrid, Archivo Histórico Español, 1962-1966, t. XVIII, xxvii, 459 p.; t. XIX, vol. 1 y 2, xxviii, xii, 496, p. 1031,

la síntesis rápida y no siempre de fiar de Henry Kamen³, quien, en sus primeras versiones, resumía el antiguo y admirable trabajo de Henry Charles Lea⁴, siempre útil hoy a pesar de ser ya casi centenario. Con la nueva ola inquisitorial, los aspectos organizativos e institucionales pasaron a un primer plano. Se trataba de entender en primer lugar, cual había sido la actividad del tribunal, no solo en relación con un sector concreto de la sociedad, cual los judaizantes o los moriscos, no solo en términos impresionistas, sino en terminos globales, medibles, tomando en cuenta las evoluciones cronológicas. De ahí la estadística de los procesos, que fue el aspecto que más impactó tanto al público de entonces como a los estudiosos de hoy.

Partiendo del hecho de que un tribunal es una máquina de producir sentencias judiciales, las fuimos contando a partir de una fuente excepcional, las relaciones de causas, informes generalmente anuales que los tribunales de distrito enviaban al Consejo de la inquisición en la corte. Era la cosa más difícil de lo que parecía a primera vista, y mucho me temo que muchos de los trabajos que se hicieron entonces no sean del todo aprovechables. Sin embargo, bien hecho, el trabajo llevaba a conclusiones que, con ser hoy en día patrimonio común de la comunidad histórica, no dejaban de parecer entonces un tanto iconoclastas⁵.

t. XXII, LVI, p. 575; ANDRÉS, GREGORIO, ed., *Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975, et bien d'autres.

- 3 KAMEN, HENRY, *La inquisición española*, trad. esp., 2^{ème} ed., Madrid, Crítica, reeditada varias veces con títulos cambiantes y revisiones profundas del contenido. En última instancia, KAMEN, HENRY, *La Inquisición española: una revisión histórica*, trad. esp., Crítica, Barcelona, 2000 [1997].
- 4 LEA, HENRY, CHARLES, *Historia de la Inquisición española*, trad. esp., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983 [1905], vol. 3, 1983, CLXXXV, p. 2760.
- 5 La síntesis última de este esfuerzo estadístico se encuentra en HENNINGSEN, GUSTAV, «The Database of the Spanish Inquisition. The 'relaciones de causas'-project revisited», in: MONHAUPT, HEINZ, SIMON, DIETER, ed., *Vorträge zur Justizforschung. Geschichte und Theorie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, vol. 2, pp. 43-85. Se pueden ver también el capítulo que dedico al tema en: DEDIEU, JEAN PIERRE, *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède (XVI-XVIII*

Demostrábamos que la Inquisición tenía una historia, que su nivel de actividad, sus objetivos y sus formas organizativas habían cambiado con el tiempo y el espacio, que la Inquisición de Valencia no era la misma que la de Lima o la de Santiago de Compostela. La Inquisición dejaba de ser una categoría filosófica para tornarse un objeto histórico⁶. En segundo lugar, intentamos explicar las variaciones que constatábamos en los niveles de actividad por la técnicas de trabajo del tribunal, por los procedimientos judiciales y extra-judiciales que se usaban para sustanciar los procesos, por los recursos de los que disponía la institución, tanto los financieros como los humanos, incluyendo en ellos el reclutamiento de colaboradores voluntarios, familiares y comisarios, la colaboración o falta de colaboración de la población en las denuncias, de las demás justicias en las competencias, el apoyo o la falta de apoyo de las autoridades locales. Se realizaron una serie de monografías de tribunales locales, siendo el «distrito» – un territorio de entre 5.000 y 50.000 km², el único marco que nos permitía tomar en cuenta todos los elementos que incidían en la vida de un tribunal concreto y en sus evolución, aspectos que la variabilidad de las condiciones locales tornaban distintos según los lugares⁷.

siècles), Madrid, Casa de Velazquez, 1989, pp. 233-252, donde intento suplir con otra documentación la falta de relaciones de causas en los primeros cincuenta años y los últimos ciento cincuenta de la historia del tribunal.

- 6 BENNASSAR, BARTOLOMÉ, coord., *L'inquisition espagnole*, Paris, Hachette, 1979, en especial el primer capítulo titulado: «Los cuatro tiempos de la inquisición».
- 7 Además de mi propia tesis (Dedieu, *L'administration... op. cit.*), es imprescindible citar a GARCÍA CÁRCCEL, RICARDO, *Orígenes de la Inquisición española - El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, Península, 1976, p. 308, GARCÍA CÁRCCEL, RICARDO, *Heregía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición de Valencia (1530-1609)*, Barcelona, Península, 1980, p. 350 y Contreras Contreras (Jaime), *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal, 1982. Estas aportaciones fueron sintetizadas, de forma parcial y probablemente prematura, en una magna obra colectiva: PÉREZ VILLANUEVA, JOAQUÍN, Escandell Bonet (Bartolomé), dir., *Historia de la Inquisición en España y América. I. Historia de la Inquisición en España y América; II. Las estructuras del*

A mediados de los años 1980, era obvio que había que cambiar de línea de investigación. Un examen atento de los resultados obtenidos revelaba fallos en el modelo que se había construido. La documentación nos hablaba de grandes cantidades de personas «reprehendidas», examinadas y despachadas sin cargo formal, que las relaciones de causas no mencionaban. ¿Quiénes eran? ¿Qué significado tenían? La reconstitución fina del proceso que llevaba de la constatación de los hechos por un testigo a la denuncia, mostraba cuán difícil era delatar a su prójimo. Informar a la Inquisición, por ser un acto de enemistad declarada hacia el delatado, lejos de ser una acción espontánea, necesitaba, para pasar al acto, que terceros ejercieran fuertes presiones sobre el denunciador potencial para obligarle a presentarse en el tribunal. La delación, en muchos casos, aun cuando un solo denunciante se presentase en el tribunal, dejaba así de ser un acto individual; se transformaba en un acto colectivo, cuya comprensión exigía un conocimiento profundo del entorno social en el que se desenvolvían tanto el acusado como el denunciante⁸. Además de lo ocurrido en la denuncia, la documentación nos hablaba de múltiples intervenciones a favor de la Inquisición, o en continuidad con su acción, por parte de los más variopintos personajes: superiores de órdenes religiosas, universitarios, bibliotecarios, regidores, caballeros, sacerdotes y curas, difundían el mensaje inquisitorial, lo reproducían para uso de sus interlocutores más ignorantes, lo predicaban, marginaban socialmente a antiguos sospechosos, avisaban contra

Santo Oficio; III. Temas y problemas., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984 - 1993 - 2000, 3 t., xxv, p. 1181, xxvi, p. 1181, xlv, p. 1256.

- 8 DEDIEU, JEAN PIERRE, «Denunciar - denunciarse. La delación inquisitorial en Castilla la Nueva en los siglos XVI y XVII», *Revista de la Inquisición*, 1992, II, pp. 95-108; DEDIEU, JEAN PIERRE, «Procès et interactions. L'analyse des relations interpersonnelles dans les groupes restreints à partir des documents judiciaires», in: CARRASCO, RAPHAEL, (dir.), *Solidarités et sociabilités en Espagne (XVI-XX siècles)*, Besançon, Université de Besançon, 1992, pp. 119-139.

ideas que el Santo tribunal había clasificado como peligrosas. O sea que, al lado de los procesos «formales» que habíamos contabilizado, existía probablemente un amplio campo de acción, inquisitorial en el sentido de que las acciones que en él se llevaban a cabo prolongaban la acción del tribunal y la multiplicaban y no-inquisitorial en el sentido de que el tribunal no actuaba directamente sino que inspiraba en su raíz la acción de los interesados. Perspectivas inmensas se abrían a la investigación, que sólo parcialmente supimos intuir.

Pocos trabajos intentaron en efecto analizar este aspecto de la actividad inquisitorial. Los más se limitaban a estudios institucionales, o a prosopografías de colaboradores institucionales de la Inquisición que eran poco más que listas de nombres⁹. Poco aportaban que no se supiera ya. Dos estudios, sin embargo, renovaron el tema. El primero, de Jaime Contreras, estudia un conjunto espectacular de procesos que tuvieron lugar en la zona de Lorca / Murcia entre 1555 y 1570. La familia Riquelme, preocupada por el ascenso social acelerado de la familia Soto, que amenazaba sus posiciones sociales, delató a sus advesarios por judaizantes. La Inquisición de Murcia pronunció varias decenas de sentencias de muerte y llegó a amenazar a unos 400 miembros de las elites murcianas. Se multiplicaron las protestas, ante las cuales el rey no tuvo más remedio que ordenar la suspensión de las operaciones, a lo que siguieron inmediatamente retractaciones en cadena de delatores arrepentidos que se acusaban de falso testimonio, una reconciliación entre ambas familias con reparto del poder local y la concesión a todos de familiaturas del santo tribunal, para sellar

9 Varios de estos trabajos, a pesar de su corte demasiado clásico, tienen sin embargo virtudes que los hacen imprescindibles. Así, entre otros, Gacto Fernández (Enrique), «Sobre los fundamentos doctrinales de la censura inquisitorial», in: MARTÍNEZ RUIZ, ENRIQUE, PI CORRALES, MAGDALENA PAZZIS, ed., *Instituciones de la España moderna*, 2. Dogmatismo e intolerancia, Madrid, Actas, 1997, pp. 127-167; GÓMEZ RIVERO, RICARDO, «Consejeros de la Suprema de Felipe V», *Revista de la Inquisición*, 1995, IV, pp. 133-175.

definitivamente el pacto¹⁰. Se nos presenta una Inquisición manipulada, mediatizada por intereses particulares, inserta en la sociedad hasta perder el control de sí misma, pero al mismo tiempo capaz de dar la vuelta a una situación comprometida: ni los Riquelme se mostraron rencillosos por haber sido traicionados por el tribunal; ni los Sotos por haber sido injustamente perseguidos. Las familiaturas que consiguieron pasaron a ser joyas precia- das de su patrimonio familiar respectivo, y el tribunal la garantía de su nobleza. Se ve por primera vez con tanta nitidez cómo los efectos de la acción inquisitorial desbordan por todas partes los límites jurídicos de su acción propia.

El segundo libro es el de Ignacio Pulido¹¹. Estudia un caso famoso de judaísmo, el del Cristo de la Paciencia (1630-1632). Se trata de un asunto amañado por el inquisidor general Zapata, que Olivares intentaba destituir. Para vengarse, decidió lanzar el tribunal contra los conversos portugueses que el primer ministro protegía por el apoyo financiero esencial que brindaban a la Monarquía. Un niño delató a su familia por azotar a un crucifijo. Su corta edad y su obvia falta de inteligencia invalidaban en derecho su testimonio. El inquisidor pasó por alto estas consideraciones. Apoyado por una ola anticonversa en la opinión pública, condenó y ejecutó a los reos en solemne auto de fe, en Madrid, en 1632. Olivares no tuvo más remedio que adherirse al movimiento, a su pesar. La acción inquisitorial no cesó ahí. Después del auto, varias creaciones de cofradías, la publicación de numerosos relatos piadosos relacionados con el hecho y un sinfín de sermones perpetuaron la memoria del acontecimiento y el mensaje antijudaico correspondiente, hasta mediados del siglo XIX. Se ve allí cómo el tribunal fue movido a

10 CONTRERAS, JAIME, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Muchnik, 1992.

11 PULIDO SERRANO, JUAN IGNACIO, *Injurias a Cristo. Política, religión y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares, Instituto internacional de estudios sefardíes y andalusíes / Universidad de Alcalá, 2002, p. 357.

la vez por un conjunto de consideraciones religiosas básicas, en este caso un antijudaísmo estructural y la estrategia política de un inquisidor general. El primer elemento, la historiografía inquisitorial solía tomarlo en cuenta. El segundo, mucho menos. La gigantesca operación de propaganda que acompañó al acontecimiento la pasaba por alto.

LA HISTORIOGRAFÍA ITALIANA

Así estaban las cosas cuando los historiadores italianos entraron en juego. La historiografía española había sido naturalmente orientada hacia los estudios institucionales y la contabilidad de las causas de fe por la centralización de las inquisiciones ibéricas. Tanto los tribunales españoles como portugueses¹² habían sido fundados mediante un acuerdo previo de la monarquía con el papado, según criterios uniformes en el reino entero. Además, habían sido colocados bajo la tutela de una autoridad única en cada una de estas monarquías, un inquisidor general asistido de un Consejo, que mantenía con los tribunales de distrito una intensa correspondencia, perfectamente conservada desde mediados del siglo XVI, y razonablemente desde los orígenes del tribunal. Tal centralización generó series documentales uniformes que autorizaban estudios seriadados sin más problemas que los habituales en tales casos: comprobación de la exhaustividad de la documentación, estudio y toma en cuenta de la forma en que se habían elaborado.

En la Inquisición italiana la situación era totalmente distinta. Nació por iniciativa propia del papado, quien organizó en 1542

12 Dejamos de lado en este trabajo, de índole esencialmente metodológico, la Inquisición portuguesa. A pesar de la gran calidad de sus archivos, ha sido relativamente poco trabajada, y con una metodología más bien al remolque de la que imperaba en la Inquisición española, lo que no resta nada a la calidad intrínseca de la producción historiográfica obtenida, pero sí a su interés desde el punto de vista que adoptamos aquí.

una congregación cardenalicia titulada «de la fe», con el encargo de perseguir según el procedimiento inquisitorial a los filo-luteranos, considerados de ahí en adelante herejes. Volveremos luego sobre lo que estaba en juego de verdad. El hecho es que este organismo tenía teóricamente jurisdicción en la cristiandad entera, menos en los países en los que existía ya una inquisición negociada con los reyes; pero los soberanos de los países donde se preveía la introducción de la inquisición nueva no habían sido previamente consultados y no tenían, en la mayoría de los casos, ningún interés en la creación de una jurisdicción pontificia nueva en su territorio. Menos todavía una potencialmente tan independiente como la inquisitorial. Roma debió negociar. Dicho sumariamente, consiguió implantar el nuevo tribunal en Italia, pero bajo formas muy distintas según los lugares, que dependían de la relación de poder y de la mayor o menor receptividad de las autoridades locales: la república de Lucca organizó un tribunal meramente civil y municipal, encargado de la represión de forma casi independiente de Roma¹³; Venecia creó varios tribunales diocesanos, en manos de frailes dominicos la mayoría de ellos, pero con participación de los corregidores venecianos, bajo la responsabilidad laxa de un tribunal central situado en Venecia, donde inquisidores pontificios compartían el poder con delegados de la República¹⁴. Nápoles albergaba oficialmente un delegado pontificio que tenía que recoger, si parecían graves, los expedientes abiertos por los tribunales episcopales y pasarlos a Roma, consultando previamente a las autoridades civiles. Sabemos, sin embargo, que los tribunales episcopales napolitanos tuvieron una fuerte actividad inquisitorial espontánea, y que los propios obispos trataban directamente con la Curia sobre estos casos, sin referencia al delegado de Nápoles ni al virrey, usando

13 ADORNI BRACCESI, SIMONETTA, *'Una città infetta'. La repubblica di Lucca nella crisi religiosa del Cinquecento*, Florence, Leo S. Olschki, 1994, XVI, p. 414.

14 DEL COL, ANDREA, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557-1559*, Trieste, Università de Trieste, 1998, (introducción).

como canal las relaciones previas de clientelismo, parentesco o amistad que tenían con miembros de la administración romana¹⁵. De ahí, que en toda Italia hubiera una multiplicidad de inquisiciones de tipo impreciso: por un lado, había tribunales especiales organizados como tales; por otro lado, había tribunales episcopales que actuaban o bien por delegación explícita de Roma o bien sin ella, como tribunales inquisitoriales; finalmente, tribunales seculares que actuaban en materia de fe en virtud de leyes civiles... Los límites materiales de la Inquisición italiana eran y siguen siendo borrosos.

Tanto más cuanto que durante mucho tiempo no fue posible acceder al archivo central donde se juntaba la información proveniente de todo el entramado: al archivo de la Congregación Romana. Tiene éste una historia compleja. Napoleón lo había trasladado a París, donde pensaba formar un gran depósito europeo. Devuelto al Vaticano después de la caída del Imperio, la administración pontificia decidió conservar la documentación de interés doctrinal, y prescindir de los procesos a propósito de los cuales había sido elaborada ésta y que ya, cumplida esta función, no le servían de nada. Así que, dejando de lado unos cien libros de causas famosas que se devolvieron a Roma (entre ellas, los procesos de Galileo y del arzobispo de Toledo, Carranza), casi 4.000 tomos de procesos originales fueron quemados en París por el archivero romano enviado allí a expurgar los fondos. Algunos fragmentos fueron extraviados y comprados por aficionados, no siempre con buenas intenciones hacia la Iglesia, siendo los más notables los 37 volúmenes de bulas, relaciones de causas pendientes y documentación procesal variada que acabaron en la biblioteca del Trinity College de Dublín¹⁶. Por estas circunstancias, y algunas tribulaciones más que no hacen al caso, la riqueza del archivo de la congregación, en cuanto al conocimiento de los

15 NESTOLA, PAOLA, *Inquisizioni e inquisitori nelle periferie della cattolicità: Terra d'Otranto nel periodo della controriforma*, Lecce, Università degli studi di Lecce, tesis inédita, 2004, p. 247.

tribunales de distrito, no se puede parangonar con la del archivo de la Suprema española. No deja, por ello, de ser el único sitio donde se pueden unificar los hilos dispersos que configuran la estructura institucional del Oficio en Italia.

Su contenido desborda ampliamente los temas inquisitoriales. Veremos que la Congregación de la Fe llegó a ser el lugar donde se elaboró, entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XX, la doctrina oficial de la Iglesia, o sea el centro del centro de la Iglesia. El papado, en consecuencia, cuando a principios del siglo XX abrió el Archivo vaticano a la investigación histórica, excluyó el archivo de la Inquisición y el de la Congregación del Índice, muy relacionado con el anterior. Hubo que esperar hasta 1998, y el movimiento de arrepentimiento de la Iglesia acerca de la Inquisición, para que se produjera, bajo una fuerte presión de la comunidad histórica, la apertura efectiva de los fondos, concretamente de la documentación anterior a 1903. Con efectos inmediatos y muy positivos sobre el conocimiento de historia de la Inquisición italiana¹⁷ y de la Iglesia en general.

16 TEDESCHI, JOHN, «I documenti inquisitoriali del Trinity College di Dublino provenienti dall'Archivio romano del Sant'Uffizio», in: DEL COL, ANDREA, PAOLIN, GIOVANNA, *L'Inquisizione Romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale. Atti del Seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999*, Trieste, Universidad de Trieste, 2000, pp. 145-168; CIFRES, ALEJANDRO, «L'archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede», in: *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1998, pp. 73-84; BERETTA, FRANCESCO, «L'archivio della Congregazione del Sant'Uffizio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'Antico Regime», in: DEL COL, ANDREA; PAOLIN, GIOVANNA, *L'Inquisizione Romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale. Atti del Seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999*, Trieste, Universidad de Trieste, 2000, pp. 119-144.

17 Los archivos de la Inquisición romana comprenden: la serie de decretos de la Congregación, casi completa de 1548 hasta nuestros días; las decisiones sobre libros, con el expediente de censura de cada uno, desde 1700; registros de las normas que regían la institución y listas de personal; 225 legajos de correspondencia; 530 legajos sobre las grandes controversias internas del catolicismo desde el siglo XVII: *de auxiliis*, ritos chinos, Inmaculada con-

Esta dificultad en acceder a las fuentes y esta complejidad institucional, dieron a los historiadores italianos de la Inquisición una sensibilidad hacia las condiciones materiales e intelectuales de producción de los datos muy superior a la de los especialistas de la Inquisición española, para quienes las series bien ordenadas del Consejo y la regularidad de la organización de los fondos, igualmente repetida en tribunales claramente identificados, había adquirido el rango de evidencia. Se desarrolló, especialmente alrededor de Andrea Del Col y de la Universidad de Trieste, una línea de investigación que llevó hasta extremos inéditos el trabajo sobre las condiciones de producción de las fuentes inquisitoriales, que produjo desde un mapa de los tribunales hasta estudios sobre las técnicas de interrogatorio o sobre la sensibilidad de tal o cual inquisidor frente a un problema ideológico concreto. El objetivo era doble: conocer mejor la institución¹⁸; dar a los historiadores las herramientas necesarias para corregir las distorsiones introducidas en la documentación por los métodos de trabajo del tribunal¹⁹; a la par

cepción, etc.; una colección de «dudas sobre los sacramentos»: debates sobre su validez en circunstancias particulares; 120 legajos y libros de asuntos referentes a judíos y a la actitud del catolicismo frente a ellos; unos cien libros de causas famosas, las únicas salvadas, como vimos, del naufragio del archivo procesal; documentación administrativa sobre la hacienda de la Congregación; 328 legajos gordos de la Congregación del Índice, encargada de regular el acceso de los católicos al escrito, agregada a la Congregación del Santo Oficio en 1917; y el archivo del tribunal inquisitorial local de Siena (Cifres (Alejandro), «L'archivio...», *art. cit.*).

- 18 DEL COL, ANDREA, «Le strutture territoriali e l'attività dell'inquisizione romana», in: BORROMEO, AGOSTINO, ed., *L'Inquisizione. Atti del Simposio internazionale Città del Vaticano*, 29-31 ottobre 1998, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003, pp. 345-380.
- 19 DEL COL, ANDREA, «I criteri dello storico nell'uso delle fonti inquisitoriali moderne», in: DEL COL, ANDREA; PAOLIN, GIOVANNA, ed., *L'Inquisizione Romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale. Atti del Seminario internazionale, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999*, Trieste, Università de Trieste, 2000, pp. 51-72; DEL COL, ANDREA; PAOLIN, GIOVANNA, ed., *L'Inquisizione Romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale. Atti del Seminario internazio-*

que reconstruir, a partir del desorden actual de los archivos, series homogéneas aprovechables, incluso procurar ediciones fiables de fuentes cuidadosamente cribadas, procurando al usuario las claves de lectura necesarias y sólo del especialista conocidas²⁰. Un discípulo de Del Col consiguió así demostrar, –por el examen conjunto de la documentación archivística y la inserción de los casos estudiados en series cronológicamente más amplias–, que Carlo Ginzburg se había equivocado en la interpretación que dio del fenómeno de los *benandanti*²¹, al creer que eran la norma algunos casos excepcionales producidos en circunstancias no menos excepcionales, entre ellas la presencia puntual de un inquisidor psicológicamente desequilibrado que por todas partes veía brujos, en contra del criterio mayoritario de la corporación inquisitorial²². Esta corriente de la historiografía italiana enlaza con ciertas tendencias de la historiografía inquisitorial española, y coincide con tendencias presentes en la historiografía actual de la Inquisición medieval²³, pero lleva su esfuerzo a extremos de profundidad que le dan aires francamente renovadores.

nale, Montereale Valcellina, 23-24 settembre 1999. Trieste, Università de Trieste, 2000, p. 348.

- 20 DEL COL (Andrea), ed., *Domenico Scandella detto Menocchio. I processi dell'Inquisizione (1583-1599)*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990, CXXXIV, p. 264, con edición de los textos originales sobre los cuales Carlo Ginzburg asentó el *Queso y los gusanos*; DEL COL, ANDREA, *L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia, 1557-1559*, Trieste, Università de Trieste, 1998, p. 442, que publica la documentación referente a los tres primeros años de la Inquisición de Aquileia (República de Venecia) después de reconstruirla a partir de una documentación dispersa.
- 21 GINZBURG, CARLO, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, Einaudi, 1972 [1966], XX, p. 250.
- 22 NARDON, FRANCO, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del seicento*, Trieste, Università di Trieste, 1999, p. 255.
- 23 GIVEN, JAMES B., *Inquisition and Medieval Society. Power, Discipline and Resistance in Languedoc*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1997, XIII, p. 255.

No menos novedosos, a la vez que derivados de prácticas anteriores, son los trabajos llevados a cabo sobre los orígenes de la Inquisición en Italia. El hecho de que el tribunal de la Inquisición romana hubiera tenido que abrirse un espacio jurisdiccional en dura competición con otras instituciones de gobierno en cada Estado predisponía a los historiadores italianos a interesarse por las oposiciones que encontró la institución. Llegaron a probar que la Congregación de la Inquisición la implantó en 1542 el papado no con el fin inmediato de erradicar la herejía, sino para satisfacer las ambiciones personales de unos cardenales que el papa de turno consideraba peligrosos para su autoridad y para reafirmar la jurisdicción eclesiástica en materia de herejía, amenazada por decisiones recientes de Carlos V y de Francisco I de Francia de incrementar su represión por las autoridades civiles²⁴. Sólo progresivamente, en los años siguientes, se transformó la «Inquisición romana», bajo la influencia de un grupo ideológicamente muy marcado, en una máquina de guerra antiprotestante; cuyas primeras víctimas no fueron herejes declarados, sino cardenales de la propia Curia que mantenían una actitud de diálogo abierto frente a la Reforma: Reginald Pole, un inglés, que había huido de la Inglaterra protestante por fidelidad a Roma, en quien muchos veían un futuro papa; y el cardenal Morone, quien llegó más tarde a presidir una sesión del Concilio de Trento²⁵. No fueron condenados, pero habían sido tocados, y su influencia en las altas esferas romanas decayó fuertemente. Informaciones cuidadosamente filtradas por miembros de la Congregación le costaron a Morone el solio pontificio. La eliminación de este grupo

24 PROSPERI, ADRIANO, «Per la storia dell'inquisizione romana», in: DEL COL, ANDREA, ed., *L'Inquisizione romana in Italia nell'età moderna*, Roma, Archivi di Stato, 1991, pp. 27-64.

25 FIRPO, MASSIMO; MARCATTO, DARIO, ed., *Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone - Edizione critica*, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1981-1995, vol. 6.

«abierto», partidario de una renovación espiritual de corte en muchos aspectos erasmista, abrió el camino a una dura represión del protestantismo, seguido de un blindaje de Italia contra la Reforma. El aporte fundamental reside en que la Inquisición moderna, cuya misma definición implica una misión antiherética, no empezó su historia en el centro del catolicismo luchando contra herejes claramente identificados como adversarios abiertos del papado, sino contra unos varones cuya ortodoxia nadie hoy en día pone en duda. «La inquisición romana, creada para combatir la difusión de las ideas de la Reforma protestante en el cuerpo entero de la cristiandad, concentró de hecho sus mayores esfuerzos, al principio, sobre la lucha contra una corriente concreta en el interior de la más alta jerarquía de la Iglesia, la cual tenía por figuras emblemáticas en un primer momento al veneciano Gaspar Contarini, luego al inglés Reginald Pole»²⁶. Esto nos lleva a reflexionar sobre el concepto de herejía, y la forma en que se construye ésta a partir de la ortodoxia. Son cosas que, vistas desde Italia, parecen bastante más complejas que desde España.

La Inquisición, en efecto, creaba la ortodoxia. Desarrollando esta pista seminal, y aprovechando la apertura de los archivos romanos, Francesco Beretta explicó cómo la Congregación de la Inquisición, a través de los casos que tuvo que examinar, definió de hecho, desde fines del siglo XVI, la doctrina, con tantas más eficacia cuanto que sus decisiones eran consensuadas dentro de la Curia: el Santo Oficio no era un espacio cerrado, sino un espacio de

26 «L'Inquisizione romana, creata per combattere la diffusione delle idee della Riforma protestante in tutto il corpo della cristianità, concentrò in realtà il suo sforzo maggiore, agli inizi, nella lotta contro una precisa corrente interna alle alte gerarchie ecclesiastiche, quella che ebbe come figure dominanti prima il veneziano Gaspare Contarini poi l'inglese Reginald Pole». PROSPERI, ADRIANO, «Una esperienza di ricerca al S. Uffizio», in: PROSPERI, ADRIANO, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, pp. 241).

debate; no un bloque monolítico, sino una estructura donde se daban cita las distintas corrientes internas de la Curia. No conocemos lo suficiente los mecanismos internos que organizaban este debate, ni según qué proceso se llegaba a la conclusión. Lo que sí se sabe es que las decisiones allí tomadas pasaban a ser enseñanza de la Iglesia, condenando casi siempre, abriendo o cerrando más o menos ampliamente campos al debate teológico; que el Santo Oficio llegó a ser el centro donde se elaboraba la doctrina católica, en cierto sentido el organismo más importante de la Iglesia²⁷. Y que tales decisiones, por consensuadas que fueran, se tomaban también en función de relaciones de poder a veces muy mundanas dentro del mundillo romano mediatizado por la Inquisición, y no a raíz de un debate abierto y público. En resumen, sabíamos ya que la Inquisición tenía la capacidad de crear los propios delitos que perseguía, que la flexibilidad de sus procedimientos, en especial la posibilidad de perseguir a uno por «sospechas» de herejía, le permitía procesar a quien le parecía sin infringir, jurídicamente hablando, el derecho²⁸. Resulta ahora que también elaboraba ella el referente en función del que tenía que modular su actividad procesal, el mismo perímetro de la herejía.

El tercer concepto fundamental aportado por la historiografía italiana es el de Inquisición capilar. Adriano Prospero fue quien lo desarrolló en toda su extensión. Partió, una vez más, de los métodos de acción de la Inquisición romana. Notó que en sus primeras etapas no condenó a sus presas más espectaculares: ni

27 BERETTA, FRANCESCO, «La Congrégation de l'Inquisition et la censure doctrinale au XVIIe siècle», in: AUDISIO, GABRIEL, dir., *Inquisition et pouvoir*, Aix en Provence, Université de Provence, 2004, pp. 41-56; BERETTA, FRANCESCO, «Dalla messa all'indice di Lenormant all'enciclica Providentissimus Deus (1887-1893): il magistero romano di fronte alla questione biblica», in: *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999)*, Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 245-262.

28 DEDIEU, JEAN PIERRE, «Classer les causes de foi. Quelques réflexions», in: Del Col (Andrea), coord., *L'Inquisizione romana...*, op. cit., 1991, pp. 313-332.

Morone, ni Pole fueron sentenciados en forma. Fueron aperecidos, y sobre todo la filtración de la noticia de su proceso les cerró unas vías de acción y de influencia de las que disfrutaban anteriormente. De la misma forma, después de un breve periodo de intensa represión policiaca (1555-1570), la presión contra el protestantismo en Italia pareció relajarse mucho. Sabemos que ésta es una sensación equivocada. Se desplazó la presión, no desapareció. Se le abrió al reformado, o filorreformado, la posibilidad de hacer sus paces con la Iglesia privadamente, sin consecuencias judiciales. La represión anterior le había aislado. Había incrementado la presión social contra lo que ahora –que antes sin duda no, o en menor medida– se consideraba como una herejía condenable. Le había aperecido de los riesgos que corría en caso de mantenerse en su creencia. Había debilitado su fe en las ideas que defendía al movilizar todas las fuerzas sociales e intelectuales de prestigio en defensa del partido contrario, marginando en su carrera y sus posibilidades de acceder al público a los abogados de sus propias ideas. Es ilustrativo lo que pasó en Italia con las obras de Erasmo, que quedaron diabolizadas después de haber sido profundamente admiradas²⁹. Al «hereje» le perseguían indirectamente los confesores, al exigir de sus penitentes que delatasen a los sospechosos en la fe que conocían antes de recibir la absolución: en cualquier momento sabía el disidente que podía ser delatado y procesado. Era una presión constante, insinuante, que invadía todos los aspectos de la vida, un asedio espiritual. Adriano Prosperi estima, cada día con más vigor, que el trabajo inquisitorial, bajo estas formas, fue tan eficaz, que llegó a transformar en profundidad la cultura italiana y la consciencia de sí mismo de los italianos y que, en cierto sentido, al imponer a toda la Península un mismo molde cultural centralmente elaborado, fue un elemento decisivo en el paso de

29 SEIDEL MENCHI, SILVANA, *Erasmo in Italia*, 1987 (trad. fr. *Erasmus hérétique: Réforme et Inquisition dans l'Italie du XVIe siècle*, París, Gallimard, 1996, 444 p.).

Italia de mera «expresión geográfica» a una entidad de civilización consciente de sí misma y autónoma³⁰.

La acción capilar de la Inquisición exigió la movilización intensa y voluntaria –por ser sus canales extrainstitucionales– de multitud de actores, activos en los más variados teatros sociales: cardenales, capaces de fomentar o parar la carrera eclesiástica de quienes les designase la Inquisición; obispos que pasasen a la Congregación información sobre los casos de herejía ocurridos en su diócesis sin preocuparse de la legalidad civil vigente que exigía hacerlo por canales controlados por el Estado³¹, superiores de órdenes que apartasen a predicadores dudosos, expurgasen las bibliotecas, exaltasen la figura del inquisidor protector de la fe en su pastoral; curas y confesores para llevar el mensaje a la conciencia de cada uno y fomentar las denuncias; administradores y regidores, para abrir a la Inquisición el espacio jurisdiccional que necesitase; elites sociales de todo tipo para presentar un frente unido, un concierto unísono de posiciones calcadas sobre las del tribunal para agobiar al disidente... Dejando de lado el caso de los confesores, explícitamente tratado por Prospero

30 Prospero (Adriano), «L'Inquisizione romana e gli storici. Un cantiere aperto.», *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 2000, pp. 9-25; PROSPERI, ADRIANO, «Per la storia dell'inquisizione romana», *art. cit.*; PROSPERI, ADRIANO, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turín, Einaudi, 1996, 708 p.; PROSPERI, ADRIANO, «Beichväter und Inquisition im 16. Jahrhundert», in: REINHARD, WOLFGANG; SCHILLING, HEINZ, ed., *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und der Vereins für Reformationsgeschichte 1993*, Schiften des Vereins für Reformationsgeschichte / Gütersloher Verlagshaus, Heidelberg, 1995; PROSPERI, ADRIANO, «Anime in trappola. Confessione e censura ecclesiastica all'Università di Pisa tra '500 e '600», in: PROSPERI, ADRIANO, *L'Inquisizione romana. Letture... op. cit.*, 2003, pp. 263-296.

31 NESTOLA, PAOLA, *Inquisizioni e inquisitori nelle periferie della cattolicità: Terra d'Otranto nel periodo della controriforma*, Lecce, Università degli studi di Lecce, tesis, 2004, p. 247.

que, por su espectacularidad, fue objeto de debates, los mecanismos de esta colaboración quedan por estudiar.

Tales directrices investigadoras renovaron profundamente nuestra visión de la Inquisición, y merecen aplicarse a la Inquisición española, en cuya historiografía existen, por otra parte, elementos que las prefiguran. Un libro lo intentó, y por ello adquiere un relieve especial en el presente contexto. Se trata de la tesis de Stefania Pastore, *Il vangelo e la spada*³². Se interesa fundamentalmente por las resistencias a la Inquisición, que estudia a través de crónicas, correspondencias, archivos romanos y debates conciliares, minuciosamente analizados. En sí, el tema no es nuevo. Sí lo son a la vez las conclusiones y la fuerza de la demostración, que indica que las mayores resistencias al Santo Oficio no vinieron de los sectores contra los cuales había sido creado y que más sufrieron por él –los judeoconversos o los moriscos– sino del propio clero y de las capas que detentaban el poder político a nivel local. Describe cómo en una lucha sorda, el papado primero, a través los perdones de la Penitenciaría romana, a través de las habilitaciones a hijos y nietos de condenados, los obispos después, a través de la aplicación de los decretos del Concilio de Trento que les daban el poder de absolver *in foro conscientiae* los casos de herejía secreta, restaron casos y jurisdicción a la Inquisición, llegando a ser considerados por los propios inquisidores como los mayores obstáculos al desarrollo de la institución. Muestra que esta lucha fue intraeclesial, que los más constantes oponentes a la Inquisición fueron los propios obispos, que para ello no dudaron en enfrentarse directamente con la monarquía, y que nunca capitularon frente al santo tribunal.

32 PASTORE, STEFANIA, *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni si storia e letteratura, 2003, p. 491. Se complementará este libro con otro, que forma de hecho su segundo tomo, que recibimos demasiado tarde para reseñarlo aquí: PASTORE, STEFANIA, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbriadismo e inquisizione (1449-1559)*, Leo Oslchki Editore, Florencia, 2004, xvii, p. 312.

Insiste en que el problema lo percibían los actores como la conservación por cada una de las partes de la influencia que consideraba suya, o sea como una lucha de poder. Muestra, sin embargo, cómo la toma de partido en un enfrentamiento por el poder repercutía en tomas de posiciones ideológicas, de más o menos apertura hacia grupos marginales. Describe, también, el mecanismo por el cual una sociedad conseguía bloquear la acción inquisitorial cuando sus elites llegaban a oponerle un frente unido e intervenían directamente cerca del rey para parar su acción. Revela sobre todo, con datos empíricos intachables, que la Inquisición no fue en España una cosa natural, sino que tuvo que ganar el espacio que ocupó en enardecida lucha contra los poderes gubernativos ya instalados, contra usos y prácticas sociales cuyo tejido rompía su acción brutalmente, y que muchos de los propios líderes de la comunidad eclesial, que supuestamente defendía, tomaron posición en contra de ella. Indirectamente, revalida el poder del rey, que aparece como el regulador supremo de los conflictos, el árbitro en cuyas manos residían las llaves del éxito o del fracaso. Permite entender la importancia fundamental que revistió para el tribunal la alianza con las elites políticas locales, y por último, revela una sociedad mucho más fluida, inestable, indecisa de lo que imaginábamos hasta al menos finales del siglo XVI. Las ideas proporcionadas por la historiografía italiana sobre el papel esencial de los colaboradores externos en la marcha del tribunal, sobre el carácter intracatólicamente conflictual de la instalación del tribunal enriquecen así, de forma decisiva, nuestra imagen de la Inquisición española.

PERSPECTIVAS

Visto el balance ¿cuáles pueden ser la directrices más prometedoras para la historiografía inquisitorial española? Está en buena medida desorientada, y algunos de sus líderes más notables expresan crudamente su desaliento:

A la luz de las actitudes más críticas que los historiadores han adoptado en cuanto a los registros judiciales, queda claro ahora que la historia de la Inquisición no puede escribirse sólo a través de sus propias fuentes. Los documentos inquisitoriales de que disponemos son mayoritariamente una guía de las inclinaciones de los perseguidores y denunciantes y no de la realidad de los crímenes perpetrados. La poca fiabilidad de los registros del Santo Oficio queda especialmente patente en la tan debatida esfera de los conversos; mucha de la investigación que existe sobre este tema se ve ahora seriamente cuestionada... En los años 70 éramos optimistas ante las posibilidades de estudiar el Santo Oficio. Jóvenes investigadores se sumergían en la riqueza de la documentación inquisitorial, mientras otros progresaban en su intento de cuantificar la actividad del tribunal. Veinte años más tarde, las perspectivas han cambiado considerablemente; una parte de la investigación de aquellos días parece ingenua, y la cuantificación ha sido abandonada³³.

No compartimos tal pesimismo. No compartimos tampoco el de un historiador como Benzion Netanyahu³⁴, quien descarta *a priori*, desde una perspectiva claramente ideológica, el uso de los archivos inquisitoriales, con el único argumento de que su contenido no se corresponde con el de fuentes tan mediatizadas, pero en sentido contrario, y obviamente complementarias, como pueden ser las responsas rabínicas³⁵. Lo extraño no es que Netanyahu hable como lo hace, sino que sus palabras hayan suscitado tantas reacciones en la comunidad histórica española, y que todo lo que cuenta entre los modernistas españoles haya insistido para tomar parte en el debate, claro indicio de su difi-

33 KAMEN, HENRY, *La Inquisición española... , op. cit.*, 2000, pp. 7-8.

34 NETANYAHU, BENZION, *The origins of the Inquisition in fithteenth century Spain*, New York, Random House, 1995, xxii, 1384 p. (trad. esp. *Los orígenes de la Inquisición*, Barcelona, 2000).

35 NETANYAHU, BENZION, *The Marranos of Spain. From the late XIVth to the early XVIIth century. According to contemporary Hebrew sources*, New York, Kraus reprints, 1973 [1966], p. 280.

cultad para encontrar su rumbo. En efecto los registros judiciales en general, y los inquisitoriales en particular, son una fuente inapreciable, pero no se pueden usar con ligereza, como demasiadas veces se ha hecho. No son grabaciones neutrales de lo ocurrido que el historiador sólo tendría que copiar para tener un acceso inmediato a una realidad pasada. Han sido elaborados según reglas judiciales estrictas, perfectamente conocidas, que distorsionan su contenido, pero estas reglas las conocemos en gran parte, y, en cuanto a lo que queda por conocer, estamos en condiciones de descubrirlo. Lo que ha sido «cuestionado» con éxito de una forma seria y científicamente válida, son unos trabajos hechos con un diletantismo poco profesional, aunque, en algunos casos –pensamos en Ginzburg– con grandes atenuantes y resultados globales no del todo negativos. Escribir por fin que la «poca fiabilidad» de los registros inquisitoriales es patente, parece cuanto menos temerario a la luz del uso de las mismas que hace, por ejemplo, Nathan Wachtel para reconstruir la complejidad religiosa del mundo marrano³⁶.

Temores fuera! Ni la historia de la Inquisición, ni las líneas de investigaciones históricas basadas en fuentes inquisitoriales están acabadas. El camino queda al contrario, mejor marcado que nunca.

Ante todo hay que conocer lo más completamente posible, hasta en el detalle, los procesos, los métodos, las técnicas que dan forma a la acción del tribunal, y de paso a las fuentes que usamos. La producción de una institución es el resultado de una serie de pasos dados por una maquinaria compleja. Cada uno contribuye al producto final y, según el lugar que ocupa en el sistema, puede modificar éste de forma notable³⁷. Es, pues, necesario seguir estu-

36 WACHTEL, NATHAN, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001, p. 506.

37 DEDIEU, JEAN PIERRE, «Procesos y redes. La historia de las instituciones administrativas de la época moderna, hoy», in: CASTELLANO, JUAN LUIS; DEDIEU, JEAN PIERRE; LÓPEZ-CORDÓN, MARÍA VICTORIA, ed., *La pluma, la mitra y la*

diando la mecánica procesal, el papel y los métodos de los calificadores, de los comisarios y de los abogados, el modo en que razonan los jueces y las claves teóricas que informan su juicio.

En segundo lugar, leer con la máxima atención los procesos, especialmente las testificaciones, cuando se conservan, y, cuando no, renunciar a sacar conclusiones sobre la mente de los acusados, ya que el resto de la documentación está mediatizada en tal grado por el punto de vista de los jueces que se vuelve prácticamente inaprovechable para ello. Las testificaciones, las confesiones deben mirarse con lupa, la información debe contrastarse elemento por elemento, remontarse en series cronológicas –recordemos la lección de Nardon– a la busca de contradicciones; y al detectar tales contradicciones se deben explicar, no descartar como invalidentes. Es absurdo enfocar un proceso, sea inquisitorial o no, sea antiguo o actual, buscando la verdad del delito. Tal verdad, de descubrirse, digámoslo claramente, no tendría en sí gran valor histórico. Lo único que nos da la documentación, lo único que nos interesa, es lo que hicieron los actores históricos con los elementos por ellos conocidos. Así, buscar si han sido esencialmente judíos o no unos individuos del siglo XVII no tiene sentido, porque para el historiador el judío esencial no existe –a diferencia de lo que cree el jurista o el teólogo–. Sólo existen personas que, en algunos contextos concretos, se perciben a sí mismas y/o queda así: *perciben a otros*, como judíos. Bajo qué condiciones, éste es el problema histórico.

En tercer lugar, reconstruir con sumo cuidado el contexto histórico en el que tiene lugar cada proceso. Vimos en que medida el contexto políticosocial y los equilibrios de poder influyen en el comportamiento de la máquina inquisitorial. No es ningún defecto, ningún disfuncionamiento de la misma. Es una riqueza para el historiador, cuyo trabajo consiste, entre

espada. Estudios de historia institucional en la Edad moderna, Madrid / Barcelona / Burdeos, Universidad de Burdeos / Marcial Pons, 2000, pp. 13-30.

otras cosas, en definir las interacciones que tienen lugar entre planos distintos de la realidad y que son, lo sabemos hoy en día, el motor esencial de la mecánica social.

En cuarto lugar, tomar en cuenta el hecho de que la Inquisición como institución jurídicamente definida, no es sino una pieza de una maquinaria de gobierno que la desborda por todas partes, y que incluye un sinnúmero de instituciones, tanto sociales como administrativas, que no son menos eficaces que ella; y que este conjunto insitucional no está perfectamente trabado, sino fluido, flexible, lleno de contradicciones, es decir rico de posibles evoluciones, capaz de generar una respuesta a una actuación inquisitorial, nuevos mecanismos, nuevas vías de acción en pro o en contra de la institución, a veces sin conexión inmediata con ella, a veces íntimamente y explícitamente relacionadas con ella. Habría que explorar el campo entero de la creación religiosa e intelectual, censando los modos e instrumentos de control del mismo, para examinar luego la posible relación de cada uno con la Inquisición. A este precio, y solamente a este precio, terminaremos conociendo el peso y lo que fue de verdad el santo tribunal.

He sido duro, al empezar este apartado, con mi colega y amigo Henry Kamen. En algo, sin embargo, tenía razón: «la historia de la inquisición no puede escribirse sólo a través de sus propias fuentes». Es verdad de todas las historias. Sabemos hoy en día que cualquier fenómeno social no existe sino por sus relaciones con otros. Es una toma de conciencia de la que no hemos sacado todavía las consecuencias³⁸.

38 DEDIEU, JEAN PIERRE, «Une nouvelle approche de l'histoire sociale: les grandes bases de données», *Sciences de l'homme et de la société*, 2003, n° 66, pp. 35-38, con aplicación a los hombres protagonistas de la historia, de un principio que aquí proponemos aplicar a las instituciones.

INQUISICIÓN Y SOCIEDAD EN CANARIAS. TRAYECTORIA Y PERFIL DEL TRIBUNAL INSULAR

FRANCISCO FAJARDO SPÍNOLA

La Inquisición española, aunque extendida desde Italia hasta América, pasando por la Península y los archipiélagos españoles adyacentes, fue una institución básicamente homogénea, en la medida en que las creencias que defendía, las disidencias que perseguía, su organización interna y sus procedimientos eran los mismos en toda la Monarquía. Pero había de actuar y actuaba en espacios regionales diferentes, con características geopolíticas distintas, ordenamientos político-institucionales propios, y sobre poblaciones que tenían una composición social, étnica y cultural peculiares. Hay que añadir los condicionamientos derivados de las relaciones con los poderes e instituciones regionales o locales; así como las limitaciones derivadas con frecuencia de la escasa dotación de personal o de los recursos financieros, y en ocasiones de la distancia a los órganos centrales¹. En consecuencia, el Santo Oficio hubo de adaptarse en cada lugar al contexto social en

1 Jaime Contreras nos ha advertido e ilustrado magistralmente acerca de todo ello en «Los modelos regionales de la Inquisición española: consideraciones metodológicas», A. DEL COL y G. PAOLIN (Eds.): *L'Inquisizione romana in Italia nell'Età Moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche. Atti del Seminario Internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988*, Roma, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, 1991, pp. 295-311.

que se desarrolló, y de ello resultó necesariamente que los diferentes tribunales tuvieron en común que todos fueron distintos.

El estudio regional, sin embargo, no ha de contentarse con la simple constatación de las especificidades, levantando acta de las mismas para así dibujar la personalidad de cada tribunal. Si tiene sentido este nivel del análisis es para descubrir e intentar explicar, en el plano de lo concreto y de lo cotidiano, el funcionamiento del Santo Oficio, más allá de los discursos y de los propósitos políticos. Porque no es posible comprender la significación histórica de la Inquisición sin estudiarla también a la escala de los tribunales de distrito, y en relación con la dinámica histórica de la sociedad sobre la que actuaba; en un juego de interacciones que debería permitirnos entender los efectos de la presencia y de la acción de la Inquisición sobre la sociedad, así como la influencia de ésta en la práctica inquisitorial, teniendo siempre en cuenta que los términos *Inquisición y sociedad*, aunque se refieren a conceptos bien diferenciados, apuntan a realidades que se interpenetran. Obviamente, las respuestas dadas a estas cuestiones interesan no sólo a la historia local, sino a la historia de la Inquisición española en general.

El de Canarias es, que sepamos, el primer tribunal inquisitorial cuya historia fue objeto de estudio hasta el punto de dar lugar a una obra impresa: nos referimos, obviamente, a la *Historia de la Inquisición en las Islas Canarias*, de Agustín Millares Torres, publicada en 1874²; obra que, pese a todas sus limitaciones, debe ser aún tenida en cuenta, y que no dejó de tener repercusión, cuando apareció, fuera del Archipiélago. De ella se hizo eco, críticamente, G. Rodrigo, en un libro escrito desde posturas diametralmente opuestas que fue publicado apenas

2 Imprenta «La Verdad», Las Palmas, 1874, 4 vols. Ed. facsímil en Las Palmas, Editorial Benchomo, 1981, 4 tomos.

dos años después³. Los historiadores anglosajones que escribieron sobre la Inquisición de Canarias a principios del siglo xx (Birch, H. Ch. Lea, Alberti y Chapman, Wolf) se apoyaron también en Millares.

Después de Millares Torres hay casi un siglo sin estudios específicos sobre la Inquisición canaria realizados en Canarias, hasta que a partir de la década de 1970, como en otras partes, la atención de algunos modernistas se fijó en la historia del Santo Oficio. Pero no es mi propósito hacer aquí un recorrido por la historiografía de la Inquisición canaria. Sólo diré que ese interés por los estudios inquisitoriales ha dado sus mejores frutos desde los años noventa, de modo tal que hoy es posible ofrecer una síntesis, una valoración global de la trayectoria de este tribunal.

El establecimiento en Canarias de la Inquisición obedeció a las mismas razones que motivaron inicialmente su creación en la Península: la vigilancia y eventual represión de los judeoconversos. La procedencia de los colonos de las islas de realengo, mayoritariamente andaluces y en segundo lugar portugueses, justificaba esa prolongación ultramarina de los tentáculos inquisitoriales. La dependencia del inquisidor de Canarias respecto al Tribunal de Sevilla parece igualmente lógica. La precariedad de medios se correspondía con la propia debilidad demográfica del Archipiélago, cuya población hacia 1505 era de unos pocos miles de personas (quizás no más de 10 000). La Inquisición canaria dependió de la sevillana como la Iglesia fue sufragánea

3 FRANCISCO JAVIER G. RODRIGO dedica dos capítulos de su *Historia verdadera de la Inquisición* (Madrid, imprenta de A. Gómez Fuentenebro, 1876-1877) al Santo Oficio de Canarias, «porque -dice- ha sido objeto de una historia cuyas apreciaciones réplica merecen»; añadiendo: «nosotros debemos rectificar sus apasionados juicios, deteniéndonos en la historia de dicho Tribunal» (T. II, pp.447-448). Su información, sin embargo, creemos que procede toda de Millares, al menos la relativa a la Inquisición canaria misma.

del arzobispado hispalense, las órdenes religiosas pertenecieron a las provincias de Andalucía y el derecho local se inscribía en el área jurídica andaluza.

Pero una característica diferencial de la Inquisición de Canarias era la de que venía a establecerse en una tierra nueva, si atendemos al proceso de constitución de la sociedad canaria moderna; tan nueva la sociedad como la institución que sobre ella venía a actuar. Se trataba de una tierra de inmigración y también de tránsito, de tránsito hacia Indias. La historiografía reciente ha venido presentando a la sociedad canaria de la primera Edad Moderna con los rasgos de una tierra *de frontera*: una sociedad más abierta, más dinámica, en la que la movilidad social sería mayor, menores los prejuicios y privilegios estamentales, sociales y de procedencia geográfica, se relajaría determinados vínculos familiares y habría una mayor tolerancia religiosa y moral. Creo que eso es cierto, en alguna medida: a pesar del desarrollo de un grupo oligárquico dominante, la movilidad social era posible y las diferencias estamentales tuvieron escasa importancia, al tiempo que la exigencia de limpieza de sangre no se aplicó a los oficios públicos de carácter civil, y en el caso de los beneficios religiosos con un elevado grado de fraude. Pero no conviene llegar demasiado lejos y presentar el cuadro idílico de una sociedad igualitaria. Existía una diferencia fundamental: la que separaba a los libres de los esclavos; había prejuicios y discriminación raciales; y no sólo no se respetaron otras formas culturales, sino que existió el deliberado propósito de eliminarlas. Desde el principio, además, surgieron diferencias sociales que podemos denominar de clase, puesto que nacían del diferente acceso de unos grupos y de otros a la propiedad y al control de los recursos económicos. La integración, en todo caso, se produjo en el marco de una sociedad castellana, por lo que toca a sus instituciones y a su cultura, socialmente jerarquizada y católica. Ése era el molde general, el crisol en el que se unían los distintos aportes. Y es nuestra tesis que el

Santo Oficio desempeñó en Canarias una tarea de aculturación que iba más allá de lo propiamente religioso.

El Archipiélago, por supuesto, no estaba deshabitado. Canarias fue el primer lugar, en el conjunto de la Monarquía, en que la Inquisición se encontró con paganos o descendientes de paganos: los aborígenes canarios. Pero esta circunstancia no proporcionó al Tribunal isleño ningún rasgo característico. No hubo con ellos ninguna excepción comparable a la americana. Naturalmente, los canarios entraban bajo la jurisdicción del Tribunal sólo una vez que habían sido bautizados, pero esa situación debió de ser ya general, o casi, a la altura de 1505, pues la asimilación de las diezmadas sociedades insulares tuvo lugar en poco tiempo. La cristianización de la población prehispánica acompañó a la pérdida, en general, de sus tradiciones culturales, de sus formas propias de ordenación social y, con ellas, de su identidad comunitaria.

No vamos a ocuparnos aquí, en cualquier caso, de los aborígenes, cuya religión, lo mismo que el conjunto de su cultura, se perdió con bastante rapidez, sin que, por lo que sabemos, fuesen perseguidos en razón de aquélla. A la Inquisición no le crearon particulares problemas, y los castigados por ella lo fueron por los mismos motivos por los que se penaba a los cristianos, nunca por creencias o prácticas prehispánicas⁴. El Santo Oficio tuvo poco temor, y en consecuencia mostró poco interés, por el mundo espiritual indígena.

La Inquisición fue en primer lugar y por encima de todo un tribunal, un organismo de carácter judicial cuyo cometido esencial era la represión de la herejía. En consecuencia, el estudio de su actividad procesal, en causas de fe, debe constituir el punto de partida para evaluar sus efectos sobre la sociedad. No se trata sólo –aunque también– de la vieja cuestión acerca de

4 LOBO CABRERA, M., «Los indígenas canarios y la Inquisición», *Anuario de Estudios Atlánticos*, n.º 29 (1983), pp. 63-84.

cuántos fueron procesados, sino igualmente de quiénes, bajo qué acusación, cuándo, cómo, por qué. No dependerá sólo de los números la apreciación que hagamos de la actuación del Santo Oficio, pero no es indiferente el estudio de las cifras, antes al contrario, imprescindible, si queremos medir el alcance de la actividad procesal y en su caso establecer comparaciones.

Hoy podemos decir que el Tribunal del Santo Oficio de Canarias está, dentro del conjunto de los tribunales españoles, entre los mejor conocidos, si nos atenemos a la estadística procesal. Otra cosa es la valoración de su impacto social y la explicación de su significación histórica, o lo que concierne a otros aspectos no suficientemente investigados. El corto número de condenas a muerte (sólo hubo 10 en tres siglos) o la temprana desaparición de los aparatosos autos generales de fe (el último, en 1597) han podido sustentar la imagen de un Tribunal menos activo y riguroso que los de otras latitudes. Lo segundo, que el Santo Oficio fue aquí menos cruento, no parece discutible; pero no puede decirse lo mismo respecto a su actividad, o al menos no sin considerar momentos y lugares.

En nuestra investigación llegamos a fijar en 2319 la cifra obtenida de los procesados en Canarias a lo largo de los más tres siglos de actuación inquisitorial. Estimar el significado de ese guarismo sólo es posible si se pone en relación tanto con las cifras de población de las Islas como con los datos conocidos sobre otros tribunales; lo que no es fácil, por las diferencias que hay en cuanto a las fuentes conservadas y a la metodología empleada en los distintos estudios realizados. El distrito canario era uno de los más pequeños, entre todos los sometidos a la autoridad del Consejo de la Suprema (sólo Baleares era menor, por lo que se refiere a la superficie); y, desde luego, era el de inferior población. Dentro del Tribunal de Canarias mismo, es preciso considerar las diferencias temporales: así, la media que obtenemos, para el conjunto de las tres centurias, de 70 procesa-

dos por década encubre que en el período más activo (1566-1610) se llega a los 295 procesados por decenio, lo que no parece poco para una población que estaría por entonces en torno a los 50.000 individuos. No pensamos, pues, que, en términos relativos, fuera corto el número de víctimas del Tribunal canario.

Si atendemos a los delitos perseguidos, a la identidad de los procesados y a la cronología de las actuaciones inquisitoriales, pueden señalarse coincidencias con los ciclos represivos generales, pero también importantes particularidades. Por lo que se refiere a la persecución de los «delitos mayores», la secuencia es semejante; y, así, el judaísmo aportó el principal contingente de víctimas en las primeras décadas del siglo XVI, el islamismo entre 1530 y 1560, mientras que los procesos a protestantes se desarrollan a partir de la última de estas fechas. Pero, pasadas estas coincidencias, surgen las desemejanzas. En primer lugar, es de señalar que los procesos por estos tipos de herejías o apostasías sólo supusieron, todos sumados, menos de un cuarto del total de las causas de fe. Los presuntos judaizantes representaron nada más que el 4% de los procesados, frente a los porcentajes de los tribunales peninsulares y americanos. Ciertamente, hay que tener en cuenta la cronología: cuando en la Península se desencadenó la primera y grande ofensiva contra los judeoconvertos no solamente no existía en Canarias la Inquisición, sino que incluso no estaban conquistadas las islas principales. Esto, seguramente, marcó una diferencia: cuando en el Archipiélago se abordó la existencia del criptojudasmo, el contexto general había cambiado. Los rebrotes tardíos, en el siglo XVII o en el XVIII, de la persecución antijudaica no se produjeron en las Islas. En términos procesales, pues, el problema converso tuvo una importancia menor en el conjunto de la trayectoria del Tribunal.

El caso de los moriscos de Canarias es muy diferente al de la mayoría de sus congéneres peninsulares, pues podemos decir

que hubo aquí moriscos sin haber habido mudéjares. El islamismo fue en Canarias un producto de su proximidad a África y de sus relaciones con ella, particularmente con Berbería, después de la conquista de las Islas. Los musulmanes no constituían una población autóctona; eran gentes de inmigración más o menos reciente, una parte de las cuales no dejó de pensar en salir de una tierra que nunca consideraron propia. Aunque hubo una cierta afluencia voluntaria de población berberisca, la gran mayoría habían sido traídos a la fuerza, capturados en las *entradas* o *cabalgadas* en tierras del continente cercano. A esa población berberisca habría que añadir los musulmanes negros, esclavos procedentes de tierras subsaharianas islamizadas o bien esclavos de los moros de Berbería que eran intercambiados por berberiscos que habían sido capturados por los insulares. Mientras que los musulmanes libres habían de bautizarse, los esclavos pudieron permanecer en su religión. He aquí, pues, una masa humana étnica y culturalmente heterogénea, sin raíces, sin organización comunitaria.

Pero dos circunstancias, vinculadas entre sí, fueron comunes: la voluntad de lograr su integración religiosa y el temor a sus conexiones con el enemigo turco-berberisco. En las décadas de 1530 y 1540 hubo repetidas peticiones al rey por parte de los Cabildos de Tenerife y de Gran Canaria para que se les permitiera la expulsión de los moriscos libres. Las Ordenanzas de ambas islas recogían disposiciones contra ellos, dentro de una tónica de desconfianza. Se temía por entonces un ataque del jarife de Fez, que ocupaba fuertes posiciones enfrente de las Islas, y se desconfiaba de la sinceridad de las conversiones. Pasado el temor a un ataque berberisco, el propio Concejo de la isla de Tenerife pidió al rey la permanencia de los moriscos, por ser «grandes trabajadores» que les eran de mucha utilidad⁵. En

5 PERAZA DE AYALA, J., «Los moriscos de Tenerife y acuerdos sobre su expulsión», *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, vol. III, La Laguna, 1973, pp. 107-128.

la segunda mitad del siglo también se tuvo el pensamiento de expulsarlos de Lanzarote. A partir de los ataques berberiscos contra la isla, su señor pidió que se les sacase de ella. Los moriscos de Tenerife, muchos de ellos labradores propietarios de tierras, esclavos y ganado, recurrieron ante la justicia, y llegaron con sus alegaciones hasta el Consejo Real, y lo mismo hicieron los de Lanzarote, que enviaron representantes a la Corte. No les faltó, pues, algún nivel de organización, al menos para tener eventualmente sus portavoces y procuradores, aunque ésta no fuese comparable a la de los moriscos peninsulares.

Los musulmanes conversos y sus descendientes fueron objeto de vigilancia, y se castigó por el Santo Oficio sus posibles desviaciones religiosas, particularmente en lo que se refiere al mantenimiento de creencias y prácticas mahometanas. El Tribunal no tuvo en su actuación ninguna limitación temporal derivada de pactos o concordias. Por supuesto, la religión formaba parte de todo un conjunto de elementos culturales: lengua, estructura familiar, sexualidad, hábitos alimenticios, vestidos, fiestas, ritos mortuorios... Las diferentes instituciones e instancias cívicas y eclesiásticas vieron con preocupación la pervivencia de esa cultura, que se resistió a la integración. Desde la visita del inquisidor Luis de Padilla a Lanzarote, en 1532, tenemos testimonio de cómo los moriscos de esa isla no tenían imágenes ni cruces, no sabían las oraciones ni persignarse; y de cómo el visitador mandó que se concentraran en la villa capital, entre cristianos viejos, y que dejaran de llamarse por sus nombres de moros⁶. Padilla consideraba necesario, además, controlar las relaciones con Berbería, por entonces fluidas en ambos sentidos, de modo que no se permitiese a los moriscos participar en armadas sin previa licencia del Santo Oficio. Antes y después de esa fecha,

6 ANAYA HERNÁNDEZ, L.A., «Primera visita inquisitorial a los moriscos de Lanzarote y Fuerteventura», *V Symposium International d'Études Morisques (Zaghouan, 1991)*, Zaghouan, 1993, pp. 69-78.

los visitantes del obispo dictaron normas conducentes a su instrucción religiosa, ordenando a los curas que vigilasen la asistencia a misa y castigasen a los remisos. La protección que el señor de la isla brindaba a los moriscos dificultaba la labor de los enviados del Tribunal o del prelado. La insistencia por parte de los visitantes episcopales en que se prohibiese a los moriscos que hablasen su lengua y que la enseñasen a sus hijos coincidía con la actitud del Santo Oficio: el inquisidor Funes participaba al Consejo en 1570 «el inconveniente que (...) se sigue de que los moriscos y moriscas que ay en esas dichas Islas hablen algarabía»⁷. Como en la Península coetáneamente, prohibir a los moriscos el uso de su lengua fue un recurso para privarlos de lo que era soporte y signo de su identidad. La defensa de su religión, frente a la cristiana, era un aspecto esencial de su resistencia a la asimilación, un elemento de identidad colectiva y de cohesión; y hasta una satisfacción, frente a los desprecios y las vejaciones que padecían.

La campaña antimusulmana comenzó en 1530, coincidiendo con los temores de la población cristiano-vieja hacia el Islam, como peligro que amenazaba desde el exterior; la segunda mitad del Quinientos reunió el 60% de las causas de mahometismo, en coincidencia con el período fuerte de la represión anti-morisca en la Península. En 150 procesos por mahometismo instruidos por la Inquisición canaria (casi un 60% de los correspondientes a este delito), el cargo principal fue la huida a Berbería, lograda o frustrada; o bien que los reos se habían quedado allá, adonde habían ido por distintas razones, temporal o definitivamente. El mismo hecho de haber huido se tomaba como manifestación inequívoca del propósito de volver al Islam, aunque la razón primera fuese, seguramente, la búsqueda de la libertad.

7 Archivo Histórico Nacional (A.H.N.), Inquisición (Inq.), l. 577, f. 140, carta del Consejo al Tribunal (C/T) de 20-VII-1570.

La prohibición decretada en 1572 por Felipe II de realizar entradas en Berbería, que además de motivos de orden regional debió de obedecer al desarrollo de una nueva política respecto a Marruecos, después de Lepanto, aunque de modo inmediato no puso del todo fin a las mismas, acabó pronto con la llegada masiva de berberiscos. En las islas más orientales, sobre todo en Lanzarote, una parte de los moros y moriscos que quisieron huir tuvieron su oportunidad con ocasión de las invasiones argelinas o saletinas. Cortado el aflujo de nueva población musulmana, la integración de los moriscos avanzó con rapidez. Posiblemente, el proceso se vio facilitado por el hecho de que los musulmanes constituían una comunidad religiosa desestructurada, sin dirigentes espirituales ni individuos cultos en su seno.

Claro exponente de los progresos de la asimilación sería la desaparición de los procesamientos. La última persona residente en las Islas condenada por «afecta a la secta de Mahoma» fue una mujer, una esclava berberisca a la que se procesó en 1606⁸. Desde entonces y durante más de un siglo, hasta el último procesado por este delito, en 1717, todos los encausados serán varones, juzgados por haber renegado del cristianismo fuera de las islas. El mahometismo había dejado de ser un problema interior. A partir de entonces el Islam fue una realidad externa, que afectó a las Islas sólo en la medida en que hubiera piratas musulmanes que las atacasen o canarios cautivos que optasen por renegar.

Podría añadirse que quizás hubo también una menor voluntad represora, una disposición a pasar por alto ciertas faltas; pero, si eso fue así, se debió sin duda a que las disonancias estaban reduciéndose, o había disminuido el temor a las conexiones exteriores de la población morisca. Seguía habiendo diferencias, pero probablemente se consideraron asumibles. En la visita

8 Archivo del Museo Canario (A.M.C.), Inq., XXXIX-2, CXVI-11, XXIII-11.

inquisitorial a Lanzarote y Fuerteventura de 1624 se denunció a muchos moriscos, sobre todo a mujeres que hacían hechicerías, y a otros por comer carne en viernes «como los moros». Hechicería morisca y cultura morisca, en general, pervivían en las aldeas. Pero la actitud del inquisidor fue entonces de notable indulgencia, disculpando expresamente a las hechiceras precisamente por su condición de moriscas, como anotaba al margen de las testificaciones que recibía⁹.

Cuando se decretó, en 1609, la expulsión de los moriscos peninsulares, Felipe III ordenó hacer una información acerca de los de Canarias, particularmente de los de Lanzarote y Fuerteventura. La postura coincidente de la gran mayoría de los vecinos cristianos viejos fue la de que los moriscos eran buenos cristianos y leales vasallos, pronunciándose resueltamente en contra de su extrañamiento¹⁰. No siempre habían dicho lo mismo. Puede pensarse que fue el interés económico, más que el aprecio, lo que movió a los vecinos de Lanzarote y Fuerteventura a oponerse a la expulsión¹¹. Desde luego, la plena integración debió de ser lenta, y los orígenes moriscos continuaron siendo un obstáculo para los propósitos de progreso social, sobre todo en el seno de la Iglesia. Con todo, la plena absorción social fue sólo cuestión de tiempo.

La Inquisición, como en otras partes, cumplió en Canarias, en su actuación sobre los moriscos, con su papel de instrumento de uniformización religiosa e ideológica, convirtiéndose en un importante agente de aculturación, entre otros. Su castigo a los fugitivos no dejó de ser un apoyo para el mantenimiento de un sistema en el que la mano de obra esclava resultaba de gran

9 A.H.N., Inq., leg.^o 1829, 3 F, f. 2 v.^o.

10 LOBO CABRERA, M., «Los moriscos de Canarias exceptuados de la expulsión», *V Symposium International d'Études Morisques (Zaghouan, 1991)*, Zaghouan, 1993, pp. 427-442.

11 Así lo consideraba R. RICARD: «Notas sobre los moriscos de Canarias en el siglo XVI», *El Museo Canario*, Las Palmas, n.^o 4 (1934), p. 1.

valor. El Tribunal sirvió, desde luego, a los intereses políticos de la Monarquía en cada momento, y, en este asunto, su actuación fue inseparable de la defensa político-militar frente a las agresiones exteriores berberiscas y sus posibles complicidades internas. Y no sólo en lo que concernía más directamente a Canarias; sino que desde aquí se vigiló la evolución de la situación política en las tierras africanas vecinas, al servicio de la política exterior española en la región. Bennassar caracterizó al tribunal de Canarias como «observatorio de la política africana»¹², al referirse a cómo los inquisidores de las islas se interesaban por los conflictos civiles marroquíes en la delicada coyuntura de 1610, e informaban sobre ellos.

La dependencia respecto al tribunal de Sevilla se prolongó hasta 1568, año en que llegó a Las Palmas un nuevo inquisidor, Ortiz de Funes, con plenos poderes. En las décadas subsiguientes de 1570, 1580 y 1590, sendas visitas de inspección comprobaron su puesta a punto. El fortalecimiento de la Inquisición canaria ha de ser situado en el marco de una reorganización general de la Inquisición española –creación del tribunal de Galicia, establecimiento de los tribunales americanos...– en un momento en que el Atlántico cobraba una importancia creciente como escenario en el que se dirimía la confrontación entre las grandes potencias europeas; una confrontación teñida de ideología, desde el momento en que los enemigos, al menos en el área atlántica, eran la Inglaterra isabelina, los rebeldes de los Países Bajos y los hugonotes: los componentes del «eje del mal» filipino.

Desde tiempos del Inquisidor General Fernando de Valdés se había decidido la potenciación del Santo Oficio en Canarias, pues en enero de 1562 pedía el Consejo al inquisidor Padilla

12 BENNASSAR, B., «El Santo Oficio de Canarias observatorio de la política africana: el caso de las guerras civiles marroquíes (1603-1610)», *VIII Coloquio de Historia Canario-Americana (C.H.C.A.)*, Las Palmas, 1991, t. I, pp. 5-16.

que enviara relación de todo lo que fuera conveniente para establecer un tribunal con todas sus facultades y medios, mandándole nombrar «comisarios y otras personas y familiares en todas las islas». Probablemente la muerte de Padilla retrasó algo la reforma de la Inquisición canaria, que la Suprema justificaba «por el comercio comun que de todas las naciones ocurren a esas yslas, segund andan los tiempos trabajosos y peligrosos»¹³. A partir de entonces, ésa es la razón de ser, declarada al menos, del Tribunal de Las Palmas, su cometido expreso: el de vigilante atlántico en la lucha contra los protestantes. Desde la Corte así parece señalársele: Felipe IV, en carta de 1628 al obispo de Canarias, expresaba cómo «particularmente necesitan deste freno –la Inquisición– esas Islas donde concurren tantos extranjeros que si faltase la podrían infestar con sus setas»¹⁴. Los inquisidores canarios bien lo sabían, cuando pedían algo a Madrid: en 1582, al solicitar un aumento en sus emolumentos, ponderaban «lo que importa conservarla, por la mucha contratación que los extranjeros tienen con esas islas»¹⁵. Argumentos semejantes se repetirán a lo largo de todo el siglo XVII. En un conocido Memorial de 1654 los inquisidores canarios insistían en la importancia de mantener en las Islas la Inquisición, «la más importante que V.M. tiene en sus reinos» (...) ya que «con el terror y respeto de este Tribunal» se tenía a raya a los extranjeros, de los que «sólo en la isla de Tenerife hay más de 1.500 protestantes, ingleses y holandeses»¹⁶. Al año siguiente, con ocasión de un grave enfrentamiento con el obispo, quien presuntamente había amenazado con hacer quitar de las Islas la Inquisición, decían los inquisidores que era «más precisa que en

13 A.H.N., Inq., l. 4^o de Castilla, l. 575, f. 124.

14 En ARANDA DONCEL, J., «Las pensiones de la mitra y la provisión de beneficios eclesiásticos en la diócesis de Canarias durante el siglo XVII (1615-1651)», *X C.H.C.A., Las Palmas, 1992*, Las Palmas, 1994, vol. II: 489.

15 A.H.N., Inq., l. 580, f. 75.

16 Millares Torres, 1981: vol. III, 155.

toda la christiandad (...), por habitar en este distrito más de 1.500...»¹⁷. Los inquisidores, conscientemente, exageraban; pues, sin que podamos precisar para esos años, las cifras reales debían de ser veinte veces inferiores. Es como si el Tribunal, para tener asegurada su supervivencia, necesitase de los protestantes.

También en las *relaciones* que los obispos enviaban a Roma se magnificaba el peligro que suponía la presencia de los «hereges declarados, que contratan y habitan en ellas»¹⁸; lo que provocaba «no poco miedo al obispo y sus vicarios»¹⁹. No debía de ser para tanto, si consideramos que protestantes ingleses arrendaban los diezmos de parrales, transferían a la Península las rentas eclesiásticas, a través de letras de cambio, y hacían préstamos personales al obispo.

La actuación de la Inquisición canaria contra los protestantes pone igualmente de manifiesto el contenido político de la misma, en defensa de los intereses de la Monarquía. Por supuesto, los protestantes eran extranjeros, y, como corresponde al carácter atlántico del tribunal canario, abrumadoramente provenientes de Inglaterra y de los Países Bajos. La presencia de hugonotes, dominante en los tribunales pirenaicos, fue aquí escasa y ocasional. Pero la gran mayoría de los procesos no reprimieron hechos cometidos en territorio español, sino que se castigaba la condición de extranjero-hereje-enemigo, lo que hacía depender la intervención del Tribunal de coyunturas, situaciones y acontecimientos que no tenían en sí mismos naturaleza religiosa: guerra, corso, comercio autorizado

17 A.H.N., Leg^o 2372-1, carta T/C de 16 de enero de 1655.

18 SÁNCHEZ HERRERO, J., «Las visitas *ad limina apostolorum* de los obispos de Canarias: Fray Juan de Guzmán OFM (1622-1627) y Cristóbal de la Cámara y Murga (1627-1635)», X C.H.C.A., *Las Palmas*, 1992 Las Palmas, 1994, vol. II, p. 475.

19 SÁNCHEZ HERRERO, J., «La Diócesis de Canarias según las últimas visitas *Ad Limina* del siglo XVII», XIII C.H.C.A., *Las Palmas*, 1998, Las Palmas, 2000, p. 2472.

o contrabando. En las décadas finales del siglo XVI, es notorio en interrogatorios e informaciones el interés de los inquisidores hacia los aspectos más «políticos»: la artillería y el armamento que portaban los navíos, los propósitos de la flota de Drake, los movimientos del Prior de Crato...

Excusado es decir que el Tribunal y sus ministros actuaron en otras muchas ocasiones como agentes de la Corona, o si se quiere como uno de los muchos brazos del poder real. No debe extrañarnos, así, encontrar que los inquisidores informaran al Rey sobre ataques navales, problemas de defensa de las Islas, demografía, epidemias o volcanes; que fueran encargados de gestiones totalmente ajenas a su labor como jueces apostólicos, cual es el caso del cobro del real donativo de 1634, encomendado al inquisidor Valero Molina; o que se exigiera de ellos fidelidad en una coyuntura como la de la Guerra de Sucesión Española, advirtiéndoles de que, en el caso de una invasión de las Islas, no prestasen obediencia ni ejerciesen la jurisdicción en nombre de otro príncipe.

Desde la reorganización del Santo Oficio isleño en 1568, los ritmos y ciclos de su actuación procesal se acompañaron con los de los tribunales peninsulares: máxima actividad en el último tercio del siglo XVI y comienzos del XVII, caída de las cifras en el resto de esa centuria y primera mitad del siglo XVIII, hundimiento después. La mayor ofensiva inquisitorial se produjo durante la Contrarreforma, tanto en el plano interior como en el externo (protestantes y musulmanes). El abandono de las visitas al distrito condujo después, ya en la primera mitad del Seiscientos, a un encerramiento del Tribunal, visto desde entonces como una instancia más distante. Como en otras partes, tuvo lugar aquí una reactivación de la actuación inquisitorial ante las Luces, de dudosa eficacia.

El período de máxima actuación de la Inquisición canaria fue, como digo, el de finales del siglo XVI y primer decenio del XVII (casi un 60% de los procesos se sitúan entre 1566 y 1610).

La inmensa mayoría de los canarios procesados eran cristianos viejos, como lo eran también una gran parte de los inmigrantes. Y, como se desprende de lo más arriba dicho –habíamos hablado de que apenas una cuarta parte de los reos estuvieron acusados de herejías–, tres de cada cuatro procesados lo fueron por los llamados «delitos menores». En primer lugar por el de proposiciones, que representó la tercera parte del total, sin incluir en este cómputo las proposiciones de carácter judaico, mahometano o protestante. El combate religioso contra el enemigo exterior tenía como complemento la imposición de la ortodoxia en el interior, en la línea tridentina. Ésa fue la ocupación principal del Tribunal de Canarias y la que le dio su perfil más característico.

La procedencia de la población canaria, de Andalucía y de Portugal, sobre todo, da un particular carácter a la cultura popular en las Islas; y esa cultura popular se expresó, entre otros modos, en las proposiciones y en la hechicería. La bigamia, transgresión que en todas partes fue propia de emigrantes, tuvo aquí también unos perfiles atlánticos, con América como uno de los polos de referencia; probablemente por ello, el porcentaje que alcanza este delito entre los procesados por la Inquisición canaria no es elevado: una gran parte de los canarios bígamos que fueron descubiertos debían ser juzgados por los tribunales americanos. La persecución de blasfemos, hechiceros, bígamos, etc., no deja de ser la de la cultura y las clases populares, si es que se me acepta el uso de estos conceptos, hoy *démodés*. En Canarias, el Santo Oficio persiguió a gentes anónimas, más que a personas de relieve social, y a estas últimas, en todo caso, con mucha mayor consideración. Verdad es que en los delitos contra el Santo Oficio, que en las Islas alcanzaron unas proporciones superiores a las de cualquier otro tribunal inquisitorial, a causa de las falsas testificaciones en procesos de limpieza de sangre, encontramos una alta proporción de individuos acomodados. Fuera de eso, sólo en el período ilustrado

fueron las elites objeto preferente de la vigilancia inquisitorial, por otra parte con escasa trascendencia.

Dedieu ha señalado cómo tanto en el caso de la persecución de proposiciones relativas al sexo como en el de la hechicería, más allá del propósito de corregir determinadas desviaciones en las creencias se trataba de defender la autoridad de la Iglesia como fuente de las normas morales, y al clero mismo como único intermediario legítimo con lo sobrenatural²⁰. En ese empeño encontramos una esencial coincidencia de objetivos entre la Iglesia y la Inquisición, con independencia de ocasionales conflictos de carácter institucional. En las décadas finales del siglo XVI asistimos a un esfuerzo «pastoral» por parte de la Iglesia canaria, a juzgar por algunos ecos que llegan al Santo Oficio, como la campaña por hacer aprender los artículos de la fe; y de un modo más claro en el XVII. La lucha contra las supersticiones, entre otras cuestiones, fue también un objetivo de la Iglesia con los obispos Cámara y Murga y García Ximénez, ya en el Seiscientos, tanto en el nivel del adoctrinamiento como en el procesal.

El estudio de los procesados muestra que, aunque con diferencias según períodos, casi la mitad de ellos eran foráneos (más de la mitad en el siglo XVI). Naturalmente, se trataba de una tierra de inmigración. Pero, aún teniendo eso en cuenta, pensamos que el Santo Oficio vigiló particularmente a los extranjeros, a los forasteros en general, a cuya aculturación compulsiva contribuyó. Ese efecto debió de jugar la gran campaña inquisitorial de la segunda mitad del Quinientos, en una sociedad con una heterogeneidad nacional, étnica y cultural importante, y en un período de fuerte inmigración, sobre todo de portugueses; y no necesariamente por sospechosos de ser gentes «de la nación»: hubo más portugueses procesados a lo

20 DEDIEU, J.P., «La Inquisición en el reinado de Felipe II», *Chronica Nova*, 26, 1999, p. 94.

largo de los tres siglos considerados, que naturales del resto de los reinos peninsulares juntos (excluidos los nacidos en Canarias de familia portuguesa). La protección del cuerpo social frente a la perturbadora influencia exterior se alió en ocasiones con la xenofobia de la población, manifestada en recelos y desconfianza, que a veces daban lugar a denuncias. La defensa frente a enemigos externos también explica, claro está, el procesamiento de gentes extranjeras.

¿Qué resultados tuvo la actuación del Santo Oficio, qué frutos cosecharon sus esfuerzos? Es difícil medir su impacto sobre la sociedad canaria, en su conjunto, o sobre determinados grupos, en particular; y, en todo caso, no debemos olvidar que la Inquisición no estaba sola, sino que funcionó en una dirección generalmente coincidente con la Iglesia y con otras instancias; ni que hay otros factores del cambio social y cultural, además de la represión y del adoctrinamiento. Sin duda, su actuación contra los judeoconversos aceleró el proceso de su integración, hasta el punto de que, si no la desaparición física de sus elementos, sí se produjo su disolución como grupo diferenciado –en la medida en que lo fueran–. Otro tanto cabe decir respecto de los moriscos. Y, con relación a los protestantes, su continua vigilancia quizás impidió el contagio de algunas personas estrechamente vinculadas con los extranjeros, pero, sobre todo, sirvió para definir, por oposición y en su oposición a ellos, los perfiles de la ortodoxia, lo que había que creer. Apartarse de lo que la Iglesia declaraba, incluso la duda o la tibieza, eran comportamientos que corrían el riesgo de ser presentados como propios de herejes. La presencia continuada de una comunidad protestante exigió al Tribunal canario una política de equilibrio entre la obligada tolerancia y la permanente advertencia, lo que venía a dar justificación a su propia existencia.

¿Logró el Santo Oficio cambiar los modos de pensar de los cristianos viejos, particularmente tras el embate contrarreformista? No hay una respuesta clara a esta pregunta. Como

hemos repetido, la Inquisición no estaba sola. Pero, por lo que toca particularmente al Tribunal de la Fe, pensamos que contribuyó de manera notable, con su acción punitiva, a conformar creencias, actitudes y opiniones de acuerdo con la ortodoxia católica. Seguramente hay que concluir que sus edictos, sus procesos y sus castigos tuvieron una influencia en orden a hacer desaparecer la expresión pública de determinados juicios y ciertas formas de blasfemias, lo que sin duda afectó a las ideas que estaban detrás de ellas. Su mera presencia tenía un efecto disuasivo. Probablemente logró interiorizar, en la mente de la mayoría, la noción de que ciertas conductas en materia de sexo y de matrimonio, lo mismo que ciertas creencias y prácticas supersticiosas, eran reprobables y estaban prohibidas. Otra cosa es que se produjera su desaparición. Los procesos instruidos por proposiciones tales como la de la simple fornicación o la de que mejor era estar amancebado que mal casado comienzan a enrarecerse a partir de la primera década del siglo XVII ¿Habían cambiado las mentes, habían callado las lenguas, o el Santo Oficio se había dado por satisfecho? Posiblemente, todo ello. Desde luego, el abrupto final de este tipo de causas (en gran cantidad) apunta inequívocamente a un cambio de política.

Por lo que toca a las creencias mágicas, no parece que pueda hablarse de un debilitamiento. La cuestión era compleja, porque lo mágico impregnaba muchas de las manifestaciones de la religión; y los propios agentes del Santo Oficio, los hombres que lo servían, participaban de ese tipo de creencias. Pero sí que parece que puede afirmarse que en los últimos tiempos modernos se fue produciendo un cambio en la manera de pensar y en los comportamientos de la mayor parte de los miembros de los grupos sociales dirigentes, que se distanciaron de las creencias y los modos de actuar de las clases populares; o al menos así lo creían y expresaban, complaciéndose en ello y encontrando en esa diferencia una señal más de su identidad colectiva. Ello no

fue sólo el efecto de la persecución de las supersticiones, pero la misma debió de tener también un efecto.

En todo caso, esa normalización de las conciencias, ese ahorramiento de los espíritus, no fue un proceso pacífico. Si en la historia del Tribunal canario las muertes fueron pocas, no puede olvidarse a las innumerables víctimas de prisiones, destierros, multas, azotes, galeras, exposición a la *vergüenza* o embarcos, penas que en muchos casos suponían arruinar la vida de quienes las recibían. La letra entró con sangre.

Millares Torres –y tras él otros historiadores insulares– consideró que la Inquisición canaria había sido menos enérgica y más benigna que en otras partes por haberse visto frenada por las escasas simpatías que entre la población de las Islas habría despertado, en razón del «carácter franco y liberal de sus hijos» y de las comunicaciones con otros países. Responder a la cuestión de hasta qué punto hubo una identificación de la población isleña con el Santo Oficio, o, por el contrario, un rechazo del mismo, no resulta fácil. Habría que distinguir, en primer lugar, entre unos sectores sociales y otros, sobre todo considerando la heterogeneidad de la sociedad canaria; entre unas coyunturas y otras, lo mismo que entre unos u otros asuntos. En momentos de choques con los extranjeros, o de peligro exterior, pudo haber habido una identificación con ella. Verdad es que los inquisidores repetían que los naturales eran poco afectos al Santo Oficio, pero es difícil saber qué podía haber en ello de cierto, dejando aparte el lloriqueo de funcionarios metropolitanos que se quejaban de las condiciones de vida en Las Palmas y que pedían su traslado apenas tomaban posesión. Posiblemente dominó, en la mayoría, la pasividad. Una oposición a la Inquisición, de manera abierta, sólo se dio en los primeros tiempos, dejando aparte algún hecho aislado.

No faltaron quejas y críticas –a veces reprimidas– por su actuación. Se denunció su estorbo del comercio, a través de las visitas a los navíos, las prohibiciones y las confiscaciones de mer-

cancías. Hubo diferencias entre las elites rectoras de las Islas y el Tribunal a propósito del control de las cabalgadas a Berbería. Los sectores oligárquicos se opusieron al Santo Oficio, en varios momentos del siglo XVI, cuando la actuación de aquél perjudicaba a sus conveniencias. Individuos de los sectores dominantes insulares protegieron a protestantes extranjeros repetidamente frente a las intromisiones inquisitoriales.

Seguramente el momento de mayor tensión se produjo en la última década del Quinientos, cuando el inquisidor-visitador Claudio de la Cueva se propuso dismantelar el tráfico que bajo falsas identidades mantenían los ingleses y holandeses, y que era vital para la economía de exportación canaria. El visitador confiscó barcos y mercancías, encarcelando y procesando a más de un centenar de extranjeros, comerciantes y marineros. Algunos de ellos eran mercaderes flamencos establecidos en el Archipiélago. El enfrentamiento con el inquisidor vino de parte no sólo estrictamente de los medios mercantiles, sino que se extendió a los concejos insulares, al Capitán General y al mismo obispo. El comisario del Santo Oficio en Garachico, por entonces el principal puerto de exportación, se resistió a cumplir las órdenes del inquisidor. Se trató de una situación extrema de divorcio entre el Tribunal y los ambientes y poderes locales. También, ciertamente, de un tiempo de mudanzas, pues finalmente la Suprema cedió, dejando sin sustento al inquisidor. El aislamiento de De la Cueva, quien suplicaba angustiosamente instrucciones de Madrid, era dramático. En junio de 1593 hacía dieciséis meses, según manifestaba, que no recibía cartas del Consejo, por estar la mar llena de corsarios. La distancia –o, por mejor decir, el eventual aislamiento– era una de las características diferenciales del Tribunal canario, uno de sus rasgos estructurales.

Es, obviamente, en los momentos conflictivos cuando las tensiones afloran y los entresijos del sistema quedan al descubierto. Con ocasión de la guerra contra Inglaterra de 1625-1630, uno de los inquisidores, desplazado desde Las Palmas, intentó impe-

dir en Tenerife, principal isla exportadora de vinos, los tratos y el comercio con los enemigos; en razón, en principio, de su condición de protestantes. El panorama que sus actuaciones nos desvelan es el de la implicación de muchos de los ministros del Santo Oficio en la trama del comercio clandestino, y más allá de ello sus fuertes conexiones con los intereses locales. Para sus diligencias en Garachico, el inquisidor debió servirse del notario de La Laguna, «por ser –el comisario de aquel puerto– beneficiado del dicho lugar y emparentado y trabado con los vecinos dél»; «y por la misma razón» hizo ir al comisario de La Laguna a La Orotava. Aún así, el inquisidor no se fiaba ni de uno ni del otro, y hacía gestiones a sus espaldas. Tenía razones para ello: entre los pocos «vecinos ciudadanos y señores de vinos» que se repartieron la madera de pipas, escasa por la guerra, que llegó en un barco hamburgués por esos años se encontraban el comisario de La Laguna y el alguacil mayor del Santo Oficio en Tenerife, propietarios de viñedos e interesados por tanto en la continuación del ilegal trato. El Tribunal ordenó visitar la casa del comisario de Garachico y embargar las mercancías extranjeras que en ella se hallasen. Pero los embargos y prisiones realizados quedaron, finalmente, en nada. Los inquisidores, en su informe al Consejo, expresaban su frustración y descontento por la resistencia pasiva –la «floxedad»– que encontraban en sus ministros, «de donde resulta no aver secreto e impedirse el dicho Santo Oficio»²¹.

Pese a lo expuesto, no puede decirse que la Inquisición, con la excepción de ciertas coyunturas, obstaculizara gravemente o impidiera las relaciones comerciales, o determinadas actividades u ocupaciones. No parece que su existencia turbara, en el largo plazo, la vida de los grupos sociales dominantes en las

21 A.M.C., Hojas sueltas nº 4, f. 7 vº. *Vid.*, para esos acontecimientos, F. FAJARDO SPÍNOLA: «Comerciar con el enemigo. Canarias y la guerra contra Inglaterra (1625-1630)», *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana* (1998), Las Palmas, 2000, pp. 1927-1944 (edición en CD-ROM).

Islas; e incluso hubo momentos en los que los inquisidores se sumaron a la defensa de los intereses mercantiles del Archipiélago, ante cuyas necesidades se mostraron por lo general respetuosos, entre otras razones porque la propia hacienda inquisitorial dependía de la prosperidad de la economía canaria. En el mencionado Memorial de 1654 al Rey, los inquisidores de Canarias defendieron ardientemente la continuación de la exportación de vinos a Indias, entonces amenazada de prohibición, arguyendo que sin ella se hundirían las rentas reales, las eclesiásticas y particularmente las del Santo Oficio, que obtenía lo principal de sus ingresos de los censos impuestos sobre los viñedos. El Tribunal se había hecho rentista, y sus intereses materiales coincidían con los de la viticocracia isleña. Si la actitud de los grupos sociales dominantes hacia el Santo Oficio había sido de recelo en varios momentos del siglo XVI, después parece haber un acomodo y una pacífica convivencia, cuando no una simbiosis, hasta la segunda mitad del siglo XVIII, momento de clara ruptura ideológica.

Es engañoso tratar la actuación del Santo Oficio en la sociedad olvidando que los poderes locales condicionaron la actuación de la Inquisición, de cuyo aparato formaban parte. Por eso, no habría que ver en los oficiales inquisitoriales, que eran canarios en los niveles medios y bajos, a meros ejecutores de órdenes venidas desde arriba, o desde fuera, sino también a personas y grupos que se sirvieron del aparato, del status y del prestigio que la institución tenía u ofrecía. Cuando hallamos a familiares, comisarios, notarios o alcaides del Santo Oficio, muchos de ellos pertenecientes a los grupos sociales dominantes, implicados en el tráfico prohibido con herejes, obtenemos la impresión de que estos sectores sociales habían logrado neutralizar a la Inquisición, cuando no tener en ella un seguro. Por lo que sabemos, los comisarios y notarios del Santo Oficio pertenecían mayoritariamente al clero secular, recayendo tales cargos, a menudo, en los beneficiados de las parroquias. Aunque falta un estudio sobre el

clero medio canario, lo mismo que sobre los ministros inquisitoriales, la existencia en las islas del sistema del *pilonaje*²², añadido al hecho de que la elección del clero parroquial estaba en manos de los concejos insulares hasta 1670, apunta a que tales oficios inquisitoriales recaían a menudo en individuos pertenecientes a familias de fuerte arraigo local, con lo que ello implicaba.

La Inquisición canaria debe ser enmarcada y estudiada en el cuadro del pacto implícito entre la Corona y las minorías rectoras insulares: control oligárquico de los concejos, régimen fiscal y comercial privilegiado, relativa tolerancia del contrabando, beneficios eclesiásticos con preferencia para los naturales... Los conflictos jurisdiccionales que enfrentaron a la Inquisición con otras instituciones, que conocemos en sus aspectos más anecdóticos y superficiales, han de ser abordados con otra perspectiva, lo mismo que la historia –que tiene que ser historia social, con referencia a los hombres– de las instituciones que los protagonizaron. Todo esto permitiría dar respuestas que hoy se nos escapan a las preguntas que nos formulamos acerca de la actuación del Santo Oficio.

Con todo, aún aceptando que la Inquisición estuvo condicionada por circunstancias y presiones locales, incluyendo las provenientes de sus propios servidores, no conviene exagerar el peso de esas influencias. Como hemos referido, el estudio de la actividad procesal del Santo Oficio canario muestra la coincidencia, en términos generales, con otros tribunales, tanto en la naturaleza de los delitos perseguidos en cada momento como en la mayor o menor virulencia de la persecución. Las grandes orientaciones de la acción inquisitorial le vinieron dadas desde arriba, lo mismo que los cambios que fueron reconduciendo su actuación: política de gracia para los renegados, licencias para la estancia de protestantes, benignidad o tolerancia ante determinadas proposi-

²² La preferencia por los bautizados en la propia pila, en la misma parroquia, a la hora de optar a los beneficios parroquiales.

ciones, lo mismo que frente a quienes comían carne en días prohibidos o falsificaban genealogías. Muchas veces la Suprema refrenó al Tribunal; y ello, probablemente, no porque fuesen más estrictos los inquisidores locales, sino por su inercia en la aplicación de directrices o modos de actuación que venían de atrás, porque el Consejo los había impuesto con anterioridad.

Podemos concluir que el Tribunal no tuvo autonomía para diseñar una política represiva propia, pero, al mismo tiempo, hay que admitir que ésta había de adaptarse, y a la postre resultar modificada por las características de la sociedad sobre la que hubo de actuar y las vicisitudes por las que ésta pasó.

Parecen hechos irrefutables que no hubo una masiva persecución de judaizantes, a diferencia de lo que sucedió en gran parte de los distritos peninsulares y en Baleares; que los moriscos no fueron expulsados; y que la comunidad de protestantes pudo gozar, en general, de una apreciable estabilidad. Ciertamente, los problemas que pudieron haberse derivado de la existencia de comunidades de judeoconvertos, de moriscos o de protestantes resistentes a la asimilación, se fueron resolviendo (o disolviendo), pero no sólo por la propia actuación del Santo Oficio, sino por la evolución de un cúmulo de factores sociales que favorecieron la integración. La interrupción de ciertos flujos inmigratorios (de *marranos*, de berberiscos) y la evolución de las relaciones exteriores políticas y económicas (en el caso de los protestantes) hicieron que las dimensiones y características de estos colectivos se mantuviesen dentro de los límites de lo que podía ser absorbido o tolerado. Aquí no se dieron las dificultades teóricas y prácticas de asimilación de masas que se plantearon en algunas regiones peninsulares. La extendida falsificación de pruebas de limpieza de sangre en la segunda mitad del siglo XVI, con las complicidades y apoyos necesarios para ello, sólo tenía sentido porque la sociedad canaria ofrecía a los conversos posibilidades para su integración. Desde ese punto de vista, la Inquisición no se encontró con problemas y tensiones tan graves como en otros lugares.

Pero quizás esa explicación no baste. A lo largo de la primera mitad del siglo XVII fue consolidándose en Tenerife un grupo de judeoconversos de origen portugués influyentes, socialmente bien relacionados, que controlaban algunas actividades fundamentales, que tenían conexión con el judaísmo internacional y que eran en muchos casos, más o menos confusamente, practicantes de la ley de Moisés, como se desprendió de las confesiones de algunos de ellos, de su correspondencia y, sobre todo, del posterior comportamiento de los que abandonaron las islas y se integraron en las juderías de Holanda o de Inglaterra. Pero el Santo Oficio canario, al que no le faltaba información, como resultado de las denuncias recibidas y de su propia investigación, no procedió a desbaratar ninguna «complicidad» judaica. Varios procesos a supuestos judaizantes en la década de 1650 terminaron con la absolución y pública reposición del crédito y fama de los reos, que habían contado con los testimonios favorables de personas acomodadas; mientras que sus acusadores, de condición humilde, esclavos y criados entre ellos, llevaron la peor parte. John Elliott, al cuestionarse la ausencia de un movimiento revolucionario en Castilla en la década de 1640, a pesar de que aparentemente estaban dadas las «precondiciones» para ello, decía que al historiador toca a veces preguntarse, tal y como hacía Sherlock Holmes, por qué no ladró el perro en la noche²³; por qué no sucedió algo que pudo haber sucedido, o incluso que «debió» haber sucedido. En el caso de los criptojudíos de Tenerife, no cabe duda de que el Tribunal no quiso tirar de los hilos que a sus manos llegaron, y ello seguramente por la posición social y las relaciones que muchos de ellos tenían. Es cierto que tampoco hubo órdenes de Madrid en ese sentido.

23 ELLIOTT, J., «Una sociedad no revolucionaria. Castilla en la década de 1640», en *1640: la Monarquía hispánica en crisis*, Barcelona, Ed. Crítica, 1992, pp. 102-122.

La explicación del limitadísimo recurso a la pena de muerte, de la inexistencia incluso de grandes movimientos de represión de las minorías no católicas, no está en la falta de «materia prima» para los procesos –judeoconversos, moriscos, protestantes–, sino en la sociedad del Archipiélago: ascendencia conversa de una parte de los colonizadores, sin grandes trabas sociales para su integración y progreso; ausencia de conflictos importantes en el seno de los grupos dominantes, que en cualquier caso no se presentaron como confrontaciones religiosas; condición servil, o sometida, de la población musulmana; conexiones de los protestantes extranjeros con la oligarquía cosechera y exportadora...

La sociedad canaria parece haber tenido, al menos en la primera mitad de la Edad Moderna, que corresponde a un tiempo de expansión económica, una gran capacidad y voluntad de absorción e integración de gentes de variada procedencia geográfica, étnica e incluso religiosa. Pero si tuvo voluntad de absorción es porque hubo capacidad para ello; porque los diferentes grupos de inmigrantes encontraron, a la postre, un lugar en la estructura social y productiva canaria, un espacio y un papel que no resultaban contradictorios con los intereses de los sectores sociales dominantes. Los judeoconversos y los protestantes pudieron acceder a los niveles sociales elevados; los moriscos, sólo a los inferiores.

No le faltaba razón a Millares: la población canaria no propició actuaciones de la Inquisición como las que hubo en otros distritos, y ello obedecía, si no «al carácter franco y liberal de sus hijos», sí al hecho de tratarse de una sociedad abierta, en razón del proceso colonizador, así como a las exigencias de una economía de intercambios. Pero no puede olvidarse que la asimilación estuvo acompañada, e incluso facilitada, por la represión. Y que la posibilidad de integración social pasaba, en todo caso, por que los grupos minoritarios –y dependientes, o al menos alejados del poder– asumieran la religión, los usos y los modos de la mayoría católica. La sociedad canaria, eso sí, facilitó el proceso.

EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN DE NUEVA ESPAÑA: SUS CARACTERÍSTICAS

SOLANGE ALBERRO

En la historia de los tribunales españoles del Santo Oficio, los americanos presentan algunas diferencias en relación a los metropolitanos y los italianos, diferencias que se derivan de las peculiaridades del medio en el que se desempeñaron. Recordemos, ante todo, que estos tribunales fueron los últimos en aparecer, puesto que los de México y Lima fueron creados en 1570/1571 (según tomemos en cuenta las cédulas de su fundación o su entronización) y que el de Cartagena de Indias, de poca duración, fue implantado a principios del siglo siguiente.

Sin embargo, los dos grandes virreinos americanos habían sido sometidos a la acción inquisitorial antes del advenimiento del Santo Oficio, la que ejercieron las primeras órdenes religiosas llegadas al continente, o sea los mendicantes franciscanos, dominicos y agustinos, y más tarde, los jesuitas, esencialmente en el Perú. También los obispos ejercieron la inquisición ordinaria, tal como lo venían haciendo en el viejo mundo tradicionalmente. La implantación de los tres tribunales del Santo Oficio en América vino a cancelar prácticamente en todas partes la acción de la inquisición monástica, pero la ordinaria siguió ejerciéndose en los límites jurisdiccionales que le correspondían. La presencia de las instancias del Santo Oficio fue determinada claramente en las cédulas de fundación de los tres

tribunales americanos. Se trataba, ante todo, de preservar la pureza de la fe cristiana recién introducida entre los indígenas, considerados tiernas plantas susceptibles, por su condición de neófitos, de sucumbir ante perversas doctrinas heréticas o heterodoxas.

¿Quiénes podían eventualmente sembrar la mala hierba de estas doctrinas, en un mundo celosamente protegido de todo contacto con elementos no castellanos, por prohibiciones y medidas de vigilancia en los puertos de salida de la metrópoli y de entrada en el continente americano? Volvemos a encontrar aquí una preocupación constante en la política –entendida en un sentido muy amplio– de los monarcas Austria, y que vemos desarrollarse desde los Reyes Católicos: se trata del peligro interno y externo que constituyen la heterodoxia y la herejía para el catolicismo romano, el único cemento capaz de unir los distintos pueblos de la Península Ibérica, tan diversos por sus lenguas, culturas, fueros y pasado. Esto significa que los judíos y los moros recién convertidos al cristianismo y cuya ortodoxia no aparecía aún como totalmente asegurada representaban, eventualmente, peligros para los naturales americanos. Por tanto, se debía impedir su paso al nuevo mundo. También se debía, por las mismas razones, impedir la infiltración de herejes luteranos y calvinistas procedentes de los países del norte de Europa. Sin embargo, unos y otros no dejaron de arribar a las costas americanas, burlando las normas o al favor de compendias diversas los judíos conversos, en calidad de corsarios y piratas protestantes ingleses, franceses y holandeses y tantos otros individuos a título personal, vasallos alemanes o italianos del imperio, artesanos calificados, aventureros, marginales de toda clase.

Así, el Santo Oficio recibía como misión principal en América el vigilar la ortodoxia de los europeos de modo que la fe aún frágil de los naturales no pudiese ser «inficionada» (éste es el término empleado en las cédulas fundacionales) por las falsas

doctrinas de unos y otros. De modo que quienes estarían vigilados por el Santo Oficio y sometidos a su jurisdicción serían exclusivamente los europeos, peninsulares y americanos, y los sectores no indios, o sea los mestizos, africanos y castas en general. Los naturales, siempre vistos como neófitos dignos de un trato más indulgente, dependerían sólo de los religiosos, a cuyo cuidado quedaban eventualmente, y, conforme fue avanzando el proceso de secularización, de la inquisición ordinaria ejercida por los obispos. A partir de estas premisas, echemos un vistazo a la situación imperante en la Nueva España, considerando primero la constitución y el funcionamiento del tribunal, y luego las peculiaridades del territorio y de la sociedad en los que ejercía su jurisdicción.

EL TRIBUNAL NOVOHISPANO

El tribunal que tenía por sede la ciudad de México no difería de la mayoría de los metropolitanos o italianos. Estaba constituido por dos inquisidores y un fiscal, asistidos por notarios, escribanos, alcaldes de las cárceles, alguaciles, comisarios, familiares, consultores y calificadores. Los inquisidores procedían generalmente de los buenos colegios metropolitanos y gozaban de la experiencia adquirida en cargos anteriores en tribunales metropolitanos o americanos aunque tenían fama entre sus pares de ser de calidad mediocre. Como los demás funcionarios de la monarquía, aceptaban lo que era considerado como un exilio a las Indias con la esperanza de medrar tanto en su carrera como en su situación económica. Algunos llegaban con familiares –madre, hermanas, etc.– y buscaban entonces colocarlos en los sectores dominantes de la sociedad colonial, con los que establecían relaciones familiares y de negocios. Casi todos aspiraban a obtener alguna mitra en un rico obispado americano –como Puebla en la Nueva España, Potosí o Charcas en el Perú–, a regresar a un importante tribunal peninsular y

hasta tal vez a la mayor y excepcional consagración que constituía el nombramiento al Consejo de Indias o al Consejo General de la Suprema Inquisición, o sea «la Suprema». Estos inquisidores que la leyenda negra se ha complacido en pintar bajo los rasgos siniestros de individuos degenerados y sádicos eran en realidad y en su inmensa mayoría burócratas letrados razonablemente formados, a veces de trato ameno, no forzosamente adictos al trabajo, a menudo un tanto cínicos, celosos de su estatus y prerrogativas, ambiciosos y, finalmente, bastante humanos, si atendemos a sus relaciones sociales y personales¹. En resumidas cuentas, los inquisidores en ejercicio en los tribunales americanos no se distinguieron de los de la Península, y su actuación se adaptó a las peculiaridades de la sociedad en la que se desempeñaron, aprovechando las oportunidades personales y familiares que ésta les deparó.

En cambio, los familiares, que en España eran colaboradores eficientes de los inquisidores no parecen haberlo sido en la Nueva España. Más bien, los individuos que aspiraban a ser admitidos como tales buscaban, a través de los exámenes de limpieza de sangre y pruebas genealógicas a los que eran sometidos para recibir la familiatura, ser reconocidos como cristianos viejos y personas de buena cuna. De hecho, la familiatura equivalía en la sociedad colonial a un reconocimiento informal de hidalguía que conllevaba los privilegios notables de poder ser acompañados por negros armados y de depender del fuero inquisitorial, lo que les permitía dedicarse a actividades múltiples al amparo del Santo Oficio. De ahí que su utilidad y eficiencia fueron dudosas.

Los comisarios, que eran eclesiásticos, representaban al tribunal en el país. Cada pueblo habitado por unos 300 vecinos

1 Como en España, algunos llegaron a mantener a amantes e hijos naturales con mujeres de toda clase y casta, a intervenir en negocios turbios, a ser adictos al juego, etc.

españoles –o sea unos 1500 individuos de origen europeo– contaba con un comisario, que solía ser el párroco del lugar, el guardián o un religioso de algún convento, si lo había. Ellos recibían las denuncias y las transmitían al tribunal capitalino, que mandaba las instrucciones relativas al seguimiento de los casos. Si el tribunal solicitaba mayor información, el comisario volvía a convocar a los denunciantes, a los testigos cuando el caso estaba ya en manos de los inquisidores, y también se encargaba de mandar a la capital al sujeto objeto de denuncias en cuanto las autoridades capitalinas solicitaban su traslado a la sede inquisitorial para someterlo a proceso. Estos comisarios podían ser competentes, juiciosos y hasta agudos, lo mismo que ineptos, perezosos y cerrados, como era de esperarse, y su desempeño es sensible en no pocos documentos, ya que, si algunos testimonios fueron consignados de manera inteligente y minuciosa, otros fueron tomados sin cuidado y con una falta evidente de competencia. De manera general, es obvio que los comisarios, a pesar de su estado eclesiástico, compartían los valores, opiniones y prejuicios de la sociedad que los rodeaba y de cuya elite participaban de hecho.

EL TERRITORIO INQUISITORIAL

Para señalar desde ahora la principal diferencia existente entre el distrito inquisitorial novohispano y el de cualquier otro que fuese peninsular, bástenos recordar que el de Valladolid, considerado como el más extenso de la metrópoli, abarcaba unos 75 000 km² mientras el de Nueva España se extendía sobre unos 4 000 000 km². En efecto, a la actual República Mexicana, de unos 2 000 000 km², se añadían lo que es hoy en día el Estado de Nuevo México en los Estados Unidos, Guatemala, Nicaragua, Honduras, Salvador y las lejanas islas Filipinas. Pese a su gigantismo, el distrito novohispano aparecía como más controlable ante el que dependía del tribunal limeño, que regía los actuales

Perú, Bolivia, Ecuador, Chile y el norte de Argentina hasta Buenos Aires. En cambio, el de Cartagena de Indias, si bien era más reducido que los dos anteriores, controlaba supuestamente la región caribeña con su multitud de islas, lo que volvía su desempeño particularmente problemático.

Tanto las crónicas coloniales como la literatura desde el siglo XIX han enfatizado la convulsa geografía americana, que se complace en multiplicar los obstáculos naturales que impidieron la comunicación entre las diversas culturas precolombinas. Recordemos, sin embargo, que la antigua Mesoamérica, las regiones andinas, caribeñas, amazónicas y sureñas abarcan sierras que alcanzan, en promedio, los 2 000 metros de altura en la Nueva España y América central y los 4 000 metros en el área andina, glaciares y desiertos, pantanos infranqueables por su flora y fauna, ríos inmensos, costas inhóspitas y mares tempestuosos, climas extremos, territorios agredidos esporádicamente por temblores y maremotos, etc.

Si añadimos a estas circunstancias la heterogeneidad de las poblaciones autóctonas, algunas de las cuales eran hostiles –y lo siguen siendo hoy en día–, los medios de comunicación de los siglos pasados que excluían vías que no fuesen senderos y comprendían, aparte de los caballos, las mulas y los camélidos andinos, el transporte en hamaca por parte de indígenas o de esclavos, podemos intuir cuán relativo fue el impacto de los tribunales inquisitoriales y, de manera general, de todas las instituciones coloniales en tierras americanas. Las excepciones fueron, desde luego, las regiones cercanas a las capitales en las que ejercía el tribunal, en el caso de la Nueva España el valle de Anáhuac, el de Puebla, la depresión vecina del Bajío y una cuantas ciudades, quedando la mayor parte del territorio prácticamente fuera del alcance real de la jurisdicción inquisitorial. Sólo cuando un comisario resultaba ser particularmente activo fue cuando llegaron a los registros inquisitoriales denuncias relativas a prácticas heterodoxas, como lo demuestra el carácter

a menudo circunstancial y casi epidémico de los documentos producidos en una población en un momento dado².

Cabe recordar asimismo que, a diferencia de lo que sucedía en los tribunales metropolitanos, que eran visitados regularmente por los inquisidores, los de América nunca recibían la visita de estos ministros, quienes, como la mayoría de los funcionarios reales incluyendo a los virreyes, no solían salir de las capitales³. En consecuencia, observamos hasta ahora diferencias importantes entre el desempeño inquisitorial en América y en los territorios metropolitanos y sin duda italianos. Estas diferencias dependen esencialmente del contexto en el que ejercen su jurisdicción y remiten a factores naturales como son las distancias, la geografía y los climas en relación con los medios logísticos disponibles en la época considerada. En América, la acción inquisitorial y más ampliamente institucional se pierde en el espacio y en el tiempo que se pierde asimismo al recorrer este espacio⁴.

- 2 Hemos estudiado por ejemplo el caso de Celaya a principios del siglo XVII y el de Tepeaca, un poco más tarde, donde olas de denuncias atestiguan la existencia de una situación particular aunada a la presencia de un comisario eficiente. Fuera de estos momentos, estas poblaciones no son prácticamente mencionadas por la documentación inquisitorial. Cf. Solange Alberro, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 5ª reimpresión, 2004, pp. 283-341 y 343-375.
- 3 Los inquisidores de Lima y México sólo iban a «solazarse» a las «chacras» o huertas de los alrededores de estas ciudades. Por su lado, la mayoría de los virreyes de Nueva España sólo conocieron las ciudades que se encontraban en el camino de llegada de Veracruz (o sea Jalapa, Perote, Tlaxcala, Puebla, Cholula, Huejotzingo, Otumba), eventualmente las mediocres poblaciones que encontraban en su ruta hacia Acapulco cuando iban a embarcarse para tomar el cargo de virrey del Perú. Además, solían visitar las grandes obras del desagüe en Nochistongo durante su realización y las minas de Pachuca, a poca distancia de la capital.
- 4 Sólo a partir de finales del siglo XIX, con la entronización del telégrafo y el teléfono, hacia mediados del XX, con el automóvil y el avión y, últimamente, con la generalización de los medios electrónicos, se está llevando a cabo la integración de los distintos territorios que constituyen los países latinoamericanos. Sin embargo, queda mucho por hacer y el recurso, que consiste para algún delincuente en «irse al monte», sigue siendo a menudo una opción válida, aún cuando el «monte» se encuentre a una hora por carretera de la capital.

LA SOCIEDAD NOVOHISPANA

Aun cuando las sociedades originadas por la conquista y la colonización de América guardan muchas similitudes con la metropolitana, no dejaban de presentar particularidades que, a su vez, influyeron sobre la acción inquisitorial. La primera diferencia consiste, sin duda, en que la sociedad americana no se dividía entre cristianos viejos y nuevos, distinción básica en la metropolitana, puesto que en principio, el paso a las Indias quedaba prohibido a los descendientes de judíos y moros, aun siendo convertidos al cristianismo⁵.

Los indios

Los indios constituyeron, con variaciones según las regiones y a pesar de la catástrofe demográfica que afectó los mundos indígenas a raíz del choque microbiano, la gran mayoría de las sociedades americanas. Éstos se dividen entre los indios de paz, ya cristianizados o en vías de serlo, y los indios de guerra, a grandes rasgos los de las zonas fronteras –chichimecas del norte novohispano, chiriguano del piemonte andino, mapuches del sur chileno, caribes costeños e indios amazónicos, etc. Pero los mismos indios de paz no pueden, de ninguna manera, ser equiparados con la población cristiana vieja mayoritaria de la Penín-

5 Se sabe, sin embargo, que algunas familias y hasta grupos lograron pasar a la Nueva España, al Perú, y a otros territorios americanos y que, como en la madre patria, sufrieron los rigores de la persecución inquisitorial allí donde sus prácticas fueron descubiertas, es decir, principalmente en México y Lima. En cambio, muchos lograron permanecer en el anonimato deparado por regiones alejadas de las capitales, donde mantuvieron lo que pudieron de la religión de sus ya lejanos antepasados judíos. La bibliografía sobre estas cuestiones es amplia, citemos como botón de muestra, cf. la obra de Boleslao Lewin, Seymour Liebmán, Eva Uchmany y Solange Alberro, *op. cit.*, passim.

sula. En primer lugar, eran neófitos y, si bien es cierto que la cristianización de los labriegos castellanos o asturianos, por muy antigua que fuese, adolecía de muchas lagunas, errores y supersticiones, la que caracterizaba a la población autóctona era aún mucho más reciente, superficial y hasta sospechosa.

En efecto, entre los indios y pese a ideas comunes y simplificadoras al respecto, las creencias y prácticas idolátricas nunca pudieron ser totalmente erradicadas, como lo muestra sobradamente el catolicismo popular marcadamente sincrético de las naciones latino americanas contemporáneas, en particular las que comprenden a importantes sectores indígenas. Si nociones como el pecado original, la Trinidad, la encarnación, la transustanciación resultaban –y siguen resultando– difícilmente comprensibles por parte de cristianos viejos que sólo habían atendido el catecismo somero de su parroquia, ¿cómo podían ser captados por poblaciones indígenas que acababan de ser arrojados de sus politeísmos marcados por el canibalismo, el sacrificio ritual, la poligamia, etc.? Y en caso de que algo entendiesen, gracias a los prodigios didácticos desplegados por los evangelizadores, ¿qué entendían exactamente?

Ahora bien, tratándose del quehacer inquisitorial que requería, a la fuerza, de las denuncias producidas por cristianos razonablemente instruidos, es decir, capaces de identificar prácticas y creencias heterodoxas o hasta sospechosas, ¿qué podía esperarse de ellos? ¿Qué les decían las advertencias oídas durante la lectura de los edictos de la fe en sus iglesias pueblerinas, en las que se denunciaba a Pelagio, Jansenio, Lutero, Calvino y, más tarde, Voltaire, Rousseau, Holbach, y se exigía, exigía que fuesen delatados sus seguidores o sospechosos de serlo? Recordemos, además que estas lecturas eran hechas en un castellano culto, de legos, y que era imposible que el común de los indios las entendiese, con lo cual éstas se reducían a no ser más que un trámite desprovisto de sentido –aunque para nosotros, con una fuerte connotación surrealista–.

Por tanto, y sin duda alguna, los indios, que constituían la mayoría de la población colonial y debían normalmente haber fungido como los cristianos viejos de la metrópoli, no sólo no pertenecían al fuero inquisitorial como aquéllos, sino que además, tampoco estaban en condiciones de cumplir adecuadamente con las funciones de vigilantes y denunciante. Sólo los vemos eventualmente recurrir al Santo Oficio con fines personales, como el deshacerse de un cura excesivamente exigente según ellos, de un alcalde mayor, un alguacil mayor o algún español que, por algún motivo, los perjudicaba o simplemente los estorbaba. De modo que el santo Oficio careció en América del concurso natural e imprescindible del pueblo cristiano que en España alimentaba con sus denuncias la máquina inquisitorial.

Las castas

Por castas se entiende, en América las mezclas resultantes de uniones entre población europea e indígena (mestizos), y africana, europea e indígena (negros, mulatos, zambigos, lobos, etc.), según una variada y cada vez más compleja. Este sector de la población fue creciendo muy rápidamente a pesar de los prejuicios existentes relativos a las «mezclas» y acabó por representar, al menos en la Nueva España, la mayoría de la población a partir del siglo XVIII.

Aunque, a diferencia de los indios del común, las castas hablaban el castellano, su formación religiosa era tan superficial e incompleta como la de aquéllos, al ser casi siempre de nacimiento ilegítimo y haber, por tanto, carecido de un entorno familiar estable que les permitiese adquirir cualquier tipo de educación. Sector no previsto por el proyecto colonial, que sólo consideraba en un principio las repúblicas de españoles y de indios, estos individuos no tenían estatutos claramente definidos—con excepción desde luego de los esclavos—y sólo podían tener acceso a determinados oficios, generalmente poco remunerati-

vos y de nulo relieve social. Obligados a abrirse camino por sus propias fuerzas, se impusieron como intermediarios entre los indígenas productores, a quienes explotaron cuanto pudieron, y los europeos consumidores de bienes y servicios. Por tanto su vida y supervivencia dependían, en gran medida, de su capacidad de sacar partido de las circunstancias y de las pocas posibilidades que les quedaban abiertas. Sin orígenes y raíces reconocidas, sin derecho a poseer las tierras que nutrían las humanidades indígenas y españolas ni a ejercer las funciones y oficios redituables, carentes de prestigio, fueron ciertamente los sectores más propensos a la comisión de los delitos más variados pero también a la denuncia que les deparaba la ocasión de desfogar la frustración natural que embargaba a muchos de ellos. Los esclavos en particular representaron, para quienes se dedicaban a prácticas heterodoxas, unos espías permanentes de los que era preciso cuidarse, pues sus denuncias ante el Santo Oficio, si bien eran consideradas con cierto recelo, podían también resultar demoledoras.

Los españoles

Los españoles siempre fueron minoría en la sociedad novohispana y entre ellos la distinción entre cristianos nuevos y viejos se esfumó prácticamente por el hecho objetivo de constituirse en el grupo dominante⁶. Más aún, como las tareas manuales del campo y la ciudad y los oficios mecánicos en general eran efec-

6 Se procedía a las informaciones de limpieza de sangre cuando se aspiraba a algún cargo oficial, a una toma de hábito, al sacerdocio, a un título nobiliario, a un nombramiento inquisitorial, en particular el de familiar, consultor y calificador. Así y todo, numerosos expedientes relativos a informaciones de limpieza de sangre resultan incompletos o extraños, lo que no impidió el acceso al cargo o nombramiento solicitado. A título de ejemplo, el Santo Oficio de la Nueva España contó con un barbero mulato, lo que teóricamente quedaba excluido. Por otra parte, es un hecho que muchos españoles pobres no pertenecieron al grupo dominante sino incluso llegaron a fundirse en las masas indígenas cuyos destinos compartieron.

tuados por los indios y las castas, los españoles adquirieron, a menudo, ínfulas de nobleza que venían a reforzar su pertenencia objetiva al sector dominante de la sociedad. De ahí la solidaridad de grupo que los unía implícitamente, la relevancia de una sociabilidad menos rigurosa y más indulgente que en la lejana metrópoli y el papel fundamental desempeñado por el dinero, que permitió la participación de familias de alcurnia en negocios de toda clase, en particular en minas, tráfico trasatlántico, acaparamiento y especulación de productos de primera necesidad, etc.

Así las cosas, ¿quiénes denunciaban ante el Santo Oficio, y quiénes eran denunciados? Una primera respuesta se impone: los habitantes de la capital, sede del único tribunal del Santo Oficio, y luego los de las principales ciudades –Puebla, Zacatecas, región del Bajío, etc.– están entre los denunciadores y los denunciados. Con pocas excepciones, eran quienes vivían en un diámetro de unos cuantos cientos de kilómetros –de 200 a 400 aproximadamente–, o sea, quienes se encontraban en el centro del virreinato, ahí donde la presencia europea era la más fuerte y donde se extendía un relativamente denso conjunto de redes de comunicaciones e institucionales. En otras palabras, la mayor parte del país nunca supo de cerca o incluso de lejos que existiera un tribunal del santo Oficio y si lo supo, nunca experimentó su impacto. Estos denunciadores fueron españoles, peninsulares y criollos e individuos de castas, como vimos. Los indios por su lado sólo intervinieron como denunciadores y a menudo en circunstancias que dejan percibir la existencia de motivaciones ajenas a los propósitos inquisitoriales o, al menos, que revelan una incompreensión de los mismos.

En consecuencia, a diferencia de la situación que imperaba en España y en los tribunales italianos, donde el Santo Oficio podía intervenir en contra de cualquier individuo, fuese cual fuese su estatuto –lo que precisamente le confería un poder único con relación a las demás instancias de justicia–, en América, y por

tanto en Nueva España, este tribunal ejercía su jurisdicción sólo en contra de una minoría de la población, los españoles peninsulares, los criollos y las castas, quedando la mayoría indígena exenta de ella. También, a diferencia de lo que sucedía en la metrópoli, donde la población estaba razonablemente capacitada para auxiliar al tribunal al alimentarlo con denuncias pertinentes, en el virreinato ésta estaba compuesta de indígenas neófitos. Por tanto, el juego inquisitorial se veía seriamente limitado y frenado por las características propias de la sociedad colonial. Además, como hemos señalado, las peculiaridades territoriales contribuían a restringir el impacto del tribunal, cuyos inquisidores nunca visitaban su distrito. De ahí que los autos de fe, culminación y mayor demostración del poder inquisitorial, sólo eran celebrados en las capitales virreinales, Lima en el Perú y México en la Nueva España, y a menudo lo eran en privado. En el caso de este último virreinato, sólo los comisarios de Filipinas y Nuevo México tenían las facultades, en ciertas circunstancias, para sentenciar y aplicar algunos castigos, habida cuenta de la lejanía de las regiones en las que ejercían sus funciones y de la demora y dificultad de las comunicaciones con México.

De ahí que fuera de las regiones centrales, de las principales ciudades y sus contornos y de las zonas mineras, el Santo Oficio no fuese conocido de la mayor parte de la población más que por relatos más o menos cercanos a la realidad. Sin embargo, la función que parece haber cumplido cabalmente el tribunal fue el de válvula de escape. En efecto, como cualquier individuo, fuese cual fuese su estado, podía acudir con una denuncia ante el comisario más próximo, es probable que no pocas frustraciones y rencores sociales fueran encauzados en denuncias. Aparte de los españoles, los indígenas y las castas recurrieron a menudo a este mecanismo, lo que explica en parte el porqué sus denuncias no siempre prosperaron, al no corresponder a delitos reales sino a presunciones de delitos y más aún, a hechos que no tenían un carácter delictivo. Así es como, hacia mediados del

siglo XVII, el alguacil mayor de Tepeaca, en el valle de Puebla, fue acusado de cortar sus huevos fritos en pedazos muy pequeños, jamás vistos, de trozar las aves en las articulaciones con extraña rapidez, de mezclar largamente el vino y el agua y de vaciar la mezcla en un frasco del que servía a sus invitados⁷. Obviamente, no había nada allí que se pareciera a un delito.

DELITOS Y PENAS

Los herejes

El Santo Oficio había sido implantado en América ante todo para combatir la herejía, lo hemos señalado. ¿En qué consistió en tierras americanas? Esta fue poco común, sin duda por la lejanía y el aislamiento del continente recién descubierto y por las medidas restrictivas que impedían, al menos teóricamente, el paso de individuos cuyos orígenes no fuesen limpios, es decir, cuya ascendencia no fuese cristiana vieja. Sin embargo, los virreinos americanos significaron al mismo tiempo, para algunos, la oportunidad de huir de una metrópoli sometida a una vigilancia social y unos controles institucionales rigurosos, de modo que pese a las prohibiciones y limitaciones relativas a la salida de la metrópoli, algunos individuos, familias y hasta pequeños grupos lograron cruzar el Atlántico para intentar una nueva vida en el nuevo mundo.

Éste fue el caso de los judaizantes, que encontramos a partir de finales del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII, más o menos, lo mismo en la Nueva España que en el Perú, y, de modo más disperso, en regiones más apartadas como en las islas caribeñas, el Nuevo México, el sur del continente, sin olvidar el Brasil. Estos judaizantes eran los descendientes de los que habían

7 A.G.N., Inquisición, vol. 460, Proceso contra Domingo Márquez, fs. 2,3,11 y v. 11.

sido expulsados de España en 1492 y se refugiaron primero en Portugal, donde una represión más severa que la de la que acababan de huir no tardó en abatirse sobre ellos. La unión de las coronas de Castilla y Portugal entre 1580 y 1640 permitió que muchos de ellos regresasen a España –en particular Sevilla y Andalucía en general–, donde a menudo tenían familiares. De ahí, se embarcaron para los virreinos americanos y reanudaron o mantuvieron relaciones con parientes y/o socios comerciales residentes en Italia, Francia, Holanda, territorios americanos y hasta asiáticos, en particular las islas Filipinas y la ciudad de Goa, en la India.

Formalmente, estos judaizantes eran cristianos nuevos, o sea, descendientes de judíos que habían sido obligados a recibir las aguas del bautismo en 1492 en España, o unos años más tarde en Portugal. Si bien muchos de ellos se habían convertido sinceramente al catolicismo, muchos otros también seguían apegados a creencias y prácticas judaicas, que con el tiempo se habían mezclado con las que les habían sido impuestas, lo que los convirtió a menudo en conversos criptojudíos o marranos. Éstos resultaban particularmente peligrosos según la lógica inquisitorial que cuidaba la pureza de la fe cristiana, al mezclar creencias y prácticas ahora repudiadas con las que sostenía la ortodoxia católica. Así, la fidelidad parcial y generalmente tergiversada a la ley vieja era considerada como apostasía y hasta herejía, puesto que ésta consistía en negar o apartarse de la ortodoxia católica tal como la definía la iglesia romana.

Es difícil evaluar con un mínimo de verosimilitud el número de judaizantes que vivieron en la Nueva España durante los siglos XVI y XVII por varias razones. En primer lugar, sólo conocemos a quienes fueron enjuiciados por el tribunal, cuando sabemos, por sus testimonios, que otros permanecieron en regiones alejadas de los centros urbanos, dejaron el país después de estancias de duración variable, murieron, etc. Por otra parte, la ausencia de sistemas y registros de identidades junto con la imposibilidad de

controlarlas hicieron que los judaizantes, como muchos otros, cambiaran de nombre según sus necesidades. Más aún, procuraron recurrir a apellidos tan comunes como Enríquez, Rodríguez, etc., de modo que resultaba poco menos que imposible seguir a un mismo individuo en sus múltiples actividades y recorridos bajo nombres cambiantes a la vez que banales. Sin embargo, podemos considerar que la comunidad cripto judía que vivió esencialmente en la capital del virreinato, en las principales ciudades mineras, los puertos y alguna que otra región apartada, no superó los 200 individuos entre finales del siglo XVI y mediados del XVII, cuando la persecución llevada a cabo con ocasión de la llamada Complicidad Grande acabó prácticamente con ella⁸.

También resulta difícil evaluar el número de judaizantes que perecieron en la hoguera. Recordemos que éstos eran entregados a las llamas cuando, a pesar de estar convictos de apostasía por testimonios ajenos, se negaban a confesar sus delitos o cuando, después de haber sido enjuiciados, sentenciados y perdonados una primera vez, volvían al judaísmo. En efecto, los documentos inquisitoriales no siempre puntualizan si el reo sufrió el castigo en persona; si, habiendo muerto anteriormente a su arresto o en la cárcel, sólo sus restos fueron llevados al bra-

8 Aparte de los autos de fe de 1596 y principios del siglo XVI que afectaron duramente a la primera comunidad importante, los que se efectuaron a partir de 1642 y, sobre todo, los de 1648 y 1649 destruyeron definitivamente las que habían logrado desarrollarse. Sin embargo, los registros inquisitoriales atestiguan que si bien las comunidades como tales dejaron de existir, unos individuos aislados siguieron practicando ciertos ritos judaicos, a menudo incompletos y adulterados, durante los siglos XVII y XVIII. Lo mismo sucedió en el Perú, cuya Complicidad Grande antecedió unos 10 años a la de la Nueva España. Nathan Wachtel descubrió, recientemente, que los descendientes de judaizantes portugueses refugiados en el nordeste brasileño habían, por su lado, logrado mantener creencias y prácticas de raíz judaica hasta la fecha. Existen, por otra, parte bastantes evidencias de que algunas familias del Nuevo México, que desconocen ya sus orígenes, conservan, asimismo, prácticas y creencias de origen mosaica. Cf. Nathan Wachtel, *la Foi du Souvenir: Labyrinthes marranes*, Paris, Seuil, 2001, caps. VII-VIII.

sero, o en su ausencia por haber huido antes de ser aprehendido⁹. Así y todo, el número de judaizantes muertos en las llamas entre finales del siglo XVI y mediados del siguiente no debió de superar las tres o cuatro decenas.

En cuanto a los protestantes, calvinistas y luteranos, de cuyas influencias perversas se había querido precaver las tiernas plantas que resultaban ser los indígenas al entronizar los tribunales del Santo Oficio en los virreinos, su número fue sin duda menor aún. Si bien algún flamenco o francés de simpatías o hasta de credo protestante, –artesano, impresor, maestro de obras, etc.–, logró infiltrarse en la sociedad colonial –donde logró a menudo abrirse camino gracias a su habilidad profesional y talento, para acabar en los calabozos inquisitoriales–, la mayoría de los herejes fueron corsarios ingleses, franceses y holandeses cuyas naves fueron echadas por los vientos huracanados del trópico en las playas del golfo. Recogidos, medio muertos de hambre y de sed, fueron traídos a la capital virreinal, sometidos a procesos y castigados según sus delitos y sus demostraciones de arrepentimiento. Algunos de ellos fueron condenados a muerte, otros cumplieron sus penas en conventos y obrajes, acabando por retornar a su país de origen o quedándose en el virreinato, convertidos al parecer en buenos católicos y vecinos dóciles. De hecho, a pesar de los temores fundados de los monarcas Austria, el protestantismo nunca logró penetrar en las posesiones españolas y fue preciso esperar al siglo XIX para verlo desarrollarse, y a nuestra época para advertir su progresión espectacular en la mayoría de las naciones latinoamericanas.

Delitos religiosos menores

Si las verdaderas herejías no fueron frecuentes en la sociedad novohispana, relativamente aislada, cerrada y protegida de las

9 La fórmula en estos casos es «en persona», «sus osamentas» o «en «efigie».

influencias consideradas como perniciosas, los delitos menores florecieron con una exuberancia tropical¹⁰. Éstos abarcaron una amplia gama de infracciones y desviaciones que podemos dividir en dichos inconvenientes que iban desde palabras descompuestas o irreverentes hasta reniegos –casi siempre por parte de esclavos– blasfemias e incluso proposiciones heréticas. En cuanto a hechos, encontramos, por ejemplo, la colocación de cruces en lugares indecentes, el bailar ante altares domésticos, quebrar crucifijos, romper imágenes o tenerlas en mal estado, la larga serie de las prácticas supersticiosas y de hechicería, donde se conjugaron, en complejos sincréticos, las influencias indígenas, europeas y africanas.

Mención especial merecen algunos de estos delitos en la medida en que fueron característicos de la sociedad novohispana. Así, por ejemplo, la importancia e incluso generalización de la magia erótica, ejercida a menudo por españolas, mestizas o mulatas pobres a favor de todos los sectores sociales. Esto se debe, sin duda, al hecho de que en una sociedad en la que los matrimonios obedecían a normas y valores explícitos, la magia erótica permitía y propiciaba juegos amorosos ilegítimos o sim-

10 Existe otra razón que explica la casi ausencia de herejes calificados en la Nueva España, válida también para el Perú. La herejía implica una negación o al menos cuestionamiento de la ortodoxia, en su totalidad o en algunos de sus puntos. Esto implica, necesariamente, una reflexión teológica, basada en lecturas y también, de ser posible, en discusiones. El sector dominante de las sociedades coloniales era minoritario, y beneficiaba objetivamente del contexto de dominación imperante. Por tanto, la mayoría de los españoles que lo componían no eran muy propensos a la especulación intelectual, si bien numerosas instituciones educativas y las dos primeras universidades del continente –Lima y México– dispensaban una enseñanza que no desmerecía la de sus similares metropolitanas. Además, cabe recordarlo, el control inquisitorial sobre la introducción y publicación de libros limitaba seriamente el acceso eventual a textos heterodoxos, aun cuando el contrabando y la burla de la vigilancia no impidiese del todo su circulación entre grupos reducidos.

plemente mal vistos. Éstos, a su vez, conferían mayor fluidez a la dinámica social al acercar íntima y subrepticamente a personas que los códigos vigentes debían mantener alejadas. Así, gracias a la magia erótica, una mujer mal casada podía encontrar compensaciones que le hicieran más llevadera la vida cotidiana; una mestiza pobre pero bonita podía aspirar a cautivar a un caballero español; mientras que la anciana desamparada que proporcionaba las hierbas y las suertes necesarias para los hechizos lograba, a la vez, una doble supervivencia: las dádivas que recibía de sus clientes le permitían comer, y el prestigio que le valía su arte en el campo amatorio le granjeaba un estatus entre la comunidad que aunque modesto, no dejaba de ser apreciable.

Característicos asimismo de la sociedad novohispana fueron los delitos relacionados con el uso de plantas autóctonas con fines adivinatorios o de curanderismo. Así, el recurso a las hierbas ololuhqui, estafiate, al cactus con propiedades alucinógenas llamado peyote, a la marihuana conocida bajo varios nombres, tanto por parte de españoles como de individuos de casta, lo que atestigüa claramente los procesos sincréticos en curso en la sociedad colonial¹¹. Cabe recordar la ventriloquía de algunos africanos, en cuyos grupos de origen era una práctica común. Ésta les permitía proceder a ritos de hechicería en los que fingían entrar en comunicación con seres sobrenaturales que les daban directrices relativas a los casos por los que los venían a consultar. La ventriloquia, inexplicable a los ojos de los contemporáneos, tanto indígenas como europeos, fue mencionada en diversos edictos de fe, que conminaban a quienes tuvieran entre sus esclavos a «negras que hablan por el pecho»

11 El peyote, cactus que crece en las llanuras del noreste del país, sigue siendo fundamental en la cosmovisión y los ritos de varios grupos indígenas, en particular los huicholes de la costa pacífica que lo van a buscar lejos de su región en peregrinaciones anuales.

que no les permitiesen hacerlo y las denunciasen ante el Santo Oficio¹².

Todos estos delitos no solían ser castigados con mucho rigor, salvo excepciones que podían incluir el pacto explícito con el demonio –de hecho muy raro–, dichos y hechos que implicaban sospechas vehementes de herejía, casos, asimismo, bastante excepcionales. La gran mayoría de estas faltas, cometidas por personas y más precisamente por mujeres consideradas como ignorantes y supersticiosas, merecían la comparecencia en un auto público o privado de fe, la imposición de prácticas piadosas como la recitación de un número definido de oraciones, cierto número de azotes aplicados durante un paseo infamatorio en las calles de la capital, el servicio en algún convento u hospital por un lapso determinado, el destierro temporal del lugar habitual de residencia y cuando los reos poseían algunos bienes, su secuestro o penas pecuniarias¹³. El destierro no solía cumplirse cabalmente por no existir un sistema de identificación, lo que permitía que los reos regresaran a lugares próximos a su lugar de residencia y vivieran allí bajo otros nombres.

Finalmente, la proporción de delitos religiosos menores con relación a los demás fue aproximadamente la misma que en la metrópoli. En cuanto a los hechos de hechicería, notamos que los de brujería propiamente dicha fueron excepcionales, mientras que los de magia erótica parecen haber sido comparativamente hablando más numerosos que en la Península.

12 El Santo Oficio, aun cuando no sabía en qué consistía la ventriloquia, no parece haberse inquietado mucho de ella ni la tomó muy en serio, si consideramos los pocos documentos inquisitoriales al respecto. Se sabe que el Tribunal era más afín a un racionalismo tomista que a la creencia ciega a hechos y explicaciones sobrenaturales.

13 Los azotes iban de unos 100, lo más común, a 300 o incluso 400, pena raramente impuesta.

Delitos sexuales

Los delitos con connotación sexual fueron sin duda más numerosos proporcionalmente en América –y aquí en la Nueva España– que en la metrópoli, como consecuencia de la situación colonial. En efecto, la conjugación de la ausencia de redes consistentes de control institucional, la extensión del territorio y, sobre todo, la presencia de la población indígena dominada y de un amplio sector esclavo y doméstico favoreció la comisión de toda clase de delitos. Pero ante todo, cabe hacer una aclaración. Consideramos aquí como delitos «sexuales» sólo aquéllos que implicaron una negación o una violación de un sacramento, el del matrimonio o el de la confesión. Estos delitos eran, por tanto, de tipo religioso, por lo que pertenecían al Santo Oficio. Así, los delitos de estupro, violación o amancebamiento eran juzgados por la justicia civil y la eclesiástica ordinaria, mientras que, por el contrario, simples declaraciones relativas al matrimonio podían implicar un juicio inquisitorial, aun cuando éstas no fuesen acompañadas de ningún hecho concreto¹⁴. Así, los delitos de este tipo que fueron los más comunes fueron los de bigamia, eventualmente de poligamia y, por parte de los eclesiásticos, el de sollicitación.

Junto con el amancebamiento, la bigamia fue muy común en la Nueva España, posiblemente aún más extensa de lo que la documentación inquisitorial sugiere. En efecto, se sabe que la mayoría de los inmigrantes españoles en América fueron varones y que muchos de ellos dejaron en la metrópoli a sus

14 Así, el dicho común de «más vale ser bien amancebado que mal casado» –aún proferido por una persona soltera que no estuviera amancebada– merecía un proceso inquisitorial, por el menosprecio que entrañaba del carácter sacramental del matrimonio. En cambio, el estado concreto de amancebamiento sólo era considerado como una debilidad digna de castigo pero remediable que, por otra parte no cuestionaba el sacramento del matrimonio.

mujeres e hijos, con la esperanza, sin duda sincera en muchos casos, de traer a su familia en cuanto fuese posible, según lo ordenaban las mismas Leyes de Indias. Sin embargo la situación en tierras americanas favorecía los cambios de lugar de residencia, de nombre, de oficios y, frecuentemente, el español acababa por amancebarse con una mujer del país. Tarde o temprano, las instancias de la compañera y/o de su parentela, la presión del vecindario o del cura, la llegada de los hijos, unidas a la facilidad de arreglar el asunto en una tierra donde pocos se conocían unos a otros, y donde existían muy pocas posibilidades para que se descubriera el primer matrimonio, terminaban por la celebración de un segundo. Cuando los culpables eran interrogados al respecto, alegaban a menudo que se habían enterado por algún recién llegado al país de que la primera mujer había fallecido y que por tanto, su estado de viudez les permitía ahora volver a contraer nupcias. Es evidente aquí que las esperanzas y las mentiras completas o a medias se conjugaban de modo tan inextricable para nosotros como lo fueron a menudo para los inquisidores. Así y todo, cuando los jueces llegaron a la convicción de que el doble matrimonio descansaba sobre la mentira y la mala fe, las sentencias fueron severas: normalmente, servicio en las galeras –de España o de Cartagena de Indias–, lo que equivalía, a breve plazo, a la muerte. La bigamia e incluso la poligamia fueron ante todo el hecho de los varones, aunque en el siglo XVIII el número de mujeres bígamas aumentó.

La sollicitación fue propia de los eclesiásticos, como vimos. Ésta consistió en solicitar de las hijas –o los hijos– de confesión «actos torpes y deshonestos», que podían abarcar desde incitaciones eróticas hasta actos sexuales consumados. Aquí, nuevamente, se trataba de impedir que en el sacramento de la confesión interfirieran discursos y actos que lo mancillasen. Si un eclesiástico en cambio solicitaba los mismos «actos torpes y deshonestos» de una hija –o hijo– de confesión fuera del confesionario –en la calle o en una casa, por ejemplo–, no incurría en

el delito mencionado sino simplemente, en una vulgar y común debilidad de la carne cuyo castigo incumbía al ordinario. Sin embargo, la sollicitación fue común, tanto entre el clero regular como el secular, sin duda porque el acto de la confesión y el poder propio del sacerdote de dispensar la absolución acrecentaba el prestigio del varón generalmente español. De modo que muchas mujeres, españolas, indias o de castas, que fueron objeto de requerimientos indebidos por parte de sus confesores, no dudaron en denunciarlos ante las autoridades inquisitoriales. A diferencia de los delitos de bigamia y poligamia, los de sollicitación eran castigados en secreto, con el fin de no desacreditar los ministros y, más allá, la Iglesia. Los autos de fe en los que comparecían los culpables eran de carácter privado y las sentencias se aplicaban de manera que los fieles no se percatasen de nada: prohibición de confesar mujeres y/o varones por un período determinado o por siempre, penas impuestas en la comunidad si los confesores eran regulares, etc.

CONCLUSIÓN

El tribunal del Santo Oficio de la Nueva España fue la réplica de uno peninsular. Sin embargo, las instituciones metropolitanas no se podían exportar como si fueran clavos de Vizcaya, aceite de olivo de Andalucía o paños de Segovia. En la medida en que el Santo Oficio español había brotado y seguía desempeñándose en un contexto histórico y social específico y, en la medida en que el americano era sensiblemente diferente, el funcionamiento del tribunal no podía dejar de ser afectado. Lo hemos señalado: el medio natural, la relación espacio/medios de comunicación / tiempo y las humanidades que poblaban el territorio de la Nueva España impusieron sus limitaciones y su sello sobre el actuar institucional, que implicó a los ministros, el cuadro de delitos y la sociología de los delincuentes y finalmente, los resultados obtenidos. El Santo Oficio enfrentó cons-

tantemente tanto en la Nueva España como en el Perú o en Cartagena de Indias el reto de cumplir a la vez con los objetivos y las normas que le correspondían y la necesidad de adaptarse al medio local, precisamente si aspiraban a ser relativamente eficientes.

Podemos preguntarnos al respecto hasta qué punto el tribunal novohispano alcanzó los objetivos para los que había sido entronizado. Desterró efectivamente la herejía, sobre todo porque ésta tuvo una presencia muy escasa y superficial en el virreinato. Se puede considerar incluso que más que desterrarla, logró impedir su arraigo y desarrollo. También logró atajar la amenaza que constituyó durante unas décadas la presencia y la actividad de una pequeña comunidad de judaizantes al destruirla como tal a mediados del siglo XVII, dejando sólo a individuos aislados de los demás y sin posibilidades de llevar a cabo una práctica consistente del judaísmo. Sin embargo, es posible que, de todos modos, el judaísmo tal como se desarrolló entre finales del siglo XVI y mediados del XVII, falto de rabinos verdaderos y de enseñanza formal, habría degenerado para acabar en un marranismo patético como el que aún pervive en algunos pueblos portugueses o el que Nathan Wachtel descubrió recientemente en el nordeste brasileño¹⁵. En otras palabras, con o sin la acción del Santo Oficio, el porvenir del judaísmo estaba en entredicho en la América ibérica¹⁶. En cuanto a los delitos religiosos menores y los que tuvieron una connotación sexual, el Santo Oficio fue eficiente con relación a una minoría de la población –europeos y castas– y en un marco territorial reducido, a grandes rasgos, el centro de la Nueva España y algunas ciudades.

15 Nathan Wachtel, *op. cit.*

16 Es notable que la/s comunidad/es judías que subsistieron durante siglos en la parte central de China acabaron por extinguirse en el siglo pasado.

Quedaría por puntualizar la relación que mantuvieron los tribunales americanos con la Suprema, lo que permitiría definir el grado eventual de autonomía que ejercieron. Sabemos, en efecto, que en ciertos casos, éstos pasaron por alto las directrices de la instancia metropolitana, sin duda en función de presiones e intereses locales. En el caso de la Nueva España, el caso del aventurero Guillén de Lampart, que murió en la hoguera en México cuando la Suprema había ordenado mandarlo a España, lo comprueba. Es probable, en efecto, que como todas las demás instituciones imperiales implantadas en el nuevo continente, el Santo Oficio novohispano, ante la necesidad imperiosa de adaptarse en ciertas circunstancias al contexto local, manifestó una relativa autonomía en sus decisiones. Recordemos, al respecto, que las mismas cédulas reales, que solían ser recibidas con la fórmula «obedézcanse y no se cumplan», implicaban el tomar en cuenta el contexto local para eventualmente postergar o hasta impedir el cumplimiento de las órdenes del monarca. Hoy como ayer, el desfase entre las normas –leyes, mandamientos, cédulas, ordenanzas, bandos, etc.– y la realidad local en la cual se pretende aplicarlas sigue siendo una constante en América Latina.

No podemos concluir estas breves consideraciones sin mencionar lo que constituyó, sin duda, el aspecto más negativo del desempeño inquisitorial en tierras americanas. Lejos de haberse mostrado sanguinario, «fanático» e implacable, el Santo Oficio novohispano fue moderado, racional y relativamente eficiente con relación a sus propios objetivos, lo hemos señalado reiteradas veces¹⁷. Su crimen principal fue el mismo

17 Cabe resaltar que los términos «fanatismo» y su contrario «tolerancia» pertenecen al universo conceptual y por tanto al vocabulario de la Ilustración. Por tanto juzgar una institución que fue fundada en el siglo XIII y renovada por los Reyes Católicos a partir de estos conceptos constituye un anacronismo que, por ser banal, no deja de ser inoperante históricamente hablando.

de sus antecesores y homólogos metropolitanos, y consistió en ser el primer tribunal occidental en escudriñar y enjuiciar ideas, deseos e intenciones que, a veces, ni siquiera afloraban a la conciencia de los inculpad¹⁸. Al vigilar, perseguir y eventualmente castigar cuanto en las cosas del espíritu, del «alma» y del corazón se oponía a la ortodoxia católica romana, se incitó a reprimir y callar dudas, cuestionamientos, curiosidades, al mismo tiempo que se alentó una cultura de las apariencias. Los hombres aprendieron a desobedecer y hasta violar, alegre y solapadamente, normas, leyes y reglamentos pero cuidándose siempre de manifestar exteriormente el mayor acatamiento a ellos. La renuncia a pensar, dudar, discutir, disentir y expresar fue el precio que se pagó para conservar lo que tantos habían buscado en tierras americanas, la libertad anárquica de actuar a sus anchas.

18 La obra de ARTHUR KOESTLER *El Cero y el Infinito* o la de ARTHUR LONDON *La Confesión* muestran cómo esta característica del Santo Oficio inspiró la práctica judicial del comunismo soviético.

EL ARCHIVO DEL SANTO OFICIO CANARIO

FERNANDO BETANCOR PÉREZ

El Santo Oficio actuó en Canarias durante los trece años comprendidos entre 1492 y 1504 bajo la jurisdicción del Tribunal de Sevilla. Un año después, en 1505, se procedió al nombramiento de un inquisidor específico para el Archipiélago, si bien habría que esperar hasta 1568 para que fuera configurado un Tribunal canario con autonomía plena. Por lo tanto, a lo largo de más de tres siglos pasaron ante la justicia inquisitorial un buen número de hombres y mujeres –naturales de las Islas, residentes, foráneos o transeúntes¹–, perpetuándose sobre el papel cada uno de los actos, procesos, autos, diligencias y cartas que surgieron a raíz de la puesta en marcha de la maquinaria inquisitorial. Estos papeles eran custodiados con diligencia y exquisito celo por los ministros de la Inquisición, dándose forma, de una manera paulatina, a un archivo del que formaban parte desde las testificaciones, las actas procesales o las de limpieza de sangre hasta las visitas de navío o los secuestros de bienes, pasando por la correspondencia, los edictos o las certificaciones.

1 El profesor Fajardo Spínola estima que fueron 2319 los encausados en Canarias por el Tribunal de la Inquisición, vide al respecto, FAJARDO SPÍNOLA, FRANCISCO, *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*. Las Palmas de Gran Canaria, Gobierno de Canarias, UNED, 2003, p. 49.

Con la abolición perpetua del Tribunal, decretada en 1834, se procedió a la clausura definitiva de su archivo. Sin embargo, la masa documental generada por aquella temida y extinta institución no sólo no cayó en el olvido, sino que, en no pocas ocasiones, atrajo la atención de propios y extraños, iniciando así aquel volumen documental una compleja trayectoria cuyas huellas son perceptibles aún en la actualidad.

EL ARCHIVO INQUISITORIAL: LA LARGA HISTORIA DE UNOS MANUSCRITOS CANARIOS

La reconstrucción de la trayectoria histórica descrita por los papeles de la Inquisición tras la abolición definitiva del Tribunal no es una tarea de fácil resolución. En efecto, el bloque único, homogéneo y ordenado al que inicialmente daba forma la documentación no se mantuvo tras la supresión de la Inquisición. El lógico período de unidad inicial fue seguido por una dilatada, y en algunos casos oscura, etapa marcada por las fragmentaciones, las reunificaciones, los deterioros y, en ocasiones, las pérdidas y extravíos.

a) Siglo XIX: abolición, traslado y segregación.

Tan sólo dieciséis años después de la supresión ingresaron en el Museo Británico los documentos adquiridos a Mr. H. Monrand, pasando a formar parte de la denominada Colección Egerton². Sin embargo, la mayor parte de los papeles inquisitoriales permanecieron en la antigua sede del Tribunal hasta 1860, año en que fueron depositados en las antiguas Casas Con-

2 BENITO RUANO, E., «Manuscritos canarios del Museo Británico», en *Anuario de Estudios Atlánticos* (A.E.A.), nº 1. Madrid-Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, pp. 549-575; Llamas, Enrique, *Documentación inquisitorial. Manuscritos españoles del siglo XVI existentes en el Museo Británico*, Madrid, Fundación Universitaria española, 1975.

istoriales de Las Palmas de Gran Canaria. En ese instante los responsables de la Audiencia –instalada en aquel momento en la antigua casa de la Inquisición–, elevaron una petición al Ayuntamiento con la finalidad de que fuera desalojado el local en el que habían permanecido almacenados hasta entonces los documentos generados por el extinto Tribunal³. Los manuscritos fueron transferidos –siguiendo el relato del Secretario municipal–, «sin orden ni concierto alguno y se fueron amontonando de la misma manera en la pieza». Tal sería el desorden en que fueron apilándose aquellos legajos que todavía en 1861, un año después del traslado, no había sido realizado un inventario de los mismos. El propio funcionario consistorial, en relación con esta labor, expone: «algunos ratos he dedicado ya el que suscribe a el arreglo de los citados papeles pero muy poco es lo que hasta ahora he hecho, no obstante sus buenos deseos»⁴. A pesar de los buenos deseos del secretario, se hizo necesaria la intervención del Regente de la Audiencia, quien designó un oficial de su propio archivo para que confeccionara dicho inventario, instrumento legalmente necesario para identificar y verificar la entrega definitiva de la documentación. No obstante, no tenemos noticias de que fuera presentado repertorio alguno y, con toda probabilidad, la masa documental permaneció en las mismas condiciones, es decir, «sin orden ni concierto» y ocupando una dependencia municipal, durante años. De hecho, en 1862, año en que fue dada por finalizada la construcción del nuevo edificio consistorial, la masa documental que nos ocupa conti-

3 Archivo Histórico Provincial de Las Palmas [A.H.P.L.P.], Indeterminados, legajo 2, exp. 36, 1860. El traslado de los documentos se realizó en diversas tandas, tal como afirma el Secretario consistorial en su informe: «se presentó un hombre con una carga de papeles diciendo que pertenecían al archivo de la Inquisición que estaba mandado trasladar al Ayuntamiento, y continuó en la misma tarea por muchos días hasta que dijo no quedaban más».

4 Ídem. Informe emitido por el Secretario del Ayuntamiento el 11 de julio de 1861.

nuaba alojada en una de las salas dispuesta en la planta alta de dicho inmueble⁵.

En la década de 1870 Agustín Millares Torres nos ofrece nuevamente noticias sobre el paradero y estado de conservación de los documentos. Así, en su *Historia de la Inquisición en Canarias*, al hacer referencia a los legajos que él mismo había utilizado como fuente documental, afirma: «encerrado durante largos años en sitios húmedos y sin ventilación, conducidos sus papeles en carretas, sin orden ni inventario, cuando había que trasladarlos de un lugar a otro, hacinados hoy sus restos en un cuarto del Municipio, formando un montón piramidal, desgarrado, mutilado, ilegible é incoordinable»⁶. Teniendo en cuenta que la obra citada –pionera en los estudios inquisitoriales canarios–, fue publicada por primera vez en 1874, debemos deducir que al menos la mayor parte del archivo se encontraba a mediados de la década de 1870 en las mismas condiciones y en el mismo inmueble al que había sido trasladado en 1860 por orden del Regente de la Audiencia.

La historia del archivo inquisitorial a lo largo del último cuarto del siglo XIX estuvo marcada por un acontecimiento de primer orden protagonizado por un escocés, John Patrick Chrichton-Stuart, tercer marqués de Bute. Los documentos inquisitoriales despertaron el interés del aristócrata que en aquellos momentos investigaba sobre la lengua de los antiguos canarios⁷. Considerando que entre aquellos viejos papeles podría hallar datos referidos al tema objeto de su estudio envió a Gran Canaria a su bibliotecario, Gray Birch, quien, en unas circunstancias no esclarecidas hasta el momento presente, se adueñó de un

-
- 5 MARTÍN RODRÍGUEZ, FERNANDO GABRIEL, «La arquitectura del Ayuntamiento de Las Palmas de Gran Canaria», en III Coloquio de Historia Canario-Americana (1978), Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo Insular de Gran Canaria, 1980, tomo II, pp. 251-296.
 - 6 MILLARES TORRES, AGUSTÍN, *Historia de la Inquisición en Canarias*, tomo IV. Las Palmas de Gran Canaria, Imp. La Verdad, 1874, p. 117.
 - 7 BUTE, JOHN CHRICHTON-STUART, MARQUÉS DE, *On the ancient language of the natives of Teneriffe*, London, J. Masters and Co, 1891.

elevado volumen de manuscritos. Así, un importante segmento de documentos viajó a tierras escocesas, pasando a formar parte del archivo personal del marqués. Ahora bien, ¿dónde se encontraban estos manuscritos?, ¿con quién entró en contacto el Sr. Birch en Gran Canaria?, ¿quién le facilitó la documentación? Estos interrogantes no han obtenido respuesta hasta el momento, si bien creemos estar en disposición de dar un poco de luz en relación a este complejo asunto sobre la base de dos aspectos diferenciados pero obviamente relacionados entre sí:

- Tal como nos informa Gregorio Chil y Naranjo, el bibliotecario del marqués acude «diariamente al archivo del Sr. Millares (don Agustín) para el exámen de los documentos que dicho Sr. posee, concernientes á este Archipiélago, tomando notas al efecto»⁸. Por lo tanto, no parece extraño que el historiador canario actuara como interlocutor del inglés durante su estancia en Gran Canaria a lo largo del año 1891.
- Asimismo, un año antes de efectuarse esta visita, en 1890, Agustín Millares Torres había confeccionado un catálogo general de su biblioteca y archivo personales⁹. Bajo el epígrafe «Inquisición» fue descrito de una manera pormenorizada un destacado volumen de manuscritos inquisitoriales canarios. Pues bien, si contrastamos la relación de documentos incluidos por Millares Torres en su inventario personal con el catálogo de la Colección

8 Archivo de El Museo Canario [A.M.C.], Libro de Actas de la Junta Directiva de El Museo Canario [L.A.J.D.M.C.] Sesión I-VII-1891. En dicha junta se informa sobre la visita efectuada al Museo por Mr. William de Gray Birch, quien por encargo del Marqués de Bute, realiza indagaciones sobre el vocabulario de los antiguos canarios.

9 A.M.C., Fondo Agustín Millares Torres, I-D-10, 1890, f. 31-34 y I-D-25, 1895, sin foliar. En El Museo Canario se conservan dos catálogos de dicha biblioteca. El primero confeccionado en 1890 y el segundo elaborado en 1895, un año antes del fallecimiento del historiador.

Bute¹⁰ el paralelismo e identificación de ambos es prácticamente absoluto. Esto nos hace pensar que Gray Birch trasladó a Inglaterra los documentos de los que era poseedor el historiador canario. Esta hipótesis se apoya, además en dos hechos relevantes:

- a) El propio bibliotecario asegura que antes de pertenecer al marqués aquellos documentos se encontraban en manos particulares, históricos papeles que, por otra parte, pudieron ser obtenidos por el historiador canario de la manera relatada por L. Siemens¹¹. A pesar de que en esa historia encontramos datos anacrónicos –como es el hecho de que, como hemos documentado con anterioridad, el traslado de los documentos al edificio consistorial se produjo en 1860 y no «bastante entrada la segunda mitad del siglo XIX»–, es una realidad, como lo demuestra el catálogo de su propio archivo personal, que el señor Millares Torres era poseedor de documentos inquisitoriales, pero no creemos que dichos manuscritos sean los que integran el fondo general inquisitorial, sino los que dan forma a la actual Colección Bute¹².

10 Nos referimos en esta ocasión al inventario y catálogo parcial elaborado en El Museo Canario.

11 SIEMENS, Lothar, *Libro azul de la Sociedad Científica El Museo Canario*, Las Palmas de Gran Canaria, El Museo Canario, 1995, p. 11. «Cuando el obispado de Canarias decidió, ya bastante entrada la segunda mitad del siglo XIX, evacuar y liquidar las antiguas casas de la Inquisición...(…)..contrató un carro con un burro para que transportara y tirara al mar la ingente cantidad de papeles y restos inservibles de la antigua institución. Millares Torres, conocedor de que lo que se iba a tirar al mar era todo el archivo de la Inquisición, acordó secretamente con el carretero pagarle un duro de plata por cada carro de documentos que descargara en el zaguán de su casa».

12 De hecho, cuando en 1911 la viuda del señor Millares Torres entrega a El Museo Canario su biblioteca no se hace referencia alguna a la existencia de una masa documental tan importante como la de la que hablamos, hecho

- b) Del mismo modo, en el segundo catálogo general de su Biblioteca, redactado por Agustín Millares Torres en 1895¹³, ya no figuran los documentos inquisitoriales a los que hacemos referencia, sino algunos expedientes sueltos que ya estaban encuadernados en la *Colección de Documentos para la Historia de Canarias*, conjunto documental éste último que sí fue donado a El Museo Canario tras el fallecimiento del erudito por sus herederos.

De cualquier manera, desde 1891 –y durante más de media centuria–, el archivo del Santo Oficio insular quedó dividido de manera artificial en dos partes diferenciadas pero, indudablemente, complementarias¹⁴: un fragmento quedó en Gran Canaria, mientras que un destacado volumen de manuscritos pasó a ser responsabilidad de Gray Birch, quien se encargó, además de encuadernar los legajos dando forma a 76 volúmenes, de elaborar un somero catálogo que vería la luz en 1903¹⁵.

b) Siglo XX: El Museo Canario, reunificación y tratamientos archivísticos.

Sobre la masa documental que permaneció en Las Palmas de Gran Canaria contamos con noticias diversas que oscurecen y

que sin duda hubiera sido destacado por los miembros de la Junta Directiva. Tan sólo se hace referencia a la donación de 398 libros.

13 *Vide* nota 8.

14 Sobre la Colección Bute, vide al respecto, BETANCOR PÉREZ, FERNANDO, y SANTIANA JUBÉLLS, CARLOS L., «La Colección Bute», en *Noticias de El Museo Canario*, 2ª época, n.º 10. Las Palmas de Gran Canaria, El Museo Canario, 2004, pp. 14-18.

15 GRAY BIRCH, W. DE, *Catalogue of a collection of original manuscripts formerly belonging to the holy office of the Inquisition in the Canary Islands...* Edimburgh and London: William Blackwood and sons, 1903. En la introducción de este catálogo, el bibliotecario nos informa de que los documentos adquiridos se encontraban en manos particulares, razón por la que podría darse el caso de que la fragmentación del conjunto documental se hubiera producido con anterioridad a su llegada a la isla.

complican su devenir histórico. Así, el 13 de enero de 1908, en el seno de una junta celebrada por la Directiva de El Museo Canario –que en aquella fecha tenía su sede en las Casas Consistoriales–, se informó a sus miembros sobre la existencia de unos manuscritos en los depósitos municipales, lamentándose asimismo de su penoso estado de conservación¹⁶. Algunos días más tarde se vuelve a insistir sobre dicho aspecto, revelando en esta ocasión que se trataba de unos documentos «...referentes a los tiempos de la Inquisición...» considerando que, en razón de su capital importancia para la historia de Canarias, deberían ser conservados en la Sociedad Científica¹⁷. Por tanto, de lo que no cabe la menor duda es de que en 1908 el grueso de la masa documental generada por el Santo Oficio insular se «apolillaba» en una dependencia del Ayuntamiento capitalino, con lo cual deducimos que el archivo de la Inquisición –salvo el segmento integrado en la colección Bute y otros conjuntos de documentos que podrían encontrarse en manos de particulares–, debió pasar directamente del Consistorio al archivo de El Museo Canario. En efecto, a pesar de que no contamos entre la documentación custodiada en El Museo Canario con más datos sobre el particular, consideramos que las gestiones, encomendadas a don Andrés Navarro y emprendidas con el objetivo de que la masa documental pasara a formar parte del archivo de la institución museística, fueron un éxito, hecho corroborado por la circunstancia de que en 1929 la misma directiva facultó a don Agustín Millares Carlo para que adoptara las medidas que creyera procedentes «para la conservación del Archivo de la Inquisición»¹⁸.

16 A.M.C., L.A.J.D.M.C. Sesión de 13-I-1908, Libro 3, f. 29-30.

17 A.M.C., L.A.J.D.M.C. Sesión de 10-V-1908, libro 4, f. 54. En dicha sesión se indica «en el Archivo de nuestro Ayuntamiento existen documentos referentes a los tiempos de la Inquisición que se pierden y apolillan, debiendo conservarse en nuestra biblioteca como documentos históricos, adonde deben desde luego pasar llevándose las debidas formalidades».

18 A.M.C., L.A.J.D.M.C. Sesión 30-VIII-1929, libro 4, f. 68.

A partir del momento en que el señor Millares Carlo recibió la citada invitación a dirigir las labores de conservación del Archivo de la Inquisición –actividad a la que se comprometió en 1930¹⁹–, dio comienzo una nueva etapa en la trayectoria histórica dibujada por la fracción del fondo conservada en El Museo Canario. Ésta estuvo marcada por el deseo y la necesidad de ordenar y catalogar adecuadamente los documentos que lo integraban. Así, en 1932, y aprovechando la estancia de Millares Carlo en Gran Canaria, dieron comienzo los trabajos. Bajo su reputada autoridad²⁰, el por entonces auxiliar de la Biblioteca de la institución, Néstor Álamo Hernández²¹, comenzó a desarrollar el trabajo planteándose como objetivo prioritario confeccionar un catálogo a través del cual dar «a conocer en toda su integridad, sin velos ni apasionamientos, la labor inquisitorial isleña»²². La actividad catalográfica emprendida –origen de las actuales fichas manuscritas que han servido como referencia básica para la consulta del archivo–, fue, como suele suceder en estos casos, una labor ardua y lenta, prolongándose a lo largo de las décadas de 1930²³ y 1940. De esta forma, en 1938 se plantea entre los directivos de El Museo la

19 A.M.C., L.A.J.D.M.C. Sesión 5-VIII-1930, libro 4, f. 103, en esta sesión se informa de que don Agustín Millares Carlo se compromete a «...trazar las normas sobre la catalogación y ordenación de los archivos»

20 A.M.C., L.A.J.D.M.C. Sesión 29-VII-1932, f. 265. La Junta aceptó en esta sesión el ofrecimiento del Sr. Millares Carlo quien «...con su reputada competencia dará a tan importante trabajo la máxima autoridad»

21 A.M.C., L.A.J.D.M.C. Sesión 16-IX-1930, libro 4, f. 123, Néstor Álamo Hernández desempeñaba oficialmente el cargo de auxiliar de la biblioteca de El Museo Canario desde septiembre de 1930.

22 ÁLAMO, NÉSTOR, «Inquisición en Canarias», en *Diario de Las Palmas*, 14-IX-1932, p. 1.

23 La fichas manuscritas poseen una única entrada cronológica, presentando su contenido tres únicos ítems: año, signatura y extracto del contenido del documento o fragmento del mismo, puesto que en aquel momento no se llevó a cabo reconstrucción documental alguna.

posibilidad de solicitar una subvención oficial que agilizara las labores de catalogación puesto que el personal se ocupaba preferentemente, por razones de tiempo, en trabajos bibliotecarios, abandonando las tareas archivísticas²⁴. Mientras se realizaban estos trabajos, el equipo técnico de El Museo Canario, dirigido en esta etapa por la señora Aurina Rodríguez Galindo, debió afrontar un acontecimiento adverso que contribuyó a retardar aún más la ordenación del fondo. En efecto, en 1944 los armarios y estanterías en los que se encontraban instalados los documentos del archivo canario, y especialmente los inquisitoriales, fueron atacados por una plaga de polilla, hecho que obligó al traslado de los manuscritos y retrasó las labores iniciadas en la década precedente²⁵.

Si a lo largo de la primera mitad del siglo XX la historia del fondo inquisitorial había estado presidida por el conjunto de manuscritos que había quedado en Las Palmas de Gran Canaria, a fines de la década de 1950 este lugar de preeminencia va ser ocupado por aquel segmento del fondo que había sido trasladado a fines del siglo XIX a tierras escocesas. Tras el fallecimiento del aristócrata británico, sus descendientes decidieron poner en venta los documentos canarios, pasando a integrar la colección del financiero anglo-suizo André de Coppet. Con posterioridad, en 1957, cuatro años después del óbito de este nuevo propietario, la antigua Colección Bute volvió a adquirir notoriedad figurando en el catálogo de la subasta organizada en la sede londinense de la Casa Sotheby & Co²⁶. Los miembros

24 A.M.C., I.A.J.D.M.C. Sesión 27-VI-1938, libro 5, f. 256.

25 A.M.C., I.A.J.D.M.C. Libro 6, f. 139v, 143 y 145, en febrero, tras la detección de «epidemia de polilla», se llevó a cabo el traslado de los documentos a otra estancia de la institución. Los legajos fueron examinados folio por folio, limpiándose y restaurándose los que habían sufrido mayor deterioro «no muy numeroso por fortuna».

26 *Catalogue of the Andre de Coppet Collection. Part VIII*, London, Sotheby and Co., 1957, la documentación inquisitorial canaria configuraba los lotes 2071 y 2072 de dicha subasta.

de El Museo Canario, concededores de esta situación y deseosos de completar el fondo inquisitorial, participaron en la subasta y consiguieron, no sin esfuerzo, recuperar aquella destacada sección segregada a finales del siglo XIX²⁷. Por lo tanto, a partir de 1957 El Museo Canario se convirtió en custodio de la práctica totalidad del volumen documental generado por el Santo Oficio canario. Sin embargo, las características específicas que presentaba a su regreso a las Islas la Colección Bute, ha sido el origen de que esta documentación se haya mantenido siempre individualizada, configurándose en la actualidad como un sub-fondo en el seno del archivo inquisitorial. Teniendo en cuenta que los resultados del tratamiento archivístico al que ha sido sometida esta documentación «inglesa» ya han sido dados a conocer²⁸, nuestro relato continuará a partir de este párrafo haciendo referencia únicamente a lo que se ha denominado fondo general, que, en nuestro caso, se identifica con la masa documental que desde inicios del siglo XX se conserva en El Museo Canario.

Fue con estos manuscritos canarios con los que trabajó de una manera concienzuda el jefe técnico de la biblioteca de El Museo Canario, la ya aludida Aurina Rodríguez Galindo. A ella se debe el segundo intento de catalogación y ordenación de la documentación inquisitorial. La experta paleógrafa dedicó gran parte de su tiempo a extraer un buen número de documentos del siglo XVI, trabajo que vería la luz en la propia revista publicada por la Sociedad Científica. A pesar de todo, tal como sucediera en la década de 1930, no fue confeccionado en esta ocasión un cuadro de clasificación del fondo, aunque sí se

27 BETANCOR PÉREZ, FERNANDO y SANTANA JUBÉLLS, CARLOS L., art. cit.

28 La documentación que integra la Colección Bute, sobre la base de su peculiar trayectoria, ha sido descrita de una manera independiente con respecto a la masa documental que integra el fondo general canario. Los resultados de ese tratamiento archivístico pueden ser consultados en Betancor Pérez, Fernando; y Santana Jubélls, Carlos L., art. cit. pp. 17-18.

emprendió, por primera vez, un trabajo inicial de reconstrucción integral de documentos y expedientes que, a raíz del traspaso que habían experimentado en el pasado, habían sufrido sensibles fragmentaciones. Lamentablemente la labor iniciada por la señora Rodríguez Galindo quedó inconclusa, habiéndose publicado tan solo 79 extractos correspondientes a otros tantos documentos inquisitoriales²⁹.

TRATAMIENTO ARCHIVÍSTICO: APLICACIÓN DE LA NORMA ISAD[G]³⁰

A pesar de que los trabajos catalográficos y archivísticos, así como las labores de conservación, emprendidas en el pasado por Néstor Álamo y Aurina Rodríguez Galindo quedaron inconclusos o no se realizaron siguiendo criterios archivísticos precisos, no podemos por ello restar mérito a su labor. No hay que olvidar que durante décadas la investigación inquisitorial se ha podido llevar a término gracias al indiscutible apoyo que suponen para el historiador las fichas manuscritas a las que ya hemos aludido.

Sin embargo, no es menos cierto que dicho instrumento descriptivo presenta serias limitaciones para los investigadores, puesto que, permite tan sólo una búsqueda cronológica y elude otros aspectos, como los temáticos u onomásticos, que son precisamente los que se suelen erigir como punto de partida para los historiadores.

Con el objetivo general de subsanar estas contrariedades y, básicamente, con la finalidad de devolver, en la medida de lo

29 RODRÍGUEZ GALIANO, AURINA, «Catálogo y extractos de la Inquisición de Canarias», en *El Museo Canario*, Las Palmas de Gran Canaria, El Museo Canario, nº XXVI-XXIX (1966-1969), pp. 129-143. ; XXI-XXXII (1970-1971), pp. 135-168 ; y XXXVIII-XL (1977-1979), pp. 141-158.

30 Nos referiremos, en esta ocasión, al denominado fondo general canario y no a los documentos integrantes de la Colección Bute, cuyos resultados ya han sido dados a conocer.

posible, la imagen original que mostraba el archivo inquisitorial canario, se ha puesto en marcha un ambicioso programa de trabajo estructurado en diferentes etapas interrelacionadas entre sí, fases que pasamos a describir de una manera somera a continuación.

a) Tratamiento informático inicial

El primer nivel del trabajo emprendido se sustentó sobre dos pilares básicos: las fichas preexistentes en El Museo Canario y la documentación inquisitorial propiamente dicha. Ambos elementos, especialmente el segundo, sirvieron de punto de partida para incorporar a una base de datos extractos de la práctica totalidad de los manuscritos, además de otros elementos de descripción (sección, serie, volumen, signatura...) establecidos siguiendo la norma ISAD[G]. Este tratamiento informático inicial fue llevado a cabo, bajo la dirección del personal técnico de El Museo Canario, por Víctor Manuel Bello Jiménez, Nafisa García Hassan, María Rocío Sánchez González y Erika del Rosario Rodríguez Artiles, licenciados y becarios de la Fundación Universitaria de Las Palmas.

El tratamiento informático de la documentación generada por el Santo Oficio ha sido de suma importancia, puesto que debe considerarse el paso previo –y necesario en este caso–, para llevar a cabo con posterioridad una adecuada ordenación y clasificación archivística de la fragmentada y desordenada masa documental del Tribunal³¹.

De una manera simultánea, fueron incorporándose a dicha aplicación informática las descripciones correspondientes a las

31 A pesar de todo, tras la culminación del proceso de cumplimentación de la base de datos fue necesario incorporar otros aspectos descriptivos (número de libro y proceso originales), organizativos (sección, subsección) y sustituir series inicialmente planteadas por otras más adecuadas y lógicas.

denominadas «hojas sueltas». En unas ocasiones adquirieron rango de documento exento, mientras que en otros casos fueron incorporadas a los expedientes, procesos o libros a los que pertenecieron en su origen³².

b) Reconstrucción de expedientes

Una de las características más destacadas que poseía –y parcialmente aún posee– la documentación correspondiente al fondo documental que nos ocupa era la fragmentación de un elevado número de sus unidades, situación adversa que ha sido puesta de manifiesto de manera constante por los investigadores que se interesan por el estudio del Tribunal canario. Con la finalidad de solventar esta desfavorable circunstancia ha sido emprendida la tarea de reconstrucción de dichos expedientes, actividad compleja y lenta en la que –con la finalidad de evitar incurrir en posibles errores– hay que tener en cuenta múltiples aspectos relacionados con la práctica interna de la propia Institución³³.

Se han visto afectados por esta reestructuración documental, hasta el momento presente, un total de 733 unidades documentales, que han quedado reducidas a 200 expedientes. A modo de ejemplo, podemos señalar que el proceso emprendido por el comisario de Icod contra don Domingo Alonso Llanos por injurias³⁴ se encontraba dividido en 16 partes –cada una con su

32 Han sido incorporadas a sus respectivos expedientes unas 600 hojas sueltas.

33 De esta manera, hay que cuidar especialmente no incluir en expedientes o procesos cartas relacionadas con los mismos pero que formarían parte originalmente de los Libros de Cartas. Asimismo, no deben incluirse entre las actas del proceso, testificaciones que, aunque relacionadas con el caso en cuestión, integren Libros de Testificaciones. Ni tampoco mezclar, por ejemplo, documentos que pertenezcan a dos expedientes diferentes relacionados con el mismo sujeto.

34 Dicho proceso figura en la actualidad con la signatura XI-6, si bien será resignado próximamente para adaptarlo a la nueva norma adoptada.

correspondiente signatura-, pasando en la actualidad a dar forma a una sola unidad. Asimismo, los procesos contra los religiosos Gaspar de Nájera e Ignacio Rodríguez Bello, fragmentados en 26 y 24 piezas respectivamente, han sido reconstruidos, quedando unificados sus componentes³⁵.

Del mismo modo, esta reclasificación de los manuscritos inquisitoriales ha afectado a fragmentos completos de otras series documentales que originalmente formaron un solo libro. Éste ha sido el caso de los legajos de *testificaciones*. En esta ocasión han sido la foliación correlativa y el hallazgo de los índices de los libros correspondientes los que han facilitado esta labor de reconstrucción. Así, el legajo en el que se incluyen las declaraciones recogidas en la isla de Tenerife entre 1583 y 1585 se encontraba fragmentado en tres piezas diferentes y la localización de su índice –documento XLII-19–, facilitó la reunificación de la totalidad del volumen³⁶. En el caso de las testificaciones recogidas por Diego Hurtado de Gaviria en Telde, integrantes en su origen de un único libro, han sido tanto el índice como la foliación la que nos ha dado pie a efectuar su unificación, puesto que tras el índice (CXIX-15) fue localizado el primer cuaderno del tomo (XLVIII-3), cuyos folios presentaban la numeración comprendida entre el 1 y 94, para a continuación hallar el segundo cuaderno (XXIII-11), que presentaba una foliación correlativa con respecto al anterior hasta llegar al folio 191³⁷.

35 El proceso contra fray Gaspar de Nájera, nº 12 del libro 51 de penitenciados, figura bajo la signatura I-16. Por su parte, la causa contra fray Ignacio Rodríguez Bello, correspondiente al libro 55 de penitenciados, ha quedado, tras la reconstrucción, bajo la signatura provisional V-16.

36 Esta mano de testificaciones estaba integrada por los documentos CLXI-35, CXLIH-1 y XLI-9. Tras la reordenación estos ejemplares han pasado a presentar una única signatura ES 35001 AMC/INQ 017.004.

37 En la actualidad los tres documentos se encuentran bajo la signatura ES 35001 AMC/INQ 019.001.

En lo que a los *libros de procesos* se refiere ha sido la correlación de los números de folios o el número de proceso³⁸ lo que nos ha permitido reconstruir –en la medida de lo posible y salvando las eventuales pérdidas– la secuencia de los mismos (Véase apéndice 1). Asimismo, ha sido de gran utilidad en esta tarea el *Índice general* copiado por Agustín Millares Torres³⁹, así como la relación de encausados que se conserva en el propio archivo inquisitorial⁴⁰. Ahora bien, en esta serie documental se ha optado por no reunir bajo un solo guarismo las causas que integraron originalmente cada libro. Por el contrario, se ha preferido mantener el carácter singular de cada proceso, con la finalidad de facilitar las búsquedas y el trabajo de los investigadores, puesto que así cada descriptor temático se relacionará de una manera más adecuada con el proceso correspondiente⁴¹. A pesar de todo, con el objetivo de otorgar una mayor unidad a

38 Hemos constatado que los libros de penitenciados pierden la foliación a partir del Libro 40, pasando a adquirir importancia el número del proceso; mientras que en el caso de los reconciliados esta práctica da comienzo en el libro noveno. De cualquier manera, en ambos casos se inicia la ordenación en razón del número del proceso a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

39 A.M.C. Fondo Agustín Millares Torres, I-A-24. *Índice de todas las personas que han sido quemadas, reconciliadas, penitenciadas, absueltas y suspensas sus causas por el tribunal de la Inquisición de las Islas Canarias desde que se instaló hasta que fue suprimido...* El índice fue copiado de su original por Agustín Millares Torres en 1875.

40 A.M.C. Fondo Inquisición de Canarias, XXXIII-17. En dicho índice se ofrecen los siguientes datos: lugar de origen o vecindad, nombre, libro (penitenciados, reconciliados, suspensos, absueltos) y número de folio. Asimismo, se incluye el contenido de los libros de genealogías.

41 Siguiendo la clasificación de tipologías punitivas llevada a cabo en 1986 por Henningsen y Contreras, y adoptada por el profesor Francisco Fajardo Spínola, se ha optado por incluir los siguientes descriptores temáticos: mahometismo (incluidos moriscos, renegados y huir a Berbería), judaísmo, protestantismo, proposiciones (incluidas las blasfemias), bigamia, solicitud, contra el Santo Oficio, superstición (hechicería y brujería) y varios.

este segmento del archivo, los procesos que formen parte de un libro estarán dispuestos en las unidades de instalación de una manera correlativa otorgándose una signatura progresiva a cada uno de ellos, sobre la base del objetivo planteado de devolver al archivo su imagen original.

c) Cuadro de clasificación

La organización y clasificación de los documentos se ha llevado a cabo atendiendo a la propia organización del Tribunal, teniendo en cuenta cada una de las series documentales que eran generadas por cada una de esos bloques organizativos. Partiendo de estos aspectos los legajos y expedientes han sido distribuidos en seis secciones o agrupaciones básicas⁴²:

- Gobierno: sección en la que se incluyen documentos producidos de manera directa por los inquisidores o relacionados de manera estrecha con su actuación general (edictos, reales cédulas, instrucciones...)
- Secretaría⁴³: los documentos surgidos a raíz de la puesta en marcha de actos en los que el Secretario General del Tribunal participaba de una manera activa y decisiva han sido incluidos en esta sección (certificaciones, licencias...) Del mismo modo, al estar a su cargo la cámara del secreto era también competencia suya llevar los libros de registro y organizar la correspondencia, de ahí que hayan sido incluidas en este destacado apartado.
- Administración general de justicia: Esta amplia sección está integrada por un nutrido segmento de documentos

42 Nuestra descripción ha sido realizada siguiendo la ISAD[G].

43 Hacemos referencia en esta ocasión a lo que podríamos denominar Secretaría General o del Secreto, y no a la Secretaría de Secuestros, cuya documentación figura en otra sección del fondo documental.

procesales y no procesales, ocupando un lugar preferente las causas de fe. Las pautas adoptadas para clasificar este tipo de causas han sido tomadas de la propia praxis archivística inquisitorial. De este modo, los responsables de los archivos del Santo Oficio llevaban a término la ordenación de los procesos tomando como punto de referencia y partida el contenido de la sentencia, es decir, la pena a que había sido sometido el reo. Así, se daba forma a libros de reconciliados, penitenciados, relajados o quemados, absueltos y suspensos. Es decir, en ningún caso se confeccionaban legajos atendiendo al tipo de delito del que eran acusados los reos, sino en relación a la pena impuesta. En nuestro caso –y guiados por el interés de renovar la imagen original del archivo–, hemos seguido dicha norma⁴⁴, recogida en las instrucciones redactadas en 1570 por el cardenal Espinosa⁴⁵. Asimismo, no hay que olvidar que en el siglo XVI fueron realizados dos inventarios por los propios ministros. El primero, en 1574, con motivo de la visita efectuada por el visitador Hernando Bravo de Cayas; y el segundo, en 1582, confeccionado por orden del inquisidor Gortázar⁴⁶. En ambos casos podemos advertir que, en efecto, las instrucciones

44 A pesar de todo, como ya ha sido mencionado con anterioridad, ha sido incluido un descriptor temático con la finalidad de facilitar el trabajo a los investigadores.

45 Instrucción nº 17. Asimismo, en la instrucción 16, se hace mención a la ordenación de los procesados tomando como referente las categorías resultantes de las penas (reconciliados, relajados y penitenciados)

46 Ambos inventarios se conservan en el Archivo Histórico Nacional (Legajos 1832-2 y 1831-1) y han sido facilitados amablemente por el profesor Francisco Fajardo Spínola. Citado asimismo en ACOSTA GONZÁLEZ, ANDRÉS, «La Inquisición Canaria entre 1574 y 1576. La decisiva visita de inspección del doctor Bravo de Zayas», en *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 38, Madrid, Patronato de la Casa de Colón, 1992, pp. 17-71.

dictadas fueron respetadas por los ministros del Tribunal canario.

- Administración particular de justicia⁴⁷: Conforman esta sección los documentos procesales relacionados con ministros, familiares y criados inquisitoriales que, en razón de su relación con el Tribunal, quedaban sometidos al fuero inquisitorial. Este grupo documental está integrado básicamente por procesos y actos judiciales –autos, autos ejecutivos, expedientes, declinatorias, inhibitorias– referentes a los ámbitos civil y penal, esferas del derecho que serían por lo general competencia de la justicia ordinaria.
- Administración económica: Es ésta una de las secciones más complejas de la organización del Santo Oficio y, asimismo, es una de las facetas inquisitoriales menos estudiadas hasta el momento, al menos en lo que a Canarias se refiere⁴⁸. Por esta razón la clasificación que proponemos no es definitiva y se perfilará a medida que avance el trabajo de clasificación. Los documentos emanados de las actividades desarrolladas por el depositario, el contador y el receptor integrarán, en cualquier caso y de manera preferente, este apartado. Adquiere un papel de primer orden la documentación surgida a raíz del trabajo emprendido por los responsables de la Receptoría y del Juzgado de bienes. Ha sido integrada en un único bloque

47 La inquisitorial era considerada una jurisdicción especial. Con la finalidad de evitar problemas de caracterización ha sido empleado el término «general», para hacer referencia a la actividad judicial que recaía sobre la generalidad de la población, y «particular», en relación a los actos que tenían como protagonistas a los propios ministros de la inquisición.

48 MARTÍNEZ MILLÁN, JOSÉ, «La Hacienda del tribunal de la Inquisición de Canarias 1550-1808», en *V Coloquio de Historia Canario-Americano*, (1982), Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 1984, tomo II, pp. 553-583.

sobre la base de la estrecha relación que ambos departamentos mantenían con la confiscación y secuestros de bienes, así como con los actos procesales y reclamaciones que podían surgir en relación con los mismos.

El epígrafe de carácter general titulado *Hacienda Inquisitorial* se ha reservado a todos aquellos documentos de naturaleza económica que debido a sus características no puedan ser incluidos en apartados precedentes.

- Administración general: Finalizamos este sucinto recorrido a través de la clasificación de la documentación generada por el Santo Oficio ocupándonos de una sección de carácter general. En ella tendrán cabida documentos que presentan una gran especificidad como las genealogías y los denominados *Papeles de mucha consideración*, subsección esta última en la que podemos encontrar todo tipo de documentos relacionados con el funcionamiento interno del Tribunal o con pleitos o controversias surgidas en su seno (reclamaciones de sueldos, conflictos jurisdiccionales, relación con el Cabildo Catedral...) ⁴⁹ Somos conscientes de que esta documentación podría formar parte de la sección *Secretaría*, pero sobre la base de sus características específicas hemos considerado oportuno incluirlos en una sección especial.

d) *Primeros resultados descriptivos*

Tomando como punto de partida la norma ISAD[G] a través de la que se trata de normalizar a nivel internacional la descripción archivística, ha sido otorgado un código de identificación al fondo documental inquisitorial. Dicho código, ES 35001

49 Hasta el momento han sido localizados cinco legajos de papeles de mucha consideración cuya cronología abarca el período comprendido entre los siglos XVI y XVIII.

AMC/INQ, se transforma en signatura adaptándolo a cada una de las unidades documentales. De este modo, a los guarismos referidos les seguirá el número de unidad de instalación en que se encuentra depositado el documento y su correspondiente número de orden. Por lo tanto, a los expedientes les ha sido incorporada una nueva signatura⁵⁰, si bien –con la finalidad de facilitar el trabajo de los investigadores y a través de un sistema de correspondencias–, es posible su consulta remitiendo al antiguo número de orden.

De este modo, ha sido posible completar, hasta el momento presente, 652 expedientes correspondientes a las series tituladas *Reducciones, Testificaciones, Protocolos notariales y Procesos Suspensos*, integradas por 211, 242, 199 y 763 unidades respectivamente.

En cuanto a las *Testificaciones* (sección: Administración general de justicia; subsección: otras actividades judiciales) hay que precisar que, además de testificaciones sueltas y fragmentos de las mismas, se han localizado 28 libros, bien completos o fragmentados, y reunificados (Véase apéndice 4)

Por otro lado, han sido identificadas e individualizadas 763 unidades correspondientes a la serie *Procesos suspensos* (sección: Administración general de justicia; subsección: causas de fe) sobre los que se interviene en el momento presente. En el caso de los procesos suspensos o sobreseídos es necesario señalar dos aspectos relevantes. Por un lado, el número de unidades localizadas no se corresponde de manera exacta con el número de procesos conocidos. Por otra parte, siguiendo nuestra línea planteada, hemos tratado de reconstruir cada uno de los libros o legajos originales, sirviéndonos de las anotaciones que figuran en la portadilla de cada proceso y auxiliándonos con los índices generales a los que ya hemos aludido. A modo de ejemplo pre-

50 Hasta el momento han sido signados los documentos comprendidos entre el ES 35001 AMC/INQ.001.001 hasta el ES 35001 AMC/INQ.055.018.

sentamos el contenido de los diez primeros legajos de suspensos que han sido tratados (Véase apéndice 3)

Finalmente, debemos señalar que con el apoyo económico brindado por *La Fundación La Caixa* y *La Fundación Caixa Catalunya*, los documentos que integran las series completadas –así como las que se vayan ultimando–, están siendo sometidos a un proceso de digitalización, llevada a cabo en formato PDF, lo que permitirá reducir al mínimo las consultas directas sobre el soporte original, hecho que redundará favorablemente sobre su conservación.

A pesar de que el Archivo del Santo Oficio de Canarias presenta una gran riqueza –tanto a nivel cuantitativo como cualitativo–, puede ser considerado como un gran desconocido a nivel general. Sólo un reducido núcleo de investigadores son conocedores del caudal que representa este conjunto documental en el contexto general del patrimonio insular e hispano. A través de esta comunicación, y con la exposición documental que presentamos, intentamos poner en su lugar uno de los, a nuestro juicio, fondos documentales inquisitoriales más importantes de los conservados fuera del Archivo Histórico Nacional.

APÉNDICE I

Sign. antigua	Nº de folio	Fechas
LVIII-16	001-023 (Índice)	-
CLXIX-37	0024-0069	1603-1604
VII-11	0070-0109	
CLIX-5	0110-0134	1570-1604
LVI-34	0135-0209	
CIV-7	0210-0260	1590-1604
XCIV-3	0261-0319	1592-1604
CLXV-58	0321-0346	1604
CLV-47	0347-0387	1603
CXXXVI-4	0388-0415	1602-1603
LXII-23	0417-0490	
CII-4	0491-0503	
LIX-16	0504-0530	
II-45	0531-0551	
IV-7	0552-0582	
CIV-1	0583-0604	
CLX-29	0605-0621	
LVII-4	0622-0632	
CXVII-23	0659-0679	
CIV-21	0684-0779	1603
LXVII-1	0853-0878	1595-1603
CXVIII-36	0951-0962	1604
II-54	0967-0990	
CXXXIII-34	0991-1013	
CXXIX-22	1014-1035	1604-1605
XXXII-21	1075-1091	
LXXIX-9	1129-1164	
CXI.III-12	1214-1258	

Libro 30 de penitenciados
(reconstrucción)

Fuente: Archivo de El Museo Canario
Inquisición de Canarias.
Elaboración propia.

Libro 17 de suspensos
(reconstrucción)

Sign. antigua	Nº de orden	Fechas
XXXVII-5	01	1599-1600
XXIII-6	02	1603
XCX-28	03	1603-1605
10-44	06	1604
CL-22	07	1601-1605
CXIX-8	09	1605
XCI-5	10	1604-1605
LXVIII-7	13	1606
CXXXVI-3B	18	1606
CLXX-45	22	1604
CXXIV-23	25	1505-1607
14-84	26	1592
CLXII-29	27	1604
XLIV-15	28	1605-1608
LXVI-23 A	29	1604-1608
LXXIII-14	30	1604
CV-38	32	1604-1607
CLXXV-130	33	1592-1608
CLXXI-21	35	1599-1607
XIII-9	37	1604-1607
CXXI-8	38	1605-1607
LXVI-5	39	1602-1608
II-32	40	1606-1607
XI-11	43	1589-1608
CXVIII-11	46	1607
XVI-37	48	1607-1608
CXI-7	51	1608
LXX-14	53	1608
II-53	54	1608
CXIX-50	55	1607-1608
CLV-16	57	1608-1609
XX-8	58	1607-1608
LXXVI-38	59	1608
LXXXIII-9	63	1611
LXXXIV-44	65	1612
II-6	67	1615-1616
XIII-8	68	1618
CLXXIII-50 /		
CLXXVII-201	69	1619
CXXIII-17	70	1619
XLI- 24B	71	1618-1619
CXVIII-44	74	1623-1627
XI-18	75	1623-1624
XII-16	76	1624-1625
CLIV-29	79	1627
CXVI-4	83	1627
LXI-9	85	1625-1627
XXXIV-10	87	1629
CLV-26	[Roto]	1597

APÉNDICE 2
CUADRO DE CLASIFICACIÓN⁵¹

1.- GOBIERNO

- 1.1.- Edictos
 - 1.1.1.- Generales
 - 1.1.2.- Particulares (Mandamientos)
- 1.2.- Instrucciones
 - 1.2.1.- Generales
 - 1.2.2.- Particulares
- 1.3.- Cargos inquisitoriales
 - 1.3.1.- Juramentos y autos de posesión
 - 1.3.2.- Informaciones de limpieza de sangre

2.- SECRETARÍA

- 2.1.- Correspondencia
 - 2.1.1.- Libros de cartas del Consejo
 - 2.1.1.- Libros de cartas al Consejo
 - 2.1.2.- Cartas del distrito
- 2.2.- Certificaciones
- 2.3.- Licencias
 - 2.3.1.- Licencias de viajes
 - 2.3.2.- Licencias para leer libros prohibidos
- 2.4.- Libros de registro
 - 2.4.1.- Libros de registro de votos
 - 2.4.2.- Libros de registro de causas
 - 2.4.3.- Libros de registro de...

3.- ADMINISTRACIÓN GENERAL DE JUSTICIA

- 3.1.- Procesos por delitos de fe o causas de fe
 - 3.1.1.- Libros de suspensos
 - 3.1.2.- Libros de reconciliados y penitenciados
 - 3.1.3.- Libros de penitenciados
 - 3.1.4.- Libros de reconciliados
 - 3.1.5.- Libros de relajados (quemados)
 - 3.1.6.- Libros de absueltos
- 3.2.- Otras actividades judiciales
 - 3.2.1.- Testificaciones
 - 3.2.2.- Informaciones generales a procesos
 - 3.2.3.- Libros de votos
 - 3.2.4.- Libros de visitas del distrito
 - 3.2.5.- Autos ejecutivos
 - 3.2.6.- Reducciones
 - 3.2.7.- Visitas de navíos

51 Primera propuesta de cuadro de clasificación, susceptible de sufrir alguna transformación a medida que avance el trabajo archivístico.

- 3.3.- Comunicaciones con otros tribunales
 - 3.3.1.- Justificaciones de matrimonios
 - 3.3.2.- Informaciones de limpieza de sangre
 - 3.3.3.- Informaciones generales a procesos
 - 3.3.4.- Certificaciones

4.- ADMINISTRACIÓN PARTICULAR DE JUSTICIA

- 4.1.- Legajos de Oficiales del Santo Oficio
 - 4.1.1.- Procesos
 - 4.1.2.- Autos
 - 4.1.3.- Expedientes
- 4.2.- Legajos de Familiares del Santo Oficio
 - 4.2.1.- Procesos
 - 4.2.2.- Autos
 - 4.2.3.- Declinatorias
 - 4.2.4.- Expedientes
- 4.3.- Legajos de causas de criados de Inquisidores, Oficiales y Familiares
 - 4.3.1.- Procesos
 - 4.3.2.- Autos
 - 4.3.3.- Informaciones a procesos
 - 4.3.4.- Expedientes
- 4.4.- Legajos de diferentes personas
 - 4.4.1.- Procesos
 - 4.4.2.- Autos
 - 4.4.3.- Expedientes

5.- ADMINISTRACIÓN ECONÓMICA

- 5.1.- Depositario
 - 5.1.1.- Libros de depósitos de pretendientes
- 5.2.- Juzgado de bienes
 - 5.2.1.- Secuestros de bienes
 - 5.2.2.- Procesos
 - 5.2.3.- Autos
- 5.3.- Protocolos notariales
 - 5.3.1.- Compraventas
 - 5.3.2.- Tributos
 - 5.3.4.- Testamentos
- 5.4.- Hacienda inquisitorial

6.- ADMINISTRACIÓN GENERAL

- 6.1.- Genealogías
 - 6.1.1.- Libros de genealogías
 - 6.1.2.- Informaciones de limpieza de sangre
- 6.2.- Papeles de mucha consideración
- 6.3.- Cárcel
 - 6.3.1.- Libros de presos
 - 6.3.2.- Libros de visitas de Cárceles

APÉNDICE 3
 PROCESOS SUSPENSOS- LEGAJOS 01-10

Legajo	Signaturas definitivas (ES 35001 AMC/INQ...)	Unidades	Número de procesos	Fechas
01	040.001-040.012 041.001-041.002	14	37	1549-1634
02	041.003-041.009 042.001-042.004	11	11	1505-1571
03	042.005-042.009 043.001-043.020 044.001-044.012	37	37	1547-1580
04	044.013-044.017 045.001-045.019	24	24	1570-1584
05	046.001-046.021 047.001-047.013	34	34	1556-1586
06	047.014-047.020 048.001-048.019 049.001-049.028 050.001-050.024	78	80	1532-1577
07	051.001-051.004	4	6	1593-1598
08	052.001-052.017 053.001-053.013	30	30	1569-1585
09	054.001-054.011	11	11	1562-1583
10	055.001-055.018 056.001-056.008	26	26	1525-1608

Fuente: Archivo de El Museo Canario, Fondo Inquisición de Canarias. Elaboración propia.

APÉNDICE 4
LIBROS DE TESTIFICACIONES

Signatura definitiva (ES 35001 AMC/INQ...)	Signatura antigua	Volumen	Fechas
014.001	LXVII-6	466	1570-1632
016.001	CVII-2	655	1580-1586
017.001	LIV-1 / LIV-23 / 14-93	62	1581-1582
017.004	CLXII-1 / CLXI-35 / XLI-119	225	1583-1585
018.001	LXXXI-1	514	1605
019.001	XXIII-11 / XIVIII-3 / CXIX-15	198	1606
019.002	CXXV-22	122	1606
020.001	CLXXII-41	301	1630-1633
021.001	CXXXVIII-16	265	1640-1645
021.006	LXIII-5 A	358	1649-1651
022.003	CXIV-24	411	1653-1657
023.001	CLXVI-53	243	1657-1658
023.003	CLXXVIII-197	263	1662-1663
024.003	XIV-7	427	1669
025.004	LXXII-18	399	1674-1679
026.001	CLXXVI-87	344	1678-1680
027.001	XXV-1	315	1684-1687
028.001	XXVIII-2	323	1685-1690
029.001	LXIII-8B / CLXXIV-106	383	1690-1692
030.001	XXII-1	326	1691-1695
031.001	9-10	215	1692-1694
032.001	XCIX-8	481	1695-1698
033.001	CLIX-30	306	1696-1706
034.001	LI-5	468	1698-1699
035.003	14-140	409	1703-1706
036.003	LI-1	330	1709-1710
037.001	XIX-10	254	1711-1714
037.005	CLXII-63 / LIV-13 / CLIII-33	70	1713-1714

Fuente: Archivo de El Museo Canario, Fondo Inquisición de Canarias. Elaboración propia.

VISITAS DE NAVÍO EN EL TRIBUNAL INQUISITORIAL CANARIO: CONFLICTOS JURISDICCIONALES Y PERCEPCIÓN DE DERECHOS

ALEXIS D. BRITO GONZÁLEZ

Cuando, a mediados del siglo XVI, Felipe II concedió al tribunal inquisitorial canario la potestad de realizar las visitas de los navíos extranjeros que llegaban a los puertos insulares junto al gobernador de las armas, no se imaginaba la cantidad de problemas y rencillas que iban a surgir durante más de dos siglos por esta cuestión y los quebraderos de cabeza que originaría al Santo Oficio de las Islas. Las visitas se convirtieron en un constante goteo de quejas y pequeñas disputas entre el tribunal y las autoridades, de una parte, y los mercaderes extranjeros, de otra, que si bien no condujeron a ningún conflicto especialmente grave, sí que producían tensiones, en muchas ocasiones innecesarias.

Las visitas de navío fueron establecidas a mediados del siglo XVI cuando, ante el brote protestante de la década de 1550, se emplearon todos los medios para anular la acción propagandística de los herejes, de manera que la principal atribución de las visitas era la de impedir la entrada de libros e imágenes contrarias a la fe católica. Así se reconoce en una real cédula de 9 de Octubre de 1558 que Felipe II envía a las autoridades insulares para que junto a los comisarios del Santo Oficio reconociesen las mercancías que traían los navíos por si traían

libros prohibidos¹. A partir de entonces, cuando una embarcación llegaba a un puerto, antes de que se realizase la descarga era visitado por los representantes de diversas jurisdicciones: sanidad, guerra y aduanas, a los cuales se añadieron los comisarios de la Inquisición o sus representantes. En ellas se inspeccionaba a la tripulación y pasajeros y examinados todos los libros pertenecientes a ellos, tras lo cual se desembarcaba la carga que era igualmente comprobada fardo a fardo y si se trataba de una partida de libros se verificaba si se hallaba en el índice de libros prohibidos².

Inicialmente, el sistema no se hallaba reglamentado y dependía, casi por entero, de la actitud del comisario o representante del Santo Oficio que realizase la inspección. Sin embargo, en 1579, tras llegar a un acuerdo la Suprema y el Consejo Real, se establece una reglamentación precisa por la cual se concedía a la Inquisición la prerrogativa de ser la primera institución que visitase los navíos que llegasen a puerto en busca de objetos prohibidos³. Este sistema pervivió durante todo el Antiguo Régimen; al menos en el Archipiélago canario, se han localizado actas de visitas de navío hasta el año 1796. Sin embargo, perdió su razón de ser en una fecha bastante temprana pues ya desde comienzos del siglo XVII, y debido, fundamentalmente, a la coyuntura política internacional así como a los tratados suscritos por la Corona española con otros países, las visitas se convierten más en instrumentos de control del comercio que en herramientas de lucha contra el protestantismo. Esta cuestión se puede observar en los cuestionarios que se plantean a los capitanes y maestros de navíos; si a finales del siglo XVI predominaban

-
- 1 RUMEU DE ARMAS, ANTONIO, *Canarias y el Atlántico*, Madrid, 1991, t. 1 p. 318.
 - 2 Sobre esta materia, *vid.* LEA, Henry C., *Historia de la Inquisición española*, Madrid, 1983, vol. III, pp. 320-330.
 - 3 CONTRERAS, JAIME, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia. 1560-1700*, Madrid, 1982, pp. 151-157.

las preguntas de carácter religioso, desde las primeras décadas del siglo XVII éstas van dejando paso a otras de carácter más comercial y general⁴. Ello ha propiciado que las actas de visita de navío, aún reconociendo su ineficacia como elemento cuantitativo para una visión del tráfico naval en las Islas al no conservarse todas las actas que se realizaron, sí que hayan sido empleadas para analizar aspectos cualitativos del comercio exterior canario por cuanto ofrece importantes datos sobre la tripulación, procedencia de los navíos, travesía de los mismos, cargamento, etc⁵.

Debido tanto a su utilización como herramienta en la lucha contra el protestantismo como de control del comercio, las visitas de navío provocaron continuos conflictos con dos grupos claramente definidos. En primer lugar, las autoridades que ejercían el control en los puertos insulares tanto en lo que se refiere a la seguridad (castellanos de fortalezas, autoridades militares, etc) como en lo económico (almojarifes, guardias de la aduana, etc). En segundo lugar, los mercaderes foráneos que luchaban contra ellas para evitar que aquéllos que realizaban las visitas percibiesen determinadas cantidades por su examen. De esta manera, la Inquisición canaria se vio obligada a luchar en dos frentes en esta materia, un hecho claramente negativo para sus intereses por cuanto supuso duplicar las energías por una situación que no siempre compensaba los beneficios obtenidos. Dadas las limitaciones de espacio, nos hemos centrado fundamentalmente en los siglos XVI y XVII con algunas indicaciones para el siglo XVIII.

4 BRITO GONZÁLEZ, ALEXIS D., «Visitas de navío en el Tribunal de la Inquisición de Canarias en el siglo XVI», *Vegueta* n.º 3, (1997-1998), pp. 89-100.

5 BRITO GONZÁLEZ, ALEXIS D., art. cit.; TORRES SANTANA, ELISA, «Visitas de navíos extranjeros en Canarias durante el siglo XVII», *V Coloquio de Historia Canario-Americana* (1982), Las Palmas de GC 1985, t. IV pp. 424-444; GONZÁLEZ DE CHÁVEZ MENÉNDEZ, JESÚS, «Las visitas de navío en el Tribunal de la Inquisición de Canarias, siglo XVIII», *VII Coloquio de Historia Canario-Americana* (1986), Las Palmas de GC 1990, t. II pp. 713-732.

Recientemente, el profesor F. Fajardo Spinola ha publicado un trabajo⁶ en el que, además de otros temas relacionados con las visitas de navío, como los problemas de cuantificación, efectividad, etc., profundiza en las cuestiones que aquí reseñamos de manera más somera, lo cual nos exime para entrar en profundidad y remitirnos a su magnífico artículo.

LA LUCHA POR LA PRIMACÍA: EL ORDEN SÍ IMPORTA

Los conflictos con las autoridades insulares se traducen, en una primera visualización, en el hecho de quién tenía la potestad para ser el primero en subir a las embarcaciones y realizar la visita pertinente. Señalamos en el apartado introductorio cómo el acuerdo de 1579 daba esa prerrogativa a los comisarios de la Inquisición. No obstante, no todo el mundo se hallaba de acuerdo y, de hecho, desde el primer momento e incluso con anterioridad, las autoridades civiles pusieron en cuestión, con su actitud más que beligerante, esta prerrogativa.

En la década de 1570 ya se produce un conflicto entre el gobernador de Gran Canaria, Diego de Melgarejo, y el fiscal del Santo Oficio y su alguacil mayor sobre la visita de una nao bretona que había llegado al puerto de las Isletas⁷. Por esas mismas fechas, se procesa al alcalde de Santa Cruz de Tenerife, Juan Cabrera, el alcaide de la fortaleza de San Cristóbal, Pedro de Ocampo, y el alguacil del puerto, Juan Prieto, por haber autorizado a la tripulación de una embarcación flamenca a desembarcar en tierra antes de la visita pertinente⁸. Con toda seguridad,

6 FAJARDO SPINOLA, FRANCISCO, «La vigilancia del mar. La Inquisición canaria y las visitas de navío», *Anuario de Estudios Atlánticos*, nº 49, (2003), pp. 87-124.

7 A.M.C., Fondo Inquisición CLXXI-17 (1575/Noviembre/10).

8 Citado en RUMEU DE ARMAS, A., *op. cit.*, t. 1, pp. 602. Según este autor, por el mismo motivo fueron procesados, además del citado Diego de Melgarejo, el gobernador don Martín de Benavides en 1582 y el regidor Fabián Viña en 1580.

estos incidentes, y probablemente alguno más, provocaron las quejas del tribunal canario, que debieron de llegar hasta la Corte, pues en 1576 Felipe II expidió una cédula en la que mandaba al gobernador de la isla de Gran Canaria:

que siempre que viniere algun navío o navíos a los puertos de la dha ysla aviseis a los dhos ynquisidores para que en su nombre envíen persona que juntamente con vos o la que vos enviaredes visite por su parte los tales navíos por lo que toca a la fe y ala Inquisición

y que, solamente si después de avisarle se dilatan, pueda visitar los navíos en lo que toca a las armas y el contrabando⁹.

Curiosamente, será esta orden, y no el acuerdo de 1579 entre el Consejo Real y la Suprema, la que citen constantemente los inquisidores canarios como principal valedora de sus intereses frente a las pretensiones de las demás autoridades cuando éstas intenten realizar sus visitas en primer lugar. De esta manera, el orden de las visitas quedaba establecido de la siguiente manera: primero el de la salud; luego, la inquisición; y, después la de guerra, tal y como señalan en un documento muy posterior aunque inicialmente parece ser que precedía incluso a la de la salud, según su propia versión¹⁰. En virtud de la orden de 1576, el inquisidor Ortíz de Funes mandó al año siguiente:

9 A.M.C., Fondo Inquisición Sin Catalogar (1576/Agosto/8).

10 Así lo señalan en una carta al conde de Puertollano en la década de 1660 al apuntar que «esta mandado que las visitas de los navíos estrangeros q llegasen a los puertos de estas ysland se hagan por los ministros del sto officio despues de la de la salud antes que de la guerra ni otra cosa alguna [...] que antecedentemente precedía a la de la salud [...]». A.M.C., Fondo Inquisición CXXXII-27 (s.f.). Lea señala que posteriormente las de sanidad y guerra se combinaron bajo la designación de almirantazgo añadiéndose la visita del comisario de la Inquisición. LEA, Henry Ch., *OP. CIT.*, v. III, pp. 321. Sin embargo, a tenor de la documentación consultada, como veremos a continuación, parece que en Canarias esta unión no llegó a realizarse y se mantuvo la distinción.

se notifique a los almorjafes desta ciudad que no abran ni consientan abrir cofre ni fardo de mercadería donde quiera que vinieren así despaña portugal y de otra qualquiera parte de francia o flandes o inglaterra y de qualquiera parte de ytalia sin que avisen primero a este santo officio para que de aquí vaya persona que los visite por el lo qual guarden y cumplan son pena de excomunion y de dozientos ducados¹¹

Sin embargo, a pesar de las amenazas del tribunal y de las penas que supuestamente se impondrían en caso de incumplimiento, parece que no surtieron ningún efecto, pues en 1594 volvió a surgir el conflicto, esta vez con el gobernador de Tenerife¹².

Aunque para el Seiscientos la documentación es dispersa y esporádica en el tiempo, algunos elementos nos llevan a pensar que las aguas no retornaron a su cauce, más bien se volvieron tormentosas debido al incremento del tráfico naval merced al comercio vinícola, entre otros motivos. En 1633 se produjeron nuevas tensiones esta vez en las dos islas principales: Tenerife y Gran Canaria. Así, en abril de ese año se desarrollan unas testificaciones en Santa Cruz de Tenerife a Diego de Rocha, alguacil y guarda de dicho puerto, para comprobar si era cierto que, al llegar un navío procedente de Londres, el juez de contrabandos, el licenciado Gaspar Martínez de Castro, la había visitado primero sin dar aviso al comisario del tribunal. Posteriormente, en agosto, se produjo una situación similar, esta vez en el puerto de las Isletas. Así, Francisco Pérez, alguacil del contrabando de Gran Canaria, fue a visitar una saetia francesa que había arribado aunque «*bien savia que no la avia visitado la Inq^m*»¹³. El tribunal se

11 A.M.C., Fondo Inquisición Sin Catalogar (1577/febrero/22).

12 BRITO GONZALEZ, ALEXIS D., art. cit.

13 A.M.C., Fondo Inquisición CXXXI-29. Justo poco antes, en 1631, se procesó al corregidor y capitán a guerra de Tenerife por impedir con insultos la visita de un navío extranjero fondeado en Santa Cruz de Tenerife, aunque este proceso se suspendió por fallecimiento del mismo en 1632.

limitó a recordar al juez de contrabando de Tenerife que no visitase las embarcaciones hasta que se realizase la de la Inquisición so pena de excomunión y multa de doscientos ducados.

Si bien la mayoría de los conflictos se producen con los funcionarios que se encontraban en los puertos de Gran Canaria y Tenerife, ello no quiere decir que no se extendiesen a otras Islas. En 1654 el tribunal enviaba un mandamiento al sargento mayor de Lanzarote para que no tocase nada de las embarcaciones que llegasen a esa isla sin que antes fuese revisada por el comisario del mismo¹⁴.

A pesar de los intentos del Santo Oficio canario por establecer su autoridad, lo cierto es que las autoridades civiles procuraban, en la medida de las circunstancias, minar la prerrogativa del aquél, concedores de la protección, y en muchas ocasiones alentados también, de la que contaban respecto al capitán general. Por ello, a finales de la década de 1660, los inquisidores se vieron obligados a redactar una misiva al conde de Puertollano porque:

el mro de campo don christoval de ponte suarez a cuyo cargo parece estar el gobierno de las armas de dho lugar [Garachico] quiere introducir el que se hagan las visitas de dhos navios por la guerra primero q por la Inqq^m y puede ser que mañosamente aya hecho alg^a sin siençia ni pasiencia del tribunal ni de su comis^o que recide en dho lugar [...] q aviendo llegado un navio ingles a dho puerto dho mro de campo invio a llamr el mre del con un alguasil p^a hazer dha visita en su casa sin avisar ni aguardar a q fuese visitado por dho comisario

por lo que solicitaban al capitán general que se lo hiciera saber al mestre de campo para que no contraviniese lo ordenado y respetase el orden establecido¹⁵.

Citado en CIORANESCU, ALEJANDRO, *Historia de Santa Cruz de Tenerife*. Sta. Cruz de Tenerife, 1977, t. II, nota 188.

14 A.M.C., Fondo Inquisición CLXII-3.

15 A.M.C., Fondo Inquisición CXXXII-27 (s.f.).

A pesar de los esfuerzos del tribunal, esta tónica continuará durante el siglo XVIII, prueba evidente de que los mandatos del mismo se incumplían. En 1706, el fiscal don Diego Francisco de Carvajal presentaba un escrito en el que denunciaba la situación persistente y que, además, se desembarcaban fardos y otras cosas sin dar cuenta. La postura de los inquisidores no pasó de la consiguiente notificación a los jueces de contrabando y almojarifes y demás personas que no contraviniesen la orden¹⁶. Que no se produjo una transformación en las circunstancias lo demuestra que, al menos, durante la primera mitad del Setecientos, siguieron ejecutándose autos y avisos, como el envío de la anterior orden al administrador y guarda de la aduana de Santa Cruz de Tenerife en 1733 o los autos realizados contra el administrador de la aduana de La Palma en 1743 por entregar los fardos sin haberse hecho la visita de la fe¹⁷.

Sin embargo, parece que a mediados de este siglo, el Santo Oficio debió de admitir con resignación que su autoridad no era la de antaño y que no podía imponer su prerrogativa. Esto es lo que se desprende de la correspondencia mantenida con la Suprema. Así, en 1755 se señala que la costumbre en Santa Cruz de Tenerife era que después de la visita a bordo del capitán de mar acudiese el capitán de la embarcación a cumplimentar al capitán general y luego venir con el cónsul a hacer la visita de la Inquisición. En 1787, en Las Palmas el procedimiento consistía, tras la visita a bordo de Sanidad, en que el capitán de la embarcación llegara a tierra con el capitán de mar y el cónsul e fueran a casa del gobernador de armas y, si era hora de despacho, al Tribunal de la Inquisición, y si no, a la casa del inquisidor donde recibía el juramento. Este sistema pervivió hasta la entrada del siglo XIX con la única variación del ministro del tribunal que tomaba la declaración¹⁸.

16 A.M.C., Fondo Inquisición CLXI-25 (10/Julio/1706).

17 A.M.C., Fondo Inquisición LXXXV-9.

18 Cit. en GONZÁLEZ DE CHAVEZ MENÉNDEZ, JESÚS, art. cit.

De esta manera, se produjo el reconocimiento oficioso de la incapacidad del tribunal de imponer su voluntad, forzado en gran medida por la decadencia en que se encontraba el mismo desde principios de la centuria. Y es que los almorjafes y administradores de las aduanas sabían perfectamente que contaban con la aquiescencia de sus superiores, no digamos ya de aquéllos que por su cargo pertenecían al fuero militar, como los castellanos de fortalezas o los encargados de la vigilancia de los puertos, que aprovechaban ese hecho para escapar de la jurisdicción inquisitorial. El Santo Oficio no pasó, tal vez porque no quiso ni pudo, de ir más allá de las amenazas de multa (generalmente estipuladas en doscientos ducados) y excomunión mayor que, por lo que sabemos, no llegó a aplicarse nunca, lo que explica en buena medida la actitud beligerante de aquéllos que debían avisarles de la llegada de navíos extranjeros. Es, por ello, por lo que se vieron abocados a intentar, por los medios a su alcance, de evitar la debacle aún reconociendo que sus esfuerzos eran inútiles y que, a la larga, acabarían por aceptar la situación que *de facto* se venía produciendo desde finales del siglo XVI.

LA LUCHA POR EL COBRO DE DERECHOS POR LA VISITA

El otro frente con el que tuvo que luchar el Tribunal de la Inquisición fueron los mercaderes y capitanes de navíos en lo concerniente a la percepción de derechos por las visitas. Desde la instauración del sistema, este asunto dio lugar a numerosas quejas en diversos lugares, tanto de la Península como desde las Islas, las cuales llegaron a la Suprema, que se vio obligada a prohibir la percepción de derechos en 1606¹⁹. No obstante, al igual que en otras materias, la lejanía y el anhelo de muchos ministros del tribunal por la obtención de unos ingresos más o menos

19 Según la Carta acordada de 10 de noviembre de 1606, citado por CONTRERAS, JAIME, *op. cit.*, pp. 151-157.

abundantes y fácilmente accesibles propiciaron su incumplimiento, máxime en un territorio tan fragmentado como el del Archipiélago, del que los comisarios y ministros disponían, en ocasiones, con bastante autonomía.

Aunque se habían originado roces con anterioridad, el primer gran conflicto se produjo en 1636. Ese año, un grupo de seis mercaderes ingleses afincados en la isla de Tenerife (Enrique Ysan, Juan Lamber, Marmaduke Rawdon, Juan Shiqley, Roberto Grove y Matheo de Ynquinson) presentó un escrito ante la Suprema quejándose de que, cuando desembarcan sus mercaderías en el puerto de Santa Cruz de Tenerife y vienen los ministros para hacer la visita:

no quieren visitar mas q las mercaderias de un mercader pudiendo visitar y despachar las de siete u ocho mercaderes q en ocasión sucede estar todas juntas en dha aduana lo qual hacen a causa de los derechos excessivos q lleban [...] ocho ducados pudiendo en medio día y mucho menos bajar visitar todas las mercaderias que hallaren y estuvieren en la dha aduana

denunciando al mismo tiempo otras triquiñuelas que realizaban los ministros, como el visitar únicamente las mercaderías de un mercader para luego volver al día siguiente, y visitar las de otro mercader pudiendo realizarlas conjuntamente, para de esta manera cobrar los derechos dos veces²⁰.

La Suprema debió escribir al tribunal canario pues, ese mismo año, el inquisidor Francisco Manso Dávila envió una carta al comisario de La Laguna en el que se le informaba del escrito de los mercaderes ingleses. A la vez, le ordenaba:

porq conbiene remediar los excesos q en esto viniere de man^a q nadie tenga ocasión de sentimiento de ministros [del] santo off^o

20 Todo este asunto se encuentra recogido en un mismo expediente. A.M.C., Fondo Inquisición CLXIII-66.

y q tan libres deven vivir de todo gene^o de codicia q con todo recato y secreto se averigüe lo q en esto pasa examinando todos los testigos q de ello puedan tener noticia asi mercaderes como vecinos del puerto de sancta cruz y officiales del aduana

El asunto tenía un fondo de cierta gravedad debido a varios factores que coincidían en ese momento. En primer lugar, el reciente conflicto entre Inglaterra y España, concluido en 1630, había dejado sentir sus efectos en las Islas, especialmente en la de Tenerife, donde la comunidad inglesa tenía su principal residencia. En segundo lugar, no cabe duda de que la participación del tribunal de la Inquisición en algunos embargos y prisiones realizadas a mercaderes ingleses durante dicho episodio, dejó tras de sí una sensación de malestar, aunque aquellas finalmente quedasen en nada²¹. Por último, el tercer factor radica en la relevancia de los firmantes del escrito, entre los cuales se hallan nombres y personajes que controlaban en gran medida el comercio viúcola, base de la economía canaria y tinerfeña de este período²².

El cuestionario remitido desde Las Palmas incluía cinco preguntas: *si saben si después que los extranjeros pidieran visita bajan a ella los ministros sin hacerlos detener ni esperar*; si saben qué derechos lleva cada uno de los ministros de cada visita por la ocupación de ir y volver en un día; si saben que, además de los derechos, piden alguna cosa graciosamente a los dueños de

21 Sobre los efectos del conflicto hispano-inglés de 1626 a 1630 en Canarias, vid. FAJARDO SPINOLA, FRANCISCO, «Comerciar con el enemigo: Canarias y la guerra contra Inglaterra (1625-1630)», *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana* (1998), Las Palmas de G.C. 2000, pp. 1927-1944.

22 El papel jugado por algunos de estos individuos, como Enrique Ysham o Marmaduke Rawdon, dentro de la comunidad inglesa residente en Canarias, así como en el comercio del vino, es fundamental. Para un acercamiento al tema, vid. GUERRA CABRERA, JUAN CARLOS, *Un mercader en Tenerife en el siglo XVII. Biografía de Marmaduke Rawdon*. Sta Cruz de Tenerife, 1994; RODRIGUEZ YANES, JOSÉ MIGUEL, *Tenerife en el siglo XVII. Tensiones y conflictos en la segunda mitad de la centuria*, Sta Cruz de Tenerife, 1992.

navío y mercaderes o si les dan de comer a su costa; si saben que estando ya en dicho puerto y aduana les piden que las visiten pues se hallan allí y no lo quieren hacer diciendo que volverán otro día y que es por multiplicar los derechos; y si saben que del exceso en esta materia ha habido y hay escándalo y murmuración contra los dichos ministros. Como se puede apreciar, el tribunal no quería dejar cabos sueltos pero a través del mismo se deja traslucir la preocupación de que las acusaciones tuviesen un fondo de certeza y que los excesos de los ministros hayan puesto a los mercaderes y buena parte de la sociedad tinerfeña en contra del tribunal.

Es, por ello, por lo que las testificaciones efectuadas y recogidas por el comisario de La Laguna resultan muy interesantes en tanto en cuanto aportan datos reveladores sobre las visitas. Los testigos que aparecen en las informaciones son doce; entre ellos, destacan los mercaderes ingleses Thomas Colins, Roberto Breton y Marmaduque Esquiél, así como vecinos del puerto de Santa Cruz de Tenerife y la Orotava²³. De sus declaraciones se pueden sacar diversas conclusiones que vamos a desarrollar por partes. En lo que atañe a la primera pregunta parece que existe cierta unanimidad en que los ministros bajan a la mañana siguiente de ser solicitadas las visitas. Sin embargo, es la segunda pregunta la que ofrece los datos más interesantes. Buena parte de ellos confirman la cantidad que llevan, pero Roberto Breton es más explícito:

23 Los testigos son: Pedro Perel, mercader francés; los ya señalados Thomas Colins, Roberto Breton y Marmaduque Esquiél, mercaderes ingleses residentes en La Laguna; el licenciado Joaquín Romero de Céspedes, clérigo que ha asistido en el puerto de Sta. Cruz de Tenerife; Roldán de Aroldo y Jofre Andres, vecinos de la Orotava; Antonio Rodríguez, familiar del Santo Oficio; Juan Yanes Abad y Cristóbal Solís, almorzarifes que fueron del puerto de Sta. Cruz de Tenerife; Manuel González, vecino de Sta. Cruz de Tenerife y que fue guarda de ese puerto; y Gaspar Díaz, vecino de Sta. Cruz de Tenerife.

los dhos ministros lleban treynta y ocho r^s por cada visita que hasen yendo de esta ciudad [La Laguna] a el puerto de santa cruz y de el lugar de la orotava por ir a el puerto que es media legua de camino lleban veynte y quatro r^s con titulo de la visita y de gasto de los caballos y comida siendo así que muchas beses bajan a las visitas despues de comer [...] y que no pagandolos les amenassan los dhos ministros les pondran en la carsel por los dhos derechos

De esta declaración se pueden extraer varios hechos. En primer lugar, no existe una cantidad uniforme por la visita, pues esta depende del puerto y de la distancia del lugar de residencia de los ministros, dato que confirma Roldan de Aroldo, vecino de la Orotava, al señalar que en dicho lugar cobra ocho reales cada ministro (24 en total). En segundo lugar, la queja por el pago de esas cantidades al apuntar que muchas veces hacen la visita después de comer. En tercer lugar, la existencia de amenazas por parte de los que realizan las visitas para cobrar dichas cantidades cuando los capitanes de navío o los mercaderes se niegan al pago. Pero este mercader no es el único que ofrece datos reveladores sobre esta pregunta. El familiar del Santo Oficio, Antonio Rodríguez, apunta:

que a los prinsepios se les daba de comer a los dhos ministros y cavallos y nos les daban dinero mas que despues que fue comisario el doctor machado se introdujo el darles los treynta y ocho r^s por la comida y caballos

Este hecho es confirmado por Manuel González, vecino de Santa Cruz de Tenerife, que había sido guarda del puerto en tiempos del doctor Machado. Este testigo aporta más datos al señalar que al inicio comían en su casa y les daban dos ducados y seis tostones para la comida y los caballos pero que, a partir del período en el que estuvo el doctor Machado, sólo pedían el dinero.

Sobre la cuestión de si los ministros pedían algo a los capitanes y maestros de los navíos, la mayoría de los testigos reconocen no saber nada. Sin embargo, Marmaduke Esquirol señala «a este t^o le an pedido el comisario y el alguasil que sy ay alguna cosa de regalo como algun queso o bacallaos les de alguna cosa y que lo mismo bio se hisso con los maestros de los nabios», de lo cual se puede deducir que, si bien no se trata de una costumbre extendida, sí que ocurría en determinadas ocasiones. A las dos últimas preguntas, uno de los testigos, en concreto Pedro Perel, señala que a veces hay tres o cuatro navíos y que sólo despachan uno «y algunas besses pudieran en aquel día despacharlos y lo dejan para el otro día bolber al dho puerto» y que, como consecuencia de todo ello, es verdad, público y notorio, que existe escándalo y murmuración contra la actitud de los ministros.

Como se puede comprobar, los temores del tribunal estaban fundados y las testificaciones habían confirmado los excesos que los ministros ejercían al realizar las visitas de fe de los navíos. No obstante, el Santo Oficio se encontraba atrapado entre las quejas de los mercaderes extranjeros, que habían demostrado llevar gran parte de razón, y castigar a los ministros del mismo, con lo que les dejaría en evidencia en futuras situaciones en las que tuviesen que ejercer su jurisdicción. Es, por ello, por lo que probablemente los inquisidores se limitaron, por auto de 9 de junio de 1636, a reprender a dichos ministros y representantes pues, al bajar a hacer las visitas, lo hacían «sin diferirlo a otro guardando la forma q para dha visita esta dada» y que, teniendo que visitar mercaderías de diferentes dueños, las visitarán todas aunque solo les haya llamado uno:

y q por la ocupacion y trabajo de esta visita y gasto de los cavallos no lleven mas derechos de los q se acostumbra q son treinta y seis R^s a cada ministro sin otro emolum^{to} no cosa alg^a los quales dhos treinta y seis Rs se ayan de repartir y repartan prorrata entre los dueños de las mercaderias q se visitaren pagandolos el

q pidió la visita a los dhos ministros y cobrando para si de los compañeros lo q cada uno tocare [...] y que no pidasn regalos ni cosas de comer [...]

A pesar de los intentos de los inquisidores, las aguas no volvieron a su cauce y los abusos continuaron cometiéndose por parte de los ministros que realizaban las visitas a las embarcaciones. Frente a los excesos permanentes de los delegados inquisitoriales, muchos optaron por la resistencia, bien de manera personal bien alentados por connacionales²⁴. El pago: en algunos casos, fue la prisión, como le sucedió al inglés Juan Theatton quien, en 1674, fue encarcelado por no querer pagar los derechos no recuperando la libertad hasta que así lo hizo²⁵. La insistencia de los ministros para cobrar los derechos y los intentos infructuosos por evitarlos provocaron una nueva queja a las altas instancias que se produjo en torno a 1674 o 1675. Este año, la Suprema remitía copia al tribunal canario de un memorial enviado a ese Consejo por el cónsul inglés y los mercaderes sobre esta materia y se solicitaba a los inquisidores que informasen «el estilo que ay en esa Inq^{on} de hazer las visitas de navios y de que tpo a esta parte, a que ministros se han encargado y encargan, que cantidad de derechos se lleban en cada una, en que moneda y la que percive cada uno de los Ministros» así como de lo que había ocurrido para que se produjese la queja por parte de estas personas²⁶.

No tenemos constancia de la contestación de los inquisidores y de las consecuencias que pudo tener sobre aquéllos pero no es

24 En 1660, el tribunal inició unos autos contra Leonardo Clerque, cónsul inglés en Tenerife, por instigar a a los capitanes de cuatro navío que habían llegado al Puerto de la Cruz para que no pagasen la visita del tribunal. A.M.C., Fondo Inquisición XCIX-15.

25 A.M.C., Fondo Inquisición CLXXIV-70.

26 (A)rchivo (H)istórico (N)acional, Inquisición Libro 600 f. 197 rto-vto (1675/Julio/3).

hipotético aventurar que la situación siguió siendo la misma a pesar de las reiteradas quejas de los mercaderes extranjeros, fundamentalmente ingleses. Por citar un caso que ilustra a la perfección el continuismo y la indefensión en la que se hallaban los capitanes de navío y/o mercaderes, en 1715 el comisario y el notario del Santo Oficio de la isla de Lanzarote reclamaron quinientos reales en ropas y géneros al capitán del navío francés *San Luis* con el pretexto de la visita del navío. El dato irónico lo aporta el hecho de que los secretarios del tribunal expidieron certificación de cómo era costumbre que, al realizar la visita de los navíos por los ministros y comisarios, no se llevasen derechos algunos por razón de la misma²⁷. Y es que la situación pervivió hasta finales del siglo XVIII, tal y como lo demuestra la larga lista de casos que se produjeron a lo largo de esa centuria y que no vamos a desarrollar para evitar reiteraciones²⁸.

CONCLUSIONES

A la vista de lo expuesto se puede deducir, tal y como señalamos al comienzo, que las visitas de navíos supusieron una fuente de problemas para la Inquisición canaria. Es verdad que la mayoría de ellos no eran graves y no pasaban más allá de las quejas ante la Suprema o la Corte, tanto por cuestiones de jurisdicción como por los abusos continuados por la percepción de derechos, por parte de los agraviados. Sin embargo, constituían una constante erosión de la autoridad inquisitorial por cuanto suponía bien un enfrentamiento frontal o bien un soslayamiento de la misma, en el caso de las cuestiones jurisdiccionales; así como una publicidad negativa de las acciones del Santo

27 A.M.C., Fondo Inquisición CLXXVI-127 y 199 (1715, 1716).

28 Varios de ellos son reflejados en el estudio de J. González de Chávez Menéndez sobre las visitas de navío en el siglo XVIII y el de F. Fajardo Spínola sobre este tema por lo que omitimos su desarrollo en profundidad.

Oficio, ya fuese en las islas como en el exterior, motivada por las quejas de los extranjeros.

Lo cierto es que el tribunal canario no quiso, o se vio incapaz, de encontrar una solución a estos conflictos. Por un lado, dependía de los ministros que formaban su red de información y presencia física en el resto de resto del Archipiélago y probablemente los inquisidores decidieron obviar los abusos de autoridad a cambio de que éstos no excediesen en demasía para poder seguir contando con esa tupida trama de servidores que les era fundamental para otras cuestiones. Por otro lado, el tribunal no estaba dispuesto a cejar en lo que consideraba su autoridad en la realización de las visitas porque consideraba, y tal vez con razón, que podía ser el primer paso para la posterior concesión en otras materias y que, por tanto, no se podía consentir en ceder so pena de perder otras prerrogativas. El hecho de que las conflictivas situaciones perviviesen durante más de doscientos años no es sino una demostración del empeño de unos y otros por inclinar la balanza a su favor, y el poco interés por llegar a una situación conciliadora.

REFORMAR EN TIEMPOS DE CRISIS. LOS SAMBENITOS EN EL SIGLO XVIII

JESÚS GONZÁLEZ DE CHÁVEZ MENÉNDEZ

El objeto del presente trabajo es analizar las respuestas que dieron los tribunales de distrito del Santo Oficio al mandato de la Suprema, del 7 de mayo de 1788, pidiendo que informasen, después de haber consultado sus archivos, sobre lo que supieran:

acerca del verdadero origen que tuvo en el Santo Oficio el uso y colocación de paños o sambenitos, que providencias precedieron para ello, hasta que tiempo ha continuado la costumbre, y si la inobservancia actual proviene de orden del Consejo o de otras causas, expresando cuales son. Si con respecto a la variedad de los [tiempos] presentes convendrá no sólo continuarla, sino también quitar del todo de una vez, o sucesivamente y con disimulo los que desde antiguo permanecen puestos en muchas Iglesias, originándose acaso de esto en el vulgo graves perjuicios a muchas familias, por otra parte limpias, o que actualmente son tenidas por honradas. Y de qué medios prudentes podría valerse el Santo Oficio para su logro sin perjuicio ni menoscabo de su decoro y justo temor con que le miran las gentes.

Las respuestas de los tribunales son interesantes por lo que dicen sobre la vigencia de los sambenitos, y sobre las dificultades que encontraba el Santo Oficio –que se insinúan en la última frase del mandato que acabamos de transcribir– para adaptarse a «la variedad de los tiempos presentes».

En el legajo del Archivo Histórico Nacional que las contiene –que hasta ahora, que sepamos, no ha sido aprovechado¹–, hay también, además de una relación impresa de los sambenitos que se pusieron y renovaron en 1755 en el claustro del Real Convento de Santo Domingo de Palma de Mallorca –de los reos relajados y reconciliados públicamente desde 1645 (278 en total)–, un resumen del expediente que se formó por el tribunal mallorquín a raíz de la reimpresión, aquel año, del libro del Padre Garau *La fe triunfante*. Conviene que nos detengamos en este documento porque es el origen de la reclamación que conduce a los informes, y porque adelanta la fecha del inicio de la lucha de los chuetas por su emancipación, que, como se verá, no empezó con la representación que dirigieron a Carlos III el 12 de febrero de 1773².

- 1 AHN, Inq., leg. 4475, n.º 4. Caro Baroja, lo cita en *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Istmo, Madrid, 1978, t. III, p. 39 –«En el Archivo Histórico Nacional de Madrid, entre los papeles del Consejo de la Suprema, se conservan dieciséis informes de los Tribunales acerca del origen de la práctica de colocar los sambenitos en las iglesias y sobre si convendría o no quitarlos de ellas. Con estos informes se encuentran dos relaciones impresas de los sambenitos y sambenitados que había en 1755 en el claustro de Santo Domingo de Palma de Mallorca. Los aludidos informes se escribieron entre 1788 y 1798, fechas que coinciden con la supresión de muchos padrones de infamia, en efecto»– pero parece que sólo lo conoció por el extracto que hizo Paz y Meliá –*Papeles de Inquisición Catálogo y extractos*. Madrid, 1947 (2ª ed.), p.542 (núm.1399)–, al que remite. Sobre el origen los tribunales no dicen prácticamente nada, porque lo ignoran; y la supresión, por lo que informan, había empezado mucho antes.
- 2 Esto es lo que se deduce de las pocas páginas que dedican a este período de la historia de los chuetas Caro Baroja, *op. cit.*, pp. 49-50; Domínguez Ortiz: *Los judeoconversos en España y América*. Ediciones Istmo, Madrid, 1988, pp. 112 ss.; Lea: *Historia de la Inquisición española*, FUE, Madrid, 1983, pp. 179-181. De la obra de Gabriel Cortés i Cortés: *Historia de los judíos mallorquines y de sus descendientes cristianos*. Miquel Font, Editor, Palma de Mallorca, 1985, que le dedica más páginas –80, de la 267 a la 347– se desprende lo mismo (v. p. 313). El estudio de Juan Riera: *Carlos III y los chuetas mallorquines*. Cuadernos Simancas de investigaciones históricas. Valladolid, 1975, se centra en el período 1773-1788.

El expediente se había remitido al Consejo el 30 de abril de 1755, y si figura en este legajo es porque, cuando en abril de 1788 el rey ordena a la Suprema que examine y proponga los medios «de borrar y deshacer los muchos letreros que se mantienen por toda la Península en Parroquias, otras Iglesias y Conventos» –razón por la que ésta pide los informes–, el fiscal o el secretario *recorrió* los archivos en busca de los antecedentes, lo encontró y lo resumió para instrucción del Consejo.

«De él resulta», dice el que hace de relator para el Consejo, que en 1755 el librero Matías Fortún acudió al inquisidor más antiguo de Mallorca solicitando permiso para reimprimir *La fe triunfante*, del P. Francisco Garau, «en el qual se refieren los autos de fe que aquel Santo Oficio celebró en 1691, y el inquisidor decano, sin decretar el pedimento que el librero le había presentado, respondió que acudiese por la licencia a donde correspondía, en inteligencia que por el Santo Oficio no había reparo alguno. En efecto, la obtuvo del regente de aquella Audiencia y del Vicario General, y pasó a imprimir dicho libro».

Cuando el libro se estaba vendiendo, *ocurrieron* a la Audiencia Rafael Cortés y otros individuos de *la calle*, «descendientes de los reos castigados en dichos autos de fe», exponiendo que la reimpresión no hacía más que «renovarles una calumniosa contumelia»³, y pidiendo que se mandase retirar los libros y que el impresor cesase de reimprimirlos. El regente, que poco antes había dado licencia para la reimpresión, mandó al

3 «exponiendo que la reimpresión del libro no podía producir otro efecto que el de renovarles una calumniosa contumelia sin haber dado motivo a ella, antes sí, merecido por su trato y buenas costumbres el ser tenidos y tratados con más respeto que hasta entonces, que se les había tenido en el concepto más despreciable y abatido, negándoles la entrada en todos los gremios y artes, a excepción de plateros y merceros, como si fuera maior dignidad ser miembros de aquellos que de la Santa Iglesia»

librero entregar a los suplicantes –previo pago– los que tenía en su poder, y prohibió su venta e impresión⁴

La resolución del regente causó cierto revuelo. Los perjudicados – «todo el Pueblo, especialmente la Nobleza»– decían que había sido dada «en desdoro y menosprecio» del Santo Oficio. Se introdujo así un conflicto entre ambas jurisdicciones. La Inquisición consideró que el regente se había excedido en sus atribuciones, pues el libro no contenía «cosa alguna contra las regalías de S.M.», y ordenó una información⁵.

El librero declaró que imprimió quinientos ejemplares; y que cuando pasó el escribano mayor de la Audiencia con un chueta, Rafael Cortés, y le notificó el decreto de la Audiencia, le entregó 387, que eran los que le quedaban, «y sin reparar en que era día Domingo se los llevó dicho Chueta a su casa con mucha publici-

4 «La Audiencia remitió a los interesados al Regente, quien sin embargo de haver dado poco antes su licencia para dicha reimpresión, mandó en decreto de 12 de abril de dicho año de 55, que en atención a que por los libros que se habían vendido de los nuevamente impresos quedaba suficientemente reparada la escasez que de ellos se padecía en el Reyno de Mallorca, la que dio motivo a que se concediese permiso para su reimpresión, se mandaba a Matías Fortun, que la obtuvo, cesase de venderlo, y entregase a los suplicantes, o persona que eligiesen, todos los ejemplares que existiesen en su poder, o que tuviese en el de qualquier otra persona, pagándole el coste y costas de ellos. Y que se notificase a todos los impresores que sin nuevo permiso no bolviesen a imprimir ni vender dicho libro, pena de 50 libras y la de perder los moldes y aparejos; lo que se executó por Ministros de la Real Audiencia».

5 «El Tribunal de la Inquisición con noticia que tuvo de esto, y que de ello se había co[n]movido todo el Pueblo, especialmente la Nobleza, atribuyendo muchos dicha providencia, dada en desdoro y menosprecio de aquella Inquisición, mandando recoger el libro de aquellos quatro Autos de fe, impresos mucho antes con las licencias y aprobaciones necesarias, sin contener cosa alguna contra las regalías de S.M., como se reconoció entonces por los que dieron su permiso para la impresión, y nuevamente lo había reconocido el Regente para el reimprimatur, puso un auto en que relacionando lo dicho, mandó se recibiese información del referido hecho, examinando al librero y demás testigos necesarios».

dad, habiendo satisfecho su importe». Dice también que oyó a un vecino de dicho chueta que el decreto había costado 200 doblones, y que lo mejor sería «hacer ceniza» los libros; y «que todo el Pueblo se alteró con dicha Providencia [la del regente], especialmente la Nobleza, de suerte que el Baylío Despuig, hermano del Reverendo Obispo, dixo al declarante que sería bueno embiarlos a reimprimir a Barcelona, y que él lo ejecutaría así. Y lo mismo le dixo el Comendador Puigdonfila y otros muchos caballeros; que en dicha reimpresión no se añadió ni una tilde. Y que no se hablaba de otra cosa en las Plazas y corrillos, manifestando ser dicho recogimiento desprecio del Tribunal del Santo Oficio».

Otros testigos repiten eso de que «el Pueblo, en especial la nobleza», se había alterado, y clamaba que se debía mandar a todos los impresores que reimprimiesen el libro, «porque los chuetas se habían ensobervecido tanto en aquella isla que se mezclaban e inficionaban a muchas familias de cristianos viejos, especialmente en las Villas y lugares que no tenían noticia de su infamia ni concebido aquel horror que merecían»; y «que todos entendían, y así se hablaba en público, que dicha acción o providencia del Regente había sido en menosprecio y desdoro de aquel Santo Oficio, zumbando (dice un testigo) a alguno de sus ministros en conversaciones públicas».

El secretario más antiguo del Tribunal, don Manuel Ollegui, certificó que por los años 1746 o 1747 había ido al Ayuntamiento a registrar «cierto derecho o conducto de agua», y el secretario del Ayuntamiento le habló, entre otras cosas, «de la altanería que tenían los chuetas de la calle del Segel, y le aseguró que repetidas veces se había hablado en Ayuntamiento que sería muy conveniente la reimpresión de dicho libro, y sólo reparaban los Regidores en si podía haver o no algún inconveniente por parte del Santo Oficio». Le encargó que lo consultase a los Inquisidores. Éstos, que según el secretario «estaban admirados de que habiéndose impreso de orden de la Ciudad

millares de ejemplares no se hallaba uno, sin duda por la industria y sagacidad de los descendientes de los castigados en el dicho año de 1691», respondieron que no hallaban inconveniente por lo que hacía al Santo Oficio. Y ahí quedó el asunto. Pasado algún tiempo preguntó el secretario del tribunal al del ayuntamiento por el estado del «negocio», y le dijo «que bien se hubiera executado según el deseo de los Regidores, así como lo hicieron a sus expensas el año 91, pero la necesidad de buscar trigo en Reynos extraños por la escasez que se padecía en Mallorca en aquellos años, y otros cuidados, hizo olvidar dicha reimpresión».

En éstas acudió Rafael Cortés al tribunal solicitando la entrega de los 113 ejemplares que se habían vendido. El tribunal mandó, por auto de 19 de abril de 1755, que retuviere en su poder, por ahora, los libros que ofrecía poner a disposición del Santo Oficio, y trasladó su petición al fiscal.

El fiscal en su pedimento es aún más hostil a los chuetas que los testigos en sus declaraciones. Dice que la resolución de la Audiencia tenía alborotada a la ciudad, que era en desprecio del Santo Oficio, «cuyos desvelos por la pureza de la fe se ven pintados con viva expresión en dicho libro», y que el regente procedió sin jurisdicción, porque el libro no contenía cosa alguna contra las regalías de S.M.; que toda la nobleza estaba interesada en la reimpresión, y también los demás cristianos viejos –para evitar la contaminación de sus familias–, y también la propia Inquisición, que si «dejaba correr la supresión del libro no hallaría ministros limpios que pudieran servirle⁶. Admite –lo que

6 «porque nombrándose en dicho libro los reos castigados con muchos apellidos (que lo son de los más distinguidos de la nobleza), se descubre el motivo de tenerlos, y que en nada pueden tiznarla; y los demás cristianos viejos del Reyno tienen un preservativo para no permitir mezcla de sangre impura, de que ya se lamenta la isla, pues viviendo en aquella más de seis mil personas infectas de ella, casándose todas en el Reyno, por no admitirles en las Religiones, en la milicia ni marina, es preciso se propaguen en exceso; y faltando las noticias de su infamia se casarán con perso-

parece que representaron los chuetas— que es verdad que el Santo Oficio procede contra los que ofenden con palabras injuriosas a los nuevos convertidos del judaísmo, cuando pueden causarles pena y tristeza por haberse «reducido» e impedir la reconciliación de otros, y que se pueden prohibir los papeles y libros de esta naturaleza, como lo hace la Inquisición de Portugal, pero dice que éste caso es distinto, que esta nación es tan dura e indócil «que no con beneficios sino con el rigor y la muerte se consigue la perseverancia», como ofrecen numerosos ejemplares las *Sagradas Escrituras*.

El Tribunal de Mallorca dictó auto – el 30 de abril de 1755 – conforme a lo que pedía el fiscal, pero antes de ejecutarlo consultó al Consejo. Éste pidió informes, y el Tribunal los dio el 14 de junio (que no dio sino su consentimiento tácito para la reimpresión; que la primera edición la hizo a su costa la Ciudad y Reino; que el P. Garau intervino como calificador del Santo Oficio en aquellos autos, y que estaba resuelto a pedir la renovación de los sambenitos, por considerarla conveniente y necesaria). El 5 de julio el Consejo mandó que se renovasen los sambenitos de los reos castigados desde 1645, y que se imprimiese una relación de todos ellos (que es la que figura en el

nas limpias, como lo han conseguido por la sagacidad de recoger los ejemplares de la primera impresión, que apenas se halla uno. Y que si han logrado los nietos de dichos reos (que tienen aún la infamia iuris) contaminar algunas familias ¿qué será en adelante en los que descendien de estos, si no se procura atajar el daño y renovar las noticias? Que algún Tribunal del Santo Oficio comenzaba ya a sentir perjuicio, y si se dejaba correr la supresión del libro no hallaría ministros limpios que pudieran servirle. Que causa notable admiración que a una simple relación de los chuetas, y sin otra justificación, mandase el Regente que se les entregasen los libros, suponiendo suficientemente reparada la escasez de ellos con la venta de los 113 ejemplares, siendo así que la mayor parte de ellos los compraron los chuetas, quienes quedaron tan soberbios con la Providencia del Regente que se atrevieron a pretender que el Santo Oficio los mandase recoger todos».

expediente, certificada por el Tribunal). El 16 de septiembre, el Tribunal de Mallorca informó al Consejo que había cumplido el mandato.

Después de la R.C. de 29 de noviembre de 1782 que puso fin a la claustración legal de los chuetas y castigaba con fuertes penas a quienes les insultasen o llamasen judíos, hebreos o chuetas⁷, los de *la calle* vuelven a dirigirse al rey –el 4 de abril de 1783– renovando la petición de igualdad –seguían siendo excluidos de casi todas las «clases, empleos, honores y comodidades de que debe participar y lograr cualquier basallo natural» e insultados «con el afrentoso apodo de chuetas»– y solicitando que se retirasen «los lienzos y pinturas» del convento de Santo Domingo.

El 31 de mayo, el rey remitió la petición al inquisidor general para que una junta nombrada al efecto estudiase el asunto («examinase y propusiese el modo prudente de ir borrando estas memorias de difamación y de inquietud» y tomase también «las providencias que le pareciesen más oportunas»). Las dos medidas que propuso la Junta –el 16 de agosto– para acabar con estas «memorias» fueron, la primera, que con disimulo y tomando algún otro pretexto, como blanquear los muros, la Inquisición de Mallorca quitase los sambenitos y los quemase

7 Mandaba que no se les impidiese vivir en cualquier sitio de la ciudad... «sino que se les incline, favorezca y conceda toda protección para que así lo ejecuten, derribándose cualquier Arco, Puerta u otra señal que los aya distinguido del restante del pueblo», y castigaba a quienes les insultasen con cuatro años de presidio –a los nobles– o en los arsenales, y ocho de servicio en la marina a los menores de edad. El rey además dio órdenes reservadas al Consejo de Castilla para que tomara una serie de medidas conducentes a la total equiparación legal (que escribiese a las autoridades de la isla para que contribuyesen a que se les tratase con caridad cristiana, y cuando se apagase la polémica –que venía de 1773– lo recordase al rey para los declarase hábiles para todo género de servicios «de Guerra, Marina y demás del Estado», y luego, pasado un tiempo, para todos los oficios, artes y grados): Cfr. Riera, *op. cit.*

con todo secreto (el inquisidor general ya había dado órdenes reservadas a algunos tribunales para que no repusieran los que se habían retirado con motivo de obras en las iglesias); y la segunda, que pocos días después de recogidos y quemados los lienzos, publicase el inquisidor general un edicto en las iglesias de la isla, prohibiendo el libro del P. Garau, prohibición que se incluiría también en el primer edicto general de libros⁸.

Pero los sambenitos no se quemaron, y el edicto que prohibía *in totum* el libro del P. Garau y cualquier otro, «o quaderno impreso o manuscrito, cuio asunto y materia fueren referir las personas que antes del presente siglo huviesen sido castigadas en la Ynquisición de Mallorca», parece que no llegó a publicarse por la resistencia del clero mallorquín⁹. Los chuetas siguieron insistiendo, el Consejo de Castilla consultó de nuevo al rey –el 28 de febrero de 1788–, y éste reiteró –el 6 de mayo– al inquisidor general el mandato de 1783, haciéndolo extensivo a toda la «Península». Al día siguiente, éste escribe a los tribunales de distrito pidiendo informes en los términos que transcribíamos al principio.

Sobre el origen y «las providencias que precedieron», los tribunales no saben nada o se remiten a las Instrucciones de 1561 (de Valdés o «de Toledo»). Lo sustancial, y lo más interesante de estos informes, se refiere a la «inobservancia actual» y a la pro-

8 Sobre las otras medidas (la dispersión de los chuetas por toda la ciudad, recoger las ordenanzas de los gremios, el acceso a los grados eclesiásticos y universitarios y al servicio en el Ejército y la Marina) cfr. Riera, *op. cit.*, pp. 63-67 (hay varios documentos inquisitoriales en la documentación que utiliza: A.G.S., Gracia y Justicia, leg. 1021).

9 Cfr. Riera, *op. cit.*, p. 72. Los sambenitos se quemaron después de la segunda abolición, el 16 de marzo de 1820, en el huerto donde se reunían los judaizantes de la «complicidad» de 1678: Cortés i Cortés, *op. cit.*, p. 358. El *relator* del Consejo creía que la propuesta de la junta no se llegó a enviar al rey porque el inquisidor general estaba muy enfermo y en cama cuando la firmó. El hecho de que figure –junto con los borradores del edicto– en el legajo citado en la nota anterior parece indicar lo contrario.

puesta de retirarlos. Cinco de los dieciséis tribunales se muestran claramente partidarios de suspender la práctica, o mejor, de continuar la «inobservancia» de ponerlos, y retirar los que había. El de Toledo dice «que en atención a la variedad de los tiempos y circunstancias de los presentes» cree conveniente que se recojan y quiten con disimulo, con el pretexto de su reconocimiento, o de renovación u obras en las iglesias; dice que a nada conducen y que no deben perjudicar el logro de oficios y honores a los descendientes de judíos, según las resoluciones del Estado y la Iglesia («cui piadosa madre no quiere affligir a unos hijos que a imitación de sus Padres, Abuelos y otros ascendientes son verdaderos cristianos»).

El de Córdoba informa de «que en casi todo este siglo ha habido un general descuido en fijar los sambenitos, sin que haya para ello orden de V.A., ni otra cosa más que el disimulo de parte del Tribunal, así por la repugnancia que generalmente se encuentra en los lugares de ver estos Padrones en sus pueblos, como por los costes que la observancia de dichas providencias producirían a los Tribunales», y es partidario de que no se renueven. El de Granada dice que en 1691 informó al Consejo de que no se ponían desde 1657 y éste mandó que «no lo dejasen de la mano»; pero se continuó la «inobservancia» y el retiro, sin que dimanase de orden del Consejo, sino atendiendo a las peticiones de las iglesias que decían que afeaban la hermosura de sus fábricas, y cita un expediente con el obispo de Málaga con «contestaciones acaloradas». Cree que por punto general debería establecerse que no se fijen sambenitos, salvo algún «urgentísimo caso» que el Consejo tenga por conveniente, y que se retiren «tomando el temperamento de no renovar los lienzos que las casualidades o la antigüedad vayan consumiendo», y de permitir que los quiten las iglesias que lo pidan.

El tribunal de la Corte es más explícito respecto a los peligros de la reforma; dice que conviene continuar «la inobservancia de ponerlos y que no se quiten de una vez los que están

puestos, dejando a la penuria de los tiempos su abolición, porque en las actuales circunstancias causaría lo contrario grave perjuicio al buen nombre del Santo Oficio y ejercicio de sus funciones». Y también el de Zaragoza, que dice que los continuó poniendo y renovando hasta 1735, y que en atención a las circunstancias de los tiempos lo mejor sería no ponerlos en lo sucesivo, pero sin que medie orden del Consejo, porque «aunque el secreto sea tan recomendable y observado», podría llegar a noticia de los enemigos del Santo Oficio. Y para quitar los que había propone que se llevasen al tribunal con el pretexto de fijarlos en su antecámara.

Los otros once tribunales son partidarios de mantener la práctica y/o los que había, pero las propuestas de algunos son tan matizadas que se acercan a las del grupo anterior. El de Murcia, que más tarde, en 1798, procederá contra el párroco de Villanueva de la Fuente por haber quitado y mandado quemar los lienzos de sambenitos que había en su iglesia, mandándole por auto de 27 de junio que los renovase, a su costa, y colocase donde los quitó, es el más radical. Dice «que si establecimiento tan necesario como éste llega a destruirse, se vería decaída la Autoridad del Santo Oficio y se retraerían las gentes de denunciar a los Reos».

El de Valladolid, que hace el informe más «erudito» –sobre los orígenes dice que sabe por la historia que se usaban antes de los Reyes Católicos, y cita uno de 1424–, dice que los pusieron hasta 1631, y se renovaron por última vez en 1770. En 1772 consultaron la renovación de los de la Villa de Paredes y el Consejo mandó suspenderla. Opina que retirarlos «cedería en perjuicio de la Causa de la Religión».

En el tribunal de Logroño se pusieron hasta 1719. Desde entonces «no ha habido caso», pero tampoco orden del Consejo para cesar la práctica. Dice que conviene que se pongan porque «contiene mucho», «pero atendiendo al honor de las familias, que con el transcurso del tiempo, su buen porte y empleos, lo

haian de algún modo recuperado, y a que es justo se haga diferencia de castigos en este punto, como se hace en otros de relajados y reconciliados, le parece al Tribunal que las de aquellos se mantengan puestos por el tiempo de ciento cincuenta años y se renueven cuando lo necesiten, y que los de los reconciliados sólo se pongan por el tiempo de cien años». Luego, cuando se quitaron para realizar obras y no se volvieron a colocar en Villafranca de Navarra (en 1794) y en Corella (en 1798), tuvo algunos encuentros con los párrocos.

El tribunal de Barcelona, donde la última renovación se hizo en 1747, opina que hasta el siglo xv era conveniente ponerlos porque los reos eran «temibles al Estado», y era preciso conocerlos para guardarse de los «fictos conversos» y sus descendientes; pero en lo sucesivo propone que sólo se pongan por cuarenta años –pero no a los reconciliados–, y los que hay se quiten siempre que alguien acuda quejándose de que se «nota» por ello a sus familias, «y con esto no quedarán mas que aquellos que a nadie manchan».

El de Cuenca dice que no se habían puesto desde 1720-1727 –los de los relajados en estatua, pero no los de reconciliados– porque no habían habido causas cuya naturaleza lo requiriera, y que cuando se habían retirado para hacer obras en las iglesias se habían repuesto, alguna vez por orden del Consejo, como en 1720 los de la Catedral. Es partidario solamente de no reponer los que vayan faltando, «pues para hacerlos quitar no alcanza arbitrio el Tribunal que pueda precaver los inconvenientes que de una tal general providencia presente v.A., y el Tribunal justamente teme». También el de Llerena, que los puso hasta 1761, «que fue la última complicidad de judaísmo», cree que lo mejor es no hacer novedad, o al menos no quitarlos.

El de Valencia dice que nunca dejó de observar la costumbre hasta 1755, fecha en que se celebró el último auto de fe; pero que en las actuales circunstancias cree que es mejor no continuarla, aunque tampoco ve inconveniente en que permanezcan

los que existen, «pocos e ilegibles», «pues de cualquiera mutación en este punto podría tal vez originarse que el común de las gentes formase concepto de que al Tribunal se le había quitado o disminuido mucho su autoridad y legítima jurisdicción».

El de Santiago cuenta que, en 1744, el Consejo mandó suspender la renovación, que le había consultado, de los que había en la Catedral, y lo mismo en 1749 con los de la Villa de Verín. Cuando en 1764 el Cabildo Eclesiástico notificó al Tribunal que faltaban dos en la Catedral, el Consejo mandó al Tribunal que los repusiera, y suspendiera la averiguación de quiénes los habían arrancado. Es partidario solamente de no renovarlos, «respecto a quedar pocos o ninguno».

El de Sevilla, que atribuye la «inobservancia» de ponerlos, no a órdenes del Consejo, sino a los inconvenientes de denigrar a algunas familias, propone que no se renueven, o sólo los antiguos, y que no se pongan sino los de los relajados o impenitentes. El de Mallorca dice que quitar «inmediatamente» los que había en el claustro de Santo Domingo, «como pretenden los individuos de la calle», redundaría en menosprecio del Santo Oficio, «pero que no sería tan notable esta providencia si fuera general en todo el Reyno y se publicase en términos que se conociese dimanaba únicamente de la piedad y misericordia del Santo Oficio, atendiendo a la variación de las circunstancias del tiempo». No obstante, cree conveniente, «para conservar por algún tiempo la memoria del celo con que castiga el Santo Oficio unos delitos de la mayor entidad», que se fijen por cuatro o seis años solamente en las iglesias donde se hacen las funciones de los tribunales, no en las parroquias de los reos¹⁰.

El de Canarias dice que en este tribunal «se ha observado poner sambenitos a quantos reos los han merecido, aunque hace muchos años no los ha habido de esta clase». Los únicos

10 La original propuesta del tribunal de Mallorca obedece a sus circunstancias peculiares, es decir, al problema chuetá.

que quedaban eran los de la catedral de Las Palmas, ajados, y los de la iglesia de los Remedios de La Laguna. En Telde se habían quitado hacía ocho años para blanquear la iglesia; los beneficiados no quisieron reponerlos, y se disimuló. Atendiendo al mucho comercio con herejes, dice que no convendría dejar de ponerlos, aunque no fuera más que durante las vidas del delincuente, sus hijos y sus nietos. Teme que en la catedral, con las obras que se estaban realizando, ocurra lo mismo que en Telde. El 17 de agosto de 1756 había dado cuenta al Consejo de que, con motivo del blanqueo de la Iglesia de los Remedios de La Laguna, se quitaron los que allí había, y los beneficiados se resistieron a reponerlos «si no se renovaban, por estar rotos e indecentes, y en este caso querían ponerlos donde se ocultasen con los canceles. Y mandó el Tribunal que se renovasen y pusiesen en parte donde los pudieran leer todos»¹¹.

Como se ve por las respuestas, los sambenitos hacía tiempo que no se imponían como pena, y los de épocas anteriores habían desaparecido de la mayor parte de las iglesias. Por otro lado, el clima social –salvo excepciones, como la de Mallorca– era adverso, y no contaban con el apoyo de los grupos dirigentes (porque como dice el tribunal de Barcelona, los judeo-conversos ya no eran «temibles al Estado»). Todo esto lo sabían y lo valoraban los tribunales, como se trasluce de los informes. Parecería lógico que la Inquisición, para adaptarse a los tiempos y hacerse menos antipática y ganarse el respaldo del gobierno, optase por retirarlos, incluso abiertamente. Pero esto no lo propone ningún tribunal. El que más, como el de Toledo, pide que se recojan con disimulo, con algún pretexto. Todos están de acuerdo, con algunos matices, en continuar «la inobservancia» de ponerlos, pero también todos prevén algún peligro en retirarlos, hasta el Consejo, que les solicita «medios prudentes»

11 A.M.C., Inq., leg. I - D - 29, f.s. 260-262.

para hacerlo «sin perjuicio ni menoscabo de su decoro y justo temor con que le miran las gentes».

No sólo el decoro y el justo temor se verían afectados. El tribunal de la Corte, que propone que se deje «a la penuria de los tiempos su abolición», dice que «en las actuales circunstancias causaría lo contrario [retirarlos] grave perjuicio al buen nombre del Santo Oficio y ejercicio de sus funciones». El de Zaragoza sugiere que incluso una orden del Consejo que llegase a noticia de «los enemigos» –«aunque el secreto sea tan recomendable y observado»– se interpretaría como debilidad y podría alentarles. Como dice el de Murcia, «si establecimiento tan necesario como éste llega a destruirse, se vería decaída la Autoridad del Santo Oficio y se retraerían las gentes de denunciar a los Reos» (o el de Valencia: «podría tal vez originarse que el común de las gentes formase concepto de que al Tribunal se le había quitado o disminuido mucho su autoridad y legítima jurisdicción»).

Aunque los tiempos impulsan a la Inquisición hacia la reforma, el cuerpo inquisitorial se resiste porque prevé serios peligros. El medio más prudente que se le ocurre es retirar los sambenitos sigilosamente, en secreto. Pero eso no era más que poner sordina a su derrota. La parálisis parece el destino de todas las instituciones y regímenes que se aproximan a su fin. Y así, la abolición de los sambenitos se dejó a «la penuria de los tiempos». Es sabido que la del Tribunal se celebró en casi todos los lugares quemando los pocos que quedaban.

INQUISICIÓN Y DIFUSIÓN DE LAS IDEAS
REVOLUCIONARIAS FRANCESAS EN CANARIAS
Y VENEZUELA: EL PROCESO DEL ARTESANO
FRANCÉS LUIS HARDOVIME

MANUEL HERNÁNDEZ GONZÁLEZ

INTRODUCCIÓN¹

La difusión de las ideas revolucionarias francesas en el Archipiélago canario y su proyección desde las Islas hacia América a través, entre otros medios, de artesanos o mercaderes que cruzaron el Atlántico y se establecieron en ellas, se puede constatar desde fechas anteriores a la toma de la Bastilla². Estas personas las dejaron y por distintos motivos se trasladaron hacia el Nuevo Mundo amparados en las facilidades existentes para ello dada la falta de control e inexistencia de exigencias de naturalización y limpieza de sangre. Un ejemplo fehaciente de ello lo fue Luis Hardovime o Harduvin, un artesano francés establecido en Tenerife, que se vio obligado, por decisión del Tribunal de la Inquisición Canaria, a dejar el Archipiélago. Se trasladó desde ellas hacia Venezuela a través de un barco del comercio canario-

-
- 1 Este trabajo ha sido realizado con cargo al proyecto PI2003/099 de la Dirección General de Universidades del Gobierno de Canarias.
 - 2 HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M., *La Ilustración en Canarias y su proyección en América*. Las Palmas, 1994.

americano, siendo procesado de nuevo por sus ideas en el país del Orinoco.

LA DENUNCIA

Su proceso comienza el 16 de junio de 1776 a raíz de una denuncia de dos vecinos de La Laguna, el herrero Juan Pedro del Castillo y el procurador Marcos Alonso. El primero relata cómo estuvo en esa ciudad en la casa de Luis Hardovime, que llevaba residiendo en ella desde hacía 8 o 9 meses con el motivo de fundir algunas campanas. En presencia del procurador conversaron sobre lo afirmado en una gaceta inglesa o francesa. En ella se decía que había un hombre que en 6 horas formaba a un niño y a los 6 días alcanzaría el tamaño de uno de 9 meses. El herrero entendió que, con ello, se quitaba el poder a Dios, quien era el único que podía ejecutar ese prodigio. El francés le replicó «con ademán burlesco Vmd. No sabe lo que los hombres alcanzan y adelantan». Al ver el fuego preparado para los moldes de las campanas le refirió: «Vmds. creen que en el Infierno hay fuego que quema». Ellos le contestaron que, según la doctrina cristiana, había tormentos mayores que los que podemos imaginar. Hardovime manifestó, sin embargo que «en el infierno no hay más tormento que la privanza de ver a Dios». Les puso como explicación el amor paterno. Si un padre no es capaz de quemar a su hijo «como Dios, siendo nuestro padre, nos había de atormentar con fuego en el Infierno». En otra chanza sobre el Paraíso, afirmó que quién hizo a ese Dios. Sobre la bula de la Santa Cruzada le oyó decir que «valía tanto como un perro». No le había visto oír misa ni los demás actos que son característicos de los católicos, pese a ser vecino inmediato y trabajar diariamente en su casa. Una acusación que ratifica Marcos Rodríguez afirma que sus disparates eran constantes³. Por su

3 Museo Canario (M.C.), Inquisición, MCLII-9.

parte, el francés Antonio Inglés le había dicho que el artesano era un apasionado de Voltaire, que poseía algunos libros prohibidos, que leía con entera satisfacción de su contenido y que el médico ilustrado lagunero Carlos Yáñez se los pedía prestados para leerlos⁴.

LA CELERIDAD DEL PROCESO Y LA DETENCIÓN

El Tribunal de Las Palmas ordenó el 13 de agosto su prisión. Sorprendió la celeridad de su actuación con tan solo el testimonio de tal conversación. Su afán por castigarle parece como si obedeciese al interés inquisitorial en demostrar su eficacia, por entonces ampliamente contestada entre amplios sectores de las elites. Precisamente ese galeno antes nombrado había sido procesado por considerar que «en el purgatorio e infierno no hay fuego material como el de acá y que la pena de los condenados es la carencia de la vista de Dios», ideas muy similares a las vertidas por éste. El burgués mayorero José Feo afirmaba otro tanto, que ese fuego era «para atemorizar a la gente porque no había infierno ni purgatorio, que el infierno y purgatorio lo daba Dios».

Eran muchos los que, entre tales sectores, dudaban o tenían una visión de la condena eterna que se apartaba de la ortodoxia. Pero sus procesos sólo se habían iniciado. No había habido condenas. El Santo Oficio parecía sentir impotencia para condenar a las elites rectoras de la sociedad. Quería reprimir esa libertad de palabra, ese cuestionamiento de los dogmas entre los laicos cultivados y los sacerdotes ilustrados que les erizaba. Pero se veían incapaces de castigar esa «rebelión» y esa forma de pensar entre los miembros de las clases dirigentes⁵. En cierto

4 M.C., *Ibidem*.

5 HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M., *Enfermedad y muerte en Canarias en el siglo XVII*, t. II, pp. 123-126.

sentido el haber obrado así era convertir a un humilde artesano extranjero en un chivo expiatorio. Daba así con esa débil apoyatura ejemplo a los miembros de las clases acomodadas de la dureza de las penas contra los que hablasen de esa forma. Pero en su misma condena sobre un foráneo sin apoyaturas estaba mostrando, una vez más, esa incapacidad. Lope de la Guerra en sus memorias relata el contratiempo sufrido por el campanero. Fue conducido a Las Palmas por el Santo Oficio «por deposición de algunos, que ni entendían lo que hablaba, pero ha vuelto libre. Casi lo mismo había sucedido había dos o tres años a una pobre mujer de Geneto, que también volvió libre, pero esto no ha estorbado que lo llamen comúnmente»⁶. En la libertad se equivocaba el memorialista, como veremos, porque en realidad era coyuntural, porque fue finalmente expulsado. Pero este testimonio es un fehaciente ejemplo de la atmósfera reinante y de cómo era vista por los ilustrados.

SU ORIGEN Y FORMACIÓN

Luis Hardivime era natural de Le Mans, por entonces capital de la provincia del mismo nombre, y en la actualidad del departamento de Sarthe. Era un importante centro agrícola y de tradición en las fundiciones en la confluencia de los ríos Sarthe y Huisne. Fundidor de campanas y relojero, era hijo de Luis Anduain y María Divalen, ya difuntos por aquel entonces, naturales de su localidad natal. Sólo tuvo una hermana soltera, María, que desconoce si estaba viva o muerta. Era viudo de Margarita Rubin, natural de Anguleme, con la que tuvo 5 hijos vivos, 2 varones de nombre *Juan y Margarita, María y Catalina*. Sólo la primera se había casado. Contrajo nupcias con el natural de Bayeux Juan Mautista Tessaut, con el que tuvo 3 descendientes,

6 GUERRA Y PEÑA, L.A., *Memorias. Tenerife en la segunda mitad del siglo XVIII*, estudio y notas de Enrique Romeu Palazuelos, Las Palmas, 2002, pp. 430-431.

uno varón y dos hembras. Los restantes permanecían solteros, siendo uno de ellos sargento en la tropa española, en el regimiento de voluntarios extranjeros.

Sobre el cumplimiento de sus deberes religiosos sostiene que suele confesar el día de su santo. La última vez lo hizo este año en Tacoronte con el franciscano Fray Claudio Lasala, hijo de francés. También comulgó, por lo que le dio cédula, que entregó a su cura en La Laguna. En cuanto a sus estudios aprendió a leer y escribir en su tierra y estudió gramática en el convento de Santo Domingo. A los 8 años marchó a París a casa de un tío, campanero y relojero, donde aprendió esos oficios. Una vez culminada su formación anduvo por Francia durante 2 años y medio. Después se marchó a España. En ella estuvo 15 días enfermo en Zaragoza. De allí pasó a Cartagena, donde residió por espacio de 4 meses, empleado por un sombrerero y relojero de su nacionalidad. Después estuvo otro 8 en Cádiz, en idéntico trabajo. Desde allí se embarcó para Santa Cruz de Tenerife, donde permaneció por un tiempo de 2 meses, hasta que finalmente subió a La Laguna para dedicarse a la fundición de campanas y al arreglo de relojes. Cuando vino de Cádiz se había trasladado con él Juan Paster, relojero protestante suizo, con el que estuvo en Santa Cruz y en La Laguna. En esas dos localidades vivían en la misma casa trabajando cada uno por su cuenta. Los dos habían sido protegidos por el cónsul de Francia Le Conte, a cuya instancia habían arribado desde Cádiz⁷.

SU DEFENSA Y LA SENTENCIA INQUISITORIAL

En su confesión refiere que Paster le dijo que él no creía que hubiera purgatorio y que se iba al cielo o al infierno. También afirmó que Jesucristo cuando subió a los cielos dijo a los apóstoles que no volvería a la Tierra sino para juzgar al mundo. Sobre

7 M.C., *Ibidem*.

la bula reconoce que no sabía el contenido y privilegios que se le conceden, porque, enterados de ellos los toma todo los años. Había dicho que se hincase de rodillas, aunque lo hizo; no obstante que algunos no lo hacían y que en Francia sólo se hacía cuando pasaba La Majestad.

En un escrito, ya preso en las cárceles inquisitoriales, lógicamente trata de desmentir tales acusaciones. Afirma que le «criminalizan de unas proposiciones que sólo siendo protestante o habiendo caído en apostasía pudiera proferirlas». Entiende que la especie de la formación de un niño en 6 horas estaba tergiversada o mal comprendida, pues la diría con ironía y, siguiendo la misma burla, había dicho que no sabe lo que los hombres alcanzan, pero eso de ningún modo quería decirlo porque «aun sin la religión y sólo por lo natural conozco ser imposible semejante asombro». Lo había sostenido sólo «en términos irónicos» sobre su negativa a «haber en el Infierno la pena de sentido, que consiste en los incomparables tormentos que causa el verdadero fuego que allí hay, además de la otra que estriba en carecer de la vida de Dios y se llama daño, jamás he creído otra cosa como fiel cristiano». Su respuesta nació de la comparación con el fuego de las hornillas de la fundición, «sin que pueda esto parecer disculpa porque la comparación del niño privado del socorro y cariño de su madre y aquel que de que siendo Dios nuestro Padre, no nos había de atormentar con fuego no se adapta a otra cosa que el limbo, donde es cierto no haber la pena del sentido». Denuncia por enemigo suyo al herrero antes citado y a su mujer «por no haberle querido darle gusto en casarse con una gran amiga de ellos llamada María Arocha»⁸. Debemos tener en cuenta que el detenido no tenía acceso a las acusaciones vertidas contra él.

El comisario señala, por su parte, que Hardovime practicó diligencias para contraer matrimonio y que frecuentaba diaria-

8 M.C. *Íbidem*.

mente su casa. En una ocasión en que la novia estaba rezando alguna devoción le dijo que se pondría fin «en casándose la práctica de aquellos disparates». Con su detención se esparció por la ciudad la voz de que era blasfemo.

En su defensa, recibió el apoyo y estímulo de personalidades de ideología ilustrada que trataron de quitar hierro a los argumentos de los opositores. Todos se reafirmarían en que no se expresaba bien en castellano. El capitán Tomás Eduardo, ministro calificado del Santo Oficio, sostuvo que sólo lo entendían perfectamente los que tuvieran alguna tintura del francés por intercalar muchas expresiones de ese idioma en el castellano. El presbítero Juan de Armas dijo que en los diálogos que tenía con Santiago Eduardo no entendía muchas cosas porque mezclaba en las conversaciones palabras francesas con las españolas, pero reparó en que el comerciante y presbítero lo entendía bien por conocer esa lengua. Por su parte, otro interesado en la Carrera de Indias, Fernando Rodríguez de Molina, afirmó que no podía entender todo lo que decía a pesar de estar casi todo el tiempo con él por ser el principal interesado en la fundición de campanas que estaba haciendo y tener corta tintura del francés. Santiago y Antonio Eduardo hablaban preferentemente con él en su idioma nativo, por hablar malamente el español⁹.

El Santo Oficio parecía en un principio contentarse con una severa amonestación por tales opiniones con su decisión del 7 de noviembre de 1776. Sin embargo, lo vuelve a acusar criminalmente el 28 de noviembre. Entiende que se quiere excusar «de sus enormísimas culpas» con su desconocimiento de la lengua española. Propone que sea condenado con todo rigor. Su voto fue penitenciarlo. Debía ir con la soga al cuello y vela de cera amarilla en las manos, en la sala de la audiencia, donde debía abjurar de sus delitos y ser reconciliado y absuelto. Tras esa cere-

9 M.C., *Íbidem*.

monia debía salir desterrado perpetuamente de las Islas sin poder entrar tampoco en la Corte y los Sitios Reales¹⁰. Como señala Fajardo Spínola, penitenciado era aquél cuyas faltas no constituían propiamente herejía, pero merecían una penitencia. La abjuración era un requisito previo para su absolución. En esta sanción, junto con la penitencia, iba aparejado el destierro perpetuo del territorio en el cual fue sentenciado¹¹.

Pensamos que en la repentina decisión del Santo Oficio hubo un decidido gesto de mostrarse contundente contra esa elite ilustrada que defendía postulados considerados heréticos por los inquisidores y contra la que tenía miedo de proceder. Castigar a un artesano modélico, considerado, como veremos, imprescindible para ésta, era mostrar ante sus ojos que todavía era un tribunal capaz de sancionar la difusión de tales ideas, aunque fuera procediendo contra un simple artesano foráneo que personificaba en sí mismo la expansión de las ideas ilustradas entre las clases trabajadoras, un operario cuya delación había procedido del mismo seno de su clase en una actitud a caballo entre la ignorancia supina, la religiosidad tradicional y el odio mezquino por haber rechazado el casamiento.

SU TRABAJO COMO FUNDIDOR EN LA LAGUNA

Pero esta decisión del Tribunal originaba un grave problema a las elites laguneras por la ausencia de fundidores de campanas en la isla. La presencia de Luis Hardovime era una oportunidad única que ahorraría costes considerables. Hasta entonces la única forma de disponer de campanas era importarlas del exterior, lo que era una seria sangría económica. No había maestros con formación suficiente para fabricarlas en Canarias. El comi-

10 M.C., *Ibidem*.

11 FAJARDO SPÍNOLA, F., *Las víctimas del Santo Oficio. Tres siglos de actividad de la Inquisición de Canarias*, Las Palmas, 2003, p. 39.

sario señaló el 21 de diciembre de 1776 que las del castillo de San Cristóbal y las de la iglesia de Los Remedios le habían sido encargadas por el mayordomo de fábrica Fernando Rodríguez de Molina, por lo que si no se acaba la obra se quedarían sin ellas. Otro tanto ocurría con las del reloj público encargadas por el cabildo y del que se le debe casi todo «y nadie, sino el dicho sabe la cantidad líquida que se le resta». Asimismo la feligresía de la Concepción había juntado hasta 300 pesos para fundir tres campanas de su torre de las que tenía falta, que podrían estar acabadas en mes y medio. El propio Fernando Rodríguez informó de que no era posible entregar los relojes a sus dueños sin su asistencia por estar muchos de ellos en piezas separadas y confundidas unas con otras. Ante tales demandas se le concedió licencia por tiempo de 2 meses¹².

Una carta de los beneficiados de la Concepción Lorenzo González Cabrera, Isidoro José Pestana y José de Ocampo de 14 de febrero de 1777, apoyada por otra del mayordomo de fábrica Juan Franco de Castilla del 25 de ese mes, solicitaban un nuevo aplazamiento para fundir otras 6 campanas. No sabían cuánto tiempo supondría, pero debían aprovechar la pericia acreditada de este maestro fundidor, demostrada en las dos que efectuó para el reloj de la ciudad. Por ello, convinieron en encomendársela después de concluidas las de los Remedios. Pidieron una prórroga por no ser posible verificar su fundición en el tiempo señalado. Señalaron que su comportamiento era exquisito y que era un grave daño para ellos perder esta ocasión de «lograr buenas campanas por menos de la mitad de lo que tendría su costo su fundición en cualquier otra parte, pues ahora más que nunca tenemos necesidad de procurar los mayores ahorros para la reedificación de nuestra iglesia, que vamos a emprender para evitar la ruina que amenaza la deterioración en que se halla»¹³.

12 M.C., *Íbidem*.

13 M.C., *Íbidem*.

Los inquisidores les plantearon que debían expresar el tiempo que debía otorgársele. En su carta de 14 de febrero de 1777 se manifestaron partidarios de aprovechar la oportunidad de disponer de un fundidor experto. Solicitaron la revisión de la sentencia. La forma en que se comportaba le hacía merecedor de tal modificación. El informe del comisario de 10 de marzo de ese año indicaba que los beneficiados tenían el propósito de fundir 6 campanas, pero que no le expresan el tiempo que para ello necesitan. El maestro fundidor expresó en su relación que si no era por las súplicas de los beneficiados y de otras personas de respeto de la feligresía no hubiera condescendido a ello por ser los intereses que se le ofrecían muy limitados y por no haber encontrado «peones de su satisfacción que le ayudasen en el mucho trabajo que es preciso aplicar a casa fundición que recae casi solamente en su persona». Por ello, estimaba que era necesario casi todo el resto del año, ya que para una fundición que en su tierra realizaría en poco más de 20 días, en Canarias emplea 2 meses «así porque lo trabaja todo como porque le suelen faltar los metales a tiempo con la leña, que es preciso sea muy seca y demás cosas precisas que gastan el tiempo e impiden la brevedad que quisiera». Sobre su conducta señalaron que «es arreglada, oye misa todos los días y el más del tiempo lo gasta en su trabajo sin dar motivo que lo censure»¹⁴.

Tales labores progresaron. Lope de La Guerra se hizo eco de que se habían subido dos campanas a las torres de las iglesias parroquiales laguneras, una monumental de 36 quintales en la Concepción el 9 de junio de 1777, a la que luego nos referiremos y otra de 14 a 15, el 7 de septiembre, en la de los Remedios, víspera de la función de la Patrona. Pormenorizó que «asistió mucho pueblo a verlas subir; fundiéronse en esta ciudad por el oficial francés Luis Hardovic»¹⁵.

14 M.C., *Ibidem*.

15 GUERRA Y PEÑA, L.A., *op. cit.*, p. 430.

Los inquisidores le dieron permiso para permanecer en la isla por lo que quedaba del año. Pero, al finalizar éste, los curas Lorenzo González Cabrera, Isidro José Pestana y Santiago Eduardo, y el mayordomo de fábrica Juan Franco de Castilla, solicitaron el 12 de diciembre un nuevo aplazamiento. Indicarón que sólo se había podido verificar hasta la fecha la fundición de la mayor. Con motivo de la merma de metal en las dos moldeadas a causa de haber quedado desgastada la primera, no quedó el suficiente para las otras. No se había podido conseguir metal hasta pocos días después de haberlo solicitado con la más eficaz diligencia por todos los lugares de la isla, por lo que es imposible ejecutarla por tal mandato de expulsión. Suplicaron un nuevo aplazamiento por el tiempo que fuera necesario, ya que se quedarían con la torre de la iglesia sin campanas y sin arbitrios para remediar esta falta por no encontrarse con otro maestro con tal pericia y equidad. Volvieron a reiterar que «su porte no tiene que censurar porque es arreglado y juicioso», por lo que imploraron su piedad. El 20 de enero de 1778 les otorgaron otros 3 meses, pero ya con la precisión de denegar otra moratoria. Ese juego de dilaciones y concesión de prórrogas era en sí mismo un campo de batalla entre dos concepciones de la fe y del ejercicio del poder entre los ilustrados y los inquisidores. Los primeros querían la rehabilitación del artesano, para ellos un hombre cabal y juicioso, que, además les era imprescindible. Para los otros era un hereje que serviría para mostrar ante la sociedad y ante esos laicos librepensadores que irrumpían con fuerza incluso dentro del mismo clero que el Santo Oficio no era una institución que había perdido frente a ellos toda su contundencia. De ahí que, pese a las reconvenciones, nunca hubo marcha atrás y se reservaba siempre la carta de la condena y el destierro que cumpliría finalmente tras la culminación de esas obras.

De las campanas fundidas por Luis Hardovime en los años en que residió en Tenerife han quedado testimonios hasta nues-

tros días. En la torre sur de los Remedios, la actual Catedral, aparece una campana de gran tamaño con una cruz en relieve y la siguiente frase «Sacramento y Santa Bárbara. Hardovime Luis. Laguna, año 1776». En esa misma torre sería colocada también una de las que realizó para el reloj del Ayuntamiento. En ella aparece la siguiente inscripción: «Cabildo de esta isla para un reloj, siendo comisionados el coronel Don Juan Franco de Castilla regidor y el capitán Tomás Eduardo diputado de común a expensas de Nvl. Cabildo. Hardovime fecit Laguna 1773». Realizó también otra para el convento de Santa Catalina de Sena, como reza en la inscripción que lleva su nombre en una actualmente conservada en el convento de Santo Domingo. Fue reformada en 1950 en la fundición de M. Rojano. Se conserva también la monumental que emprendió para la Concepción lagunera. Según la tradición, puede ubicar en su interior cerca de diez sacos de trigo y fue colocada por numerosos bueyes que tuvieron que recorrer toda la calle de la Carrera para que alcanzase su ubicación actual. En su inscripción, por su mal estado no se puede apreciar su rúbrica, pero sí su carácter de suscripción popular y su elaboración durante la mayordomía de Juan Franco de Castilla. Reza así: «Populi laudate dominum omnes tentes laudates fum omnes ¿?. Siendo mayordomo el Coronel Juan Franco de Castilla Acosta de la fábrica de los»¹⁶.

EPILOGO

El 23 de febrero de 1778 el comisario expuso que Luis Hardovime se había embarcado para La Guaira el día anterior en el navío *La Soledad*, capitaneado por Fortunato Rodríguez Carta y Antonio Almeida. Pero sabemos que tuvo problemas por sus ideas en Venezuela porque la Inquisición de Cartagena de Indias,

16 REGALADO DÍAZ, A.F., «El caminar de un pueblo al ritmo de sus campanas», en *Semana Santa de La Laguna*, La Laguna, 2003.

por su carta de 30 de junio de 1791 a la Suprema, relató que había dado cuenta de la sumaria de proposiciones contra él, que le condenaba como preso y penitenciado del Santo Oficio. Desgraciadamente, la desaparición del archivo inquisitorial de Cartagena de Indias, en cuya jurisdicción se encontraba el país del Orinoco, nos impide acceder a su consulta. Su búsqueda en los escasos testimonios de los informes remitidos por él a la Suprema conservados en la sección de Inquisición del Archivo Histórico Nacional ha sido infructuosa. Pero testimonios como el de este artesano francés en Tenerife y Venezuela demuestran la difusión de las ideas ilustradas en el Archipiélago, realizada por estos inmigrantes que con sus nuevas ideas y los libros que transportan se convierten en baluartes difusores de una nueva concepción del mundo que se habría pasado en el seno de las clases dirigentes canarias. Con su actitud vital y con la confrontación de pensamientos que originan incluso entre las clases populares, ofrecieron un campo de cultivo nuevo para la penetración de la ideología liberal y burguesa que propugnaban. Un artesano que abrió un nuevo campo a la fundición de campanas en las Islas, por lo que fue muy apreciado por las elites dirigentes, se convirtió por ello en el campo de batalla entre los laicos cultivados, afines a la Ilustración, y los inquisidores que se resistían a ser estimados como derrotados en esa pugna de ideas. No se atrevían a proceder contra tales sectores, por lo que vieron en un artesano foráneo el chivo expiatorio con el que hacer sentir su supuesta prevalencia en el seno de la sociedad isleña de la segunda mitad del siglo XVIII.

SANGRE Y MARTIRIO
PASIÓN E INQUISICIÓN EN LA PLÁSTICA
CANARIA DEL SIGLO XVII

DOMINGO SOLA ANTEQUERA
TINA CALERO RUIZ

Las escenas de la pasión, cuyo carácter doloroso había sido descubierto por los artistas del Renacimiento, reaparecieron en el siglo XVII, tan patéticas como en el siglo XV; siendo de este modo cómo el espíritu del medievo renació, con más fuerza que nunca, durante la Contrarreforma. Un arte, el contrarreformista, que «exaltaba la visión, el éxtasis, el martirio; que horro- rizaba a la cristiandad al mostrarle la horrible figura de la muerte, y que por lo tanto, no podía dejar de conmover la sen- sibilidad a la hora de contar la Pasión»¹. Como muy bien indica Emile Mâle, el arte del siglo XVII «que Poussin, Philippe de Champagne y Le Brun nos tienen acostumbrados a considerar como el arte de la razón, fue en Europa –por el contrario– el arte de la pasión»².

Al representar el sufrimiento y el martirio, el arte del siglo XVII intentaba llegar a lo más profundo del sentimiento humano. Estas fórmulas fueron definidas en el Concilio de la

1 MÂLE, EMILE, *El arte religioso de la Contrarreforma. Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*, ed. Encuentro, Madrid, 2001, p. 246.

2 *Ídem*.

Reforma Católica reunido en Trento a partir de 1545; de modo que en su última sesión, celebrada los días 3 y 4 de diciembre de 1563, se afrontó el tema de las imágenes bajo la urgencia de una triple problemática, promulgándose un corto decreto sobre el culto a los santos, sus reliquias y sus imágenes³. Para que ello se cumpliera, los obispos se convertirían en supervisores y censores de las imágenes sagradas, debiendo evitar la colocación de cualquier iconografía nueva, que fuera susceptible de inducir a error dogmático en los fieles⁴. De este modo, se precisó la doctrina y se hizo hincapié en que no era la imagen en sí misma el objeto de adoración, sino el original en ella representado, y, para lograr este empeño, España aportó dos instrumentos decisivos: la Compañía de Jesús y la Inquisición⁵.

En este sentido, qué mejor modelo para representar el triunfo de la Redención sobre la muerte y el pecado que el *Varón de Dolores*, del que deriva otro tipo iconográfico: el *Cristo del Perdón*. En el arte occidental, la primera representación cruenta de Cristo, al margen de los límites de la pasión, fue la llamada *Misa del Papa San Gregorio*, icono que conoció una

3 BLUNT, ANTHONY (1990), *La teoría de las Artes en Italia (del 1450 a 1600)*, Ed. Cátedra, Madrid, pp. 115-141.

4 GALLEGO, JULIÁN (1984), *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, ensayos Arte Cátedra, Madrid, pp. 182-187.

5 CAÑEDO-ARGÜELLES, CRISTINA (1982), *Arte y teoría: la Contrarreforma y España*, publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo.

SARAVIA, CRESCENCIANO (1960), «Repercusión en España del decreto del Concilio de Trento sobre las imágenes», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Valladolid, t. XXVI, pp. 129-132.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, MARGARITA, «Pintura e Inquisición en Canarias», en A.A.VV., *Cuadernos de Arte e Iconografía. Actas del Primer Coloquio de Iconografía*, Fundación Universitaria Española, Madrid, t. II, segundo semestre de 1989, pp. 93-96.

EIMERIC, NICOLAU Y PEÑA, FRANCISCO (1996), *El manual de los Inquisidores*. Introducción, traducido del latín al francés y notas de Luis Sala-Molins, traducido del francés por Francisco Martín, Muchnik Editores, S.A. Barcelona.

rápida difusión en Europa desde el siglo xv al xviii⁶; un Cristo vivo, sangrante, dolorido, que coronado de espinas, y arrodillado al borde del sepulcro, mostraba sus llagas. La tradición cuenta que así se le había aparecido al papa San Gregorio Magno cuando oficiaba misa en la basílica romana de Santa María la Mayor, para convencer a una mujer incrédula de su presencia real en la hostia consagrada⁷. Pese a lo extendido de esta iconografía, su origen se basó, al parecer, en una leyenda que no surgió en época del pontífice, pues no la recoge ni Santiago de la Vorágine⁸, ni ninguna de las *Vidas* de San Gregorio que los Bolandistas⁹ escribieron. Por ello Mâle considera que

-
- 6 Nos hallamos ante lo que se define como «imagen-tipo» o tema de encuadre. Se denomina así a aquellas imágenes que representan una determinada mentalidad, religiosa o no, con una intención claramente propagandística, ya que parten de unos presupuestos de claridad y legibilidad, lo que permite su seriación, llegando así más directamente al público. Ver BIALOSTOCKI, JAN: «Los 'temas de encuadre' y las imágenes arquetipo», en *Ídem* (1973), *Estilo e iconografía. Contribución a una Ciencia de las Artes*, Barcelona, Barral Editores, pp. 111-121.
- MARTÍNEZ-BURGOS GARCÍA, PALMA, «Imágenes-tipo y *Modus Orandi*: las variantes iconográficas del santo en la pintura del Renacimiento español», en AA.VV.: *Cuadernos de Arte e Iconografía, Actas del Primer Coloquio de Iconografía*, Fundación Universitaria Española, Madrid, t. II, segundo semestre de 1989, pp. 30-32.
- 7 FREEDBERG, DAVID, «Imágenes con vida: el valor de las visiones y de los cuentos», en FREEDBERG, D. (1992), *El Poder de las Imágenes*, Ed. Cátedra, Madrid, pp. 325-326.
- 8 VORÁGINE, SANTIAGO DE LA (1989), *La Leyenda Dorada* (2 vols), Alianza Forma, Madrid, t. I, pp. 185-198.
- 9 Los Bolandistas se dedicaron a la publicación de las vidas de los santos católicos entre los siglos xvii y xviii. Estos jesuitas reciben su nombre de Juan Boland o Bolando (1596-1665), y son fundamentales cuando se trata de estudiar santorales críticos y vidas de santos rigurosamente verificadas. *Los Hechos de los Santos* o *Acta Sanctorum* es su obra principal; se trata de una colección que en 1867 contaba con trece volúmenes. Los Bolandistas sufrieron todo tipo de persecuciones, fueron expulsados por los jesuitas y sufrieron condena por la Inquisición, pero, a pesar de todo, han sobrevivido, pasando por sus manos todas las primeras colecciones de vidas de santos o

podría proceder de un icono bizantino traído de Oriente en el siglo XII o XIII, con destino a la iglesia romana de la Santa Cruz de Jerusalén¹⁰.

Pese a tratarse –al parecer– de un tema «no reconocido oficialmente por la Iglesia», pronto los artistas alemanes, franceses e italianos se hicieron eco de esta representación, incorporando a sus repertorios la visión papal, pero malinterpretándola al identificarla con un *Ecce Homo*¹¹. El malentendido surgió a partir de las estampas grabadas por Alberto Durero, donde se reflejaba a un *Varón de dolores sentado*, en meditación melancólica¹², lo que dio como resultado la aparición de una de las iconografías de más arraigo en Canarias por esos siglos, la del *Cristo de la Humildad y Paciencia*. El tema pronto se hizo familiar para grabadores, pintores y escultores de media Europa, y en especial la escena de la aparición papal difundida por el artista alemán en

martirologios. Gracias a ellos muchas de las leyendas y tradiciones referidas a los santos, han ganado fiabilidad. Suprimidos en 1773, reaparecieron al año siguiente y de nuevo en 1837. Actualmente existe un pequeño núcleo en Bélgica, que publicó un nuevo volumen en 1931.

10 MÂLE, E. (1908), *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, Librairie Armand Colin, París, pp. 91-92.

VETTER, EWALD M. (1963), «Iconografía del 'Varón de Dolores'. Su significado y origen», en *Archivo Español de Arte*, Madrid, nº 143.

11 HERNÁNDEZ PERERA, JESÚS (1945), «Iconografía española. El Cristo de los Dolores», en *Archivo Español de Arte*, nº 105, Madrid, pp. 47-50.

CAMÓN AZNAR, JOSÉ (1949), *La pasión de Cristo en el Arte español*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

12 HERNÁNDEZ PERERA, J. (1945), «Iconografía española Art. cit., p. 54. El malentendido pudo derivar de las estampas grabadas por Durero del «Varón de dolores sentado», de los que resultan las imágenes canarias de los *Cristos de la Humildad y Paciencia*, *Cristos de la Paciencia* o *Cristos de la Piedra Fría*.

MARTÍNEZ DE LA PEÑA Y GONZÁLEZ, DOMINGO (1982), «Iconografía cristiana y alquimia: El Señor de la Humildad y Paciencia», en *Libro-Homenaje a Alfonso Trujillo*, Santa Cruz de Tenerife.

KLIBANSKY, RAYMOND, PANOFKY, ERWIN Y SAXL, FRITZ (1991), *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 281-284.

1511 cuyas estampas, estudiadas por diferentes maestros europeos, influirán en el desarrollo del arte posterior¹³. La *Misa de San Gregorio* muestra al pontífice delante de un altar, sobre el que está el sepulcro abierto, en cuyo borde un Cristo sangrante apoya sus rodillas. Cubierto por el paño de pureza y coronado de espinas, abre los brazos mostrando los estigmas de la pasión en las palmas de sus manos; a su espalda la cruz, de la que cuelga el flagelo y el látigo, y en uno sus brazos un gallo, símbolo de las negaciones de Pedro. En la misma también se apoya la escalera, que a su vez sirve de sostén a la lanza que le atravesó el costado, el palo con la esponja empapada en vinagre e hiel¹⁴, y el martillo¹⁵; el conjunto se completa con las tenazas, los tres dados con los que los centuriones romanos echaron a suertes su túnica¹⁶, la cabeza de Judas de cuyo cuello cuelga la bolsa de monedas y la columna de la flagelación.

13 ZUFFI, STEFANO (1998), *Durero. Genio, pasión y regla en el Renacimiento europeo*, Sociedad Editorial Electa, España, pp. 22-23.

VASCONCELOS, JOAQUIM DA (1929), *Albrecht Dürer e a sua influência na Península* (2ª ed.), Imprensa da Universidade, Coimbra, pp. 74-89.

14 Pese a que «siempre» hemos leído que a Jesús se le dio de beber vinagre mezclado con hiel, siguiendo el relato de Mateo que escribió que *le dieron a beber vino con hiel, lo probó pero no quiso beberlo*, los evangelistas no se ponen de acuerdo al respecto, de modo que Lucas señala que burlándose de él, le dieron a beber vinagre; también Juan señala la existencia de una vasija llena de vinagre, mientras que Marcos refiere que le dieron vino con mirra. Según Javier Alonso, la única versión comprobable es la de Marcos, pues se sabe de la costumbre de las mujeres judías de la alta sociedad, de ofrecer a los crucificados vino con mirra, mezclado con una especie de narcótico que los adormecía y calmaba sus dolores. Ver ALONSO LÓPEZ, JAVIER (2004), *La última semana de Jesús*, Ed. Oberón, Madrid, p. 192.

15 Para los problemas que ofrece la interpretación de los Evangelios, su formación, su historicidad y sus contradicciones, ver BORGHINI, ÁLVARO (2002), *Jesús de Nazaret: el hombre hecho Dios. Estudio filológico de los Evangelios y primeros escritos cristianos*, siglo XXI de Editores de España, Madrid.

16 Los evangelios proporcionan numerosos detalles sobre este tema aunque, al parecer, el relato de Juan dejaba claro que se trataba «de un episodio inventado para que se cumpla la profecía de Salmos 22, 19, donde se leía:

Siguiendo escrupulosamente el modelo dureriano, en la iglesia agustina de La Orotava, recibe culto una imagen de Jesús, conocida como *Cristo del Perdón*¹⁷. El cuerpo, especialmente la espalda, está surcado de llagas y sangre que, para aumentar su verismo, han sido tratadas con trozos de cuero seco pintado al óleo; el paño de pureza se anuda a la derecha y se sujeta, además, con cuerda, cayendo el nudo muy duro y pesado, pero en lugar de apoyar su rodilla sobre el borde del sepulcro, lo hace sobre el globo terráqueo, que parece descansar sobre un lecho de flores, recreándose un *ambiente sagrado por la vía de los aromas silvestres*¹⁸. Una de las versiones más antiguas de este tema, la había esculpido el portugués Manuel Pereira para el convento de dominicos del Rosario, en Madrid; corriendo la policromía a cargo de Francisco Camilo, aunque desafortunadamente la imagen desaparecería durante la Guerra Civil¹⁹. Su réplica se guarda en la capilla de los marqueses de Comillas, en la localidad del mismo nombre en Santander. Partiendo de este modelo, el escultor vallisoletano Luis Salvador Carmona hizo en el siglo XVIII varias versiones, como la localizada en la iglesia

Se reparten mis vestiduras y acerca de mi túnica se echan a suertes». Pese a ello, Javier Alonso opina que se «trata de una práctica documentada, que está incluida en el cuerpo de la doctrina jurídica romana de los Digesta 48, 20, 6, por lo que no habría que descartar que, en efecto, este episodio ocurrió». Ver ALONSO LÓPEZ, J. (2004), *op. cit.*, p. 191.

- 17 Ubicada en su retablo, situado en una capilla abierta en la nave del Evangelio. Mide 145 cms. sin peana. En el año 2004 fue restaurado, y durante el proceso de limpieza y restauración, aparecieron las pinturas de la base, que simulan un lecho de flores; al mismo tiempo, fruto de misma limpieza, se pudieron apreciar con más claridad las huellas de los azotes y llagas del cuerpo, sobre todo de la espalda, y los elementos postizos, como tiras de cuero seco que el escultor usó en aras de conseguir el tan perseguido naturalismo y que antes de la intervención apenas eran visibles.
- 18 ALCINA FRANCH, JOSÉ (1982), *Arte y antropología*, Alianza Forma, Madrid, p. 168.
- 19 MARTÍN GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ (1991), *Escultura barroca en España. 1600-1770*, (2ª ed.), Ed. Cátedra, S.A., Madrid, p. 262.

del Real Sitio de la Granja (1751), en el Hospital de Atienza (1753) y la del convento de Capuchinas de Nava del Rey (1756)²⁰. Esta imagen que tan bien definía el prototipo iconográfico del *Cristo del Perdón*, gozó rápidamente de gran devoción entre el pueblo, lo que motivó que el propio Carmona lo grabara en 1768²¹. Todos los ejemplares que hemos mencionado descansan su rodilla izquierda sobre la bola del mundo, donde se pintó la escena del pecado Original, apareciendo Eva y Adán situados a ambos lados del árbol del Bien y del Mal, de modo que Cristo sería la fiel representación de la redención del pecado; sin embargo, el modelo de La Orotava apoya su rodilla derecha –exactamente igual que lo hace el grabado de Durero– pero, lo más curioso, es que en el globo terráqueo no está pintada –como en los restantes ejemplos– la escena del pecado original, sino un mapa, donde se leen los nombres de Hispania y Berbería. El conjunto se completa con los símbolos de la pasión, como la cruz de la que cuelga el sudario, la escalera, y la lanza²²,

20 GARCÍA GAÍNZA, MARÍA CONCEPCIÓN (1990), *El escultor Luis Salvador Carmona*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., Burlada (Navarra), pp. 69-72.

21 *Ídem*, p. 72.

22 La «lanzada» tuvo lugar tras la muerte de Jesús. Los judíos para que los ajusticiados no quedasen en las cruces en sábado, solicitaron a Poncio Pilato que se les quebrasen las piernas, de suerte que si alguno vivía, el *crurifragium* aceleraría su muerte, pero como Jesús ya había fallecido, uno de ellos con una lanza le atravesó el costado, brotando de inmediato sangre y agua (Jn. 19, 31-34). La tradición sostiene que la «lanzada» fue en el lado derecho, ya que por entonces se consideraba que el órgano vital era el hígado y no el corazón, es por lo que a partir del siglo II la herida se fijó en este costado. También la tradición señala que fue Longinos quien asestó con el *pilum* o asta romana el golpe. Sobre este episodio hay abundantes testimonios tanto en los Evangelios Apócrifos de la Infancia de Jesús, como en las *Actas de Pilato* o Evangelio de Nicodemo; además lo ratifican San Beda, Inocencio III y el poeta Prudencio Clemente (349-420 d.C.). Ver SANTOS OTERO, AURELIO DE (1984), *Los Evangelios Apócrifos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp. 396-421.

mientras que sobre la peana aparecen los tres dados, la esponja, el martillo y las tenazas. Obviamente, su punto de partida, así como el de los restantes ejemplos, es el mencionado grabado que reproduce la *Misa del Papa San Gregorio*, tal y como Durero lo grabó en 1511, aunque sustituyendo el sepulcro por la bola del mundo, pero el ejemplo tinerfeño es el único fiel a la estampa alemana. Ahora bien, qué significado puede tener el mapa pintado en ella. En Canarias, es de sobra conocido que los peores ataques piráticos procedían del norte de África, y durante los siglos XVI y XVII, las Islas fueron atacadas por piratas de esta procedencia; herejes que arrasaban los pueblos, haciendo cautivos entre la población, a los que más tarde vendían en España o en «Berbería» como esclavos²³. De hecho, incluso tenemos constancia de algunos artistas que sufrieron tal cautiverio, como el escultor tinerfeño Gonzalo Fernández de Sosa, quien al redactar su declaración de entierro en el domicilio del capitán Alonso de Castro Ayala, le suplicaba que le permitiera ser enterrado en la capilla de su propiedad, en el convento agustino de La Laguna «por su mucha pobreza y no tener bienes ningunos ... por el cautiverio de donde vino»²⁴. Si en los casos peninsulares, Cristo –atendiendo a las figuras pintadas en la bola del mundo– significaba la redención del pecado, en el caso canario personificaría –además– la redención de los cautivos, recordando el episodio del Nuevo Testamento donde

HERMOSILLA MOLINA, ANTONIO (1985), *La pasión vista por un médico*, Sevilla, pp. 200-201.

ALONSO LÓPEZ, JAVIER (2004), *La última semana de Jesús*. Ed. Oberón, Madrid, pp. 188-191.

23 RUMEU DE ARMAS, ANTONIO (1991), *Canarias y el Atlántico. Piraterías y ataques navales contra las Islas Canarias* (2ª Ed).(5 vols.), 1ª edición,CSIC, Instituto Jerónimo Zurita, Madrid, 1947. Cabildo Insular de Gran Canaria, SOCAEM, y Cabildo Insular de Tenerife. Las Palmas de Gran Canaria y Santa Cruz de Tenerife.

24 CALERO RUIZ, CLEMENTINA (1987), *Escultura barroca en Canarias (1600-1750)*, Excmo. Cabildo Insular de Tenerife, Santa Cruz de Tenerife, p. 130.

Jesús crucificado, ante las burlas de sus verdugos suplicaba al Padre que los perdonase porque no sabían lo que hacían –parlamento en el que Jesús de Nazaret se pone en manos de Dios, cuyo origen claramente helenístico pudo inspirarse en *Fedón* 117 c, en donde Platón nos cuenta cómo Sócrates pide a la divinidad un tránsito feliz hacia el más allá, antes de ingerir el veneno que acabaría con su vida-

La autoría de la imagen nos es desconocida, no así la cronología, que podríamos situar –casi con certeza– en el segundo tercio del siglo XVII²⁵. No han faltado voces que la han adscrito a la producción de los maestros de la escuela de Garachico, Francisco Alonso de la Raya o a Blas García Ravelo, cosa que nos parece descabellada, ya que su factura no muestra similitud con ninguna de las obras conocidas de estos autores. Asimismo, en algún momento se ha creído ver en ella el estilo del escultor, natural de Güímar, Lázaro González de Ocampo. Es cierto que con éste parece mantener vínculos más estrechos; de hecho, González de Ocampo trabajó, en varias ocasiones, para otros templos de la villa, caso de la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción, donde aparece documentado en 1691²⁶, o para el convento de monjas Claras, para las que a finales del Seiscientos talló un *Cristo Varón de Dolores*²⁷, hoy en Arona. Es cierto, también, que los rostros de ambos son más que parecidos, sin embargo la talla de los cabellos no está en su línea, especialmente por lo que respecta a la barba, que en la imagen de

25 No obstante Jesús Hernández Perera lo fechó –exactamente– en 1743, aunque desconocemos de donde pudo extraer los datos. No obstante opinamos que una imagen como ésta, en el siglo XVIII no tiene mucha razón de ser. Ver HERNÁNDEZ PERERA, J. (1954), «Iconografía española». Art. cit., p. 54.

26 CALERO RUIZ, C., *op. cit.*, pp. 224-228.

27 *Ídem*, pp. 231-232. La imagen, hoy conocida como *Cristo de la Salud*, recibe culto en la iglesia de su nombre en Arona, Tenerife. A este templo llegó tras la exclaustración del convento orotavense en 1835, como regalo de Domingo Barroso, y está atribuida a Lázaro González de Ocampo.

Arona es excesivamente rizada²⁸, no así en la del convento agustino, que es sencillamente ondulada y partida a la mitad, como en todos sus Cristos. Por otro lado, y en aras de acentuar el verismo dejado por el martirio, las llagas de codos, hombros, caderas y espalda han sido tratadas con cuero seco policromado; éstos son los únicos postizos que realiza, ya que los ojos están pintados al óleo. Es cierto que González de Ocampo es de los pocos escultores canarios que hace uso de elementos postizos en sus tallas, y así lo observamos en el *Cristo* del grupo de «La Piedad», ejecutado en 1686, hoy en la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción de La Laguna, donde se ha hecho uso de telas encoladas para los brazos, ya que la imagen se utilizaba también como crucificado, protagonizando –además– el momento del descendimiento y santo entierro²⁹; y también en el relieve de la «Adoración de los pastores» del lagunero Hospital de Dolores, colocó encajes encolados en los bordes del pesebre. Hay, sin embargo, en el Puerto de la Cruz otra imagen con la que la pieza de La Orotava muestra mucha más similitud. Nos referimos al *Cristo de la Humildad y Paciencia*, hoy en la iglesia del ex-convento franciscano de San Juan Bautista. La primera fecha que poseemos de esta escultura nos la facilita el testamento de Juan de Vergara, firmado en 1652, donde señala haber fabricado una capilla en el convento dominico de la localidad, para colocar al Cristo, junto con la Soledad, San Juan y María Magdalena³⁰. Ésta, de autor anónimo, tiene no sólo un rostro idéntico, sino una factura muy en la línea del *Cristo del Perdón* de La Oro-

28 Desconocemos si la rizada barba del Cristo de Arona, es fruto de alguna intervención posterior, pues Lázaro González no suele tallar los cabellos de esa manera, a excepción de algunas imágenes de mediano tamaño, como el San Matías (1702) de la iglesia de Ntra. Sra. de la Encarnación de la Victoria de Acentejo o el San Andrés (1706) de la iglesia de Ntra. Sra. del Carmen del Realejo Bajo; de ser así, no sería difícil su adscripción al taller del maestro de Güímar.

29 CALERO RUIZ, C. (1987), *Escultura barroca ...*, op. cit., pp. 222-224.

30 *Ídem*, pp. 57-58.

tava. Siempre habíamos creído que procedía de los talleres de Garachico, pero al examinar las facciones de su cara, éstas son más dulces y delicadas; asimismo la talla de los brazos, manos y cuerpo es más que idéntica a la del Cristo orotavense y, ciertamente, lo alejan de los modos más duros y arcaizantes de la escuela norteña. También en esta ocasión se ha hecho uso de los cueros encolados para acentuar el realismo de las llagas y, en general la factura de ambos es idéntica, pero, de ser así, su autor no podría ser Lázaro González, puesto que éste nació en 1651, y la primera fecha que tenemos de la imagen portuense es un año posterior. Pese a todo, nos inclinamos a considerar a ambas imágenes salidas de la misma mano, fechándolas a mediados del siglo XVII, y adscribiéndolas a la gubia del que llamaremos «Maestro del Cristo de la Humildad y Paciencia»³¹.

Esta tipología de Cristos, extremadamente llagados, fueron objeto de atención y preocupación para los inquisidores canarios, y así lo manifestaron cuando a finales de 1661 llegó a Tenerife procedente de Madrid un *Cristo de las Congoxas*, destinado al convento agustino de San Sebastián en Tacoronte.³²

31 La imagen en la actualidad está en proceso de limpieza y restauración. Al eliminar las numerosas capas de pintura que presenta se ha podido comprobar que, al igual que ocurre con la escultura del «Cristo del Perdón» de La Orotava, también en este caso se ha utilizado el mismo procedimiento de aplicar cueros secos encolados, tratados con policromía al óleo, al efecto de acentuar las señales del martirio. Y desde luego, la evidencia nos parece confirmar la misma autoría para ambos casos.

32 El 7 de septiembre de 1662, el comisario de La Laguna dio aviso de que «Don Thomas Pereyra de Castro Recaudador de las Rentas Reales De estas Yslas Trajo de España Una hechura de Un St^o Cristo en pie de estatura de Un hombre Vivo Con Una cruz en la mano izquierda Y la derecha sobre el pecho Y debajo Del pie izquierdo Una Calavera Y una serpiente con una manzana en la Voca Y con llagas en los pies manos y costado mui sangrientas y mui rrotas y disformes que Causan orror Ymucho reparo con otras muy grandes Y del mismo modo en algunas partes Del cuerpo como son Rodillas codos y espaldas.— Y por estar esta Pintura nos parecio Yregular Y que manifiesta estar a un mismo tiempo Cristo nuestro Redentor triunfante de Pasion Y doloroso mandamos que cuatro Calificadores de esta

Parece ser que a la Inquisición de Canarias no le gustó la talla, habida cuenta de que su autor había esculpido a un hombre vivo y desnudo, que supuestamente era un resucitado, pero que mostraba más llagas de las cinco «que dicen los Evangelistas». ³³ Además, como en su momento apuntó Hernández Perera, unas «voces timoratas y malévolas, inexplicablemente presas de escándalo a la vista de una composición que juzgaron horrible y sangrienta, habían desempolvado calumniosamente la presunta ascendencia judía del donante ... y no un noble caballero de origen portugués» ³⁴.

Inqqⁿ Viesen dicha hechura para sauer se se oppone en algo al texto sagrado Y Dieron la censura cuya Copia Van con esta y por quanto Don Thomas es de la nacion ebrea por tal tenido y reputado Damos cuenta a V.A. para que la mande». Ver documento completo en RUIZ ÁLVAREZ, ANTONIO (1953), «La Inquisición de Canarias y el Cristo de Tacoronte», en *Revista de Historia*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, Facultad de Filosofía y Letras, La Laguna de Tenerife, pp. 175-176. El Expediente pertenece al Archivo General de la Inquisición de Toledo, sito en el Archivo Histórico Nacional de Madrid.

Según Jesús Hernández Perera, la imagen llegaría a Tenerife antes de noviembre de 1661, a tenor del decreto promulgado en el capítulo que celebraron los religiosos agustinos de la Provincia de Santa Clara de Montefalco, en el convento de los Realejos, el 1^o de noviembre de ese año, cuyo texto completo dice: «Decreto el Diffinitorio Que atento a que el Cappn. Dn. Thomas de Castro y Ayala, Regidor de esta Isla, quiere ser Patrono del Convento del Sr. San Sebastian de Tacoronte con obligación de labrar la Capilla maior y colocar en ella la Imagen de N. S. Jesu Xpto. De las Congoxas que a traído de Madrid y dotar la lampara del Ssmo. Sacramento, se le de el dho. patronato con todos los honores que suelen y acostumbbran tener los Patronos Particulares de conventos de nra. Sagrada Religion y se le remite y da facultad a nro. Pe. Pl. para que con consulta del Convento ajuste esta matheria en quanto a capellanias y escripturas que en esta razon fueren necesarias y convenientes». Ver HERNÁNDEZ PERERA, JESÚS (1952), «Domingo de la Rioja. El Cristo de Felipe IV en Serradilla», en *Archivo Español de Arte*, n^o 99, Madrid, julio-septiembre de 1952, p. 269.

33 RUIZ ÁLVAREZ, A. (1953), art. cit., pp. 174-175.

34 HERNÁNDEZ PERERA, JESÚS (1952), «Domingo de la Rioja. El Cristo de Felipe IV en Serradilla», en *Archivo Español de Arte*, n^o 99, Madrid, julio-septiembre de 1952.

Efectivamente, la imagen –conocida popularmente como *Cristo de Tacoronte*– representa a un cristo vivo que abraza la cruz. Esta fórmula conocida como *Cristo de los Dolores*, que Buenaventura Bonnet hacía derivar del grabado de Durero, *Varón de Dolores con los brazos abiertos* tiene, sin embargo, un origen diferente³⁵. Es cierto que la influencia del grabado alemán es palpable, pero en él no aparecen dos de los elementos cruciales de esta iconografía, como son el abrazo a la cruz y el jeroglífico calavera-serpiente, pues Jesús, con los brazos alzados como un orante, muestra los estigmas de manos, pies y costado delante del *stipes*³⁶, de modo que, como advirtió en su momento Hernández Perera, «la aceptación de la cruz por parte del Varón de Dolores ... tiene otra procedencia», que sería la del *Cristo de los Dolores* esculpido por Miguel Ángel para la iglesia romana de Santa María sopra Minerva; éste sería el modelo que da la pauta. Allí, por primera vez, Jesús se abraza al objeto de su suplicio³⁷, símbolo posterior de la redención de los pecados, siendo significativo también el hecho de que L. Venturi en su *Historia del Arte italiano*, haga partir este modelo de la leyenda de la *Misa del*

35 BONNET, BUENAVENTURA. «El Cristo de Tacoronte. Su origen y filiación artística», en periódico *El Amanecer*, Santa Cruz de Tenerife, 26 de julio de 1937. *Ídem*: «Tres imágenes de Fe y de Piedad», en periódico *El Amanecer*, Santa Cruz de Tenerife, 14 de abril de 1938.

Ídem: «El Cristo de Tacoronte deriva de un grabado de Durero», en periódico *El Día*, Santa Cruz de Tenerife, 23 de septiembre de 1940.

Ídem: «El Santísimo Cristo de Tacoronte», periódico *El Día*, Santa Cruz de Tenerife, 19 de septiembre de 1941.

DARIAS PADRÓN, DACIO V., «El Cristo de Tacoronte», periódico *La Tarde*, Santa Cruz de Tenerife, 21 de septiembre de 1940.

Inspirado en los textos de Buenaventura Bonnet, Emeterio Gutiérrez Albelo escribió en referencia al Cristo: «... y Tú sales, oh Cristo, del Santuario. Magnífico, sereno. Abrazado a tu Cruz. Tal una hermosa estampa de Durero ...» Ver GUTIÉRREZ ALBELO, EMETERIO (2000), *Cristo de Tacoronte. Poemas*. (4ª ed.), Ed. Édobite, La Laguna, p. 111.

36 ESTEBAN LORENTE, JUAN FRANCISCO (1990), *Tratado de Iconografía*, pp. 239-242.

37 HERNÁNDEZ PERERA, J., «Iconografía española», art. cit., pp. 54-56.

papa San Gregorio, con lo cual volvemos –de nuevo– al principio³⁸. El diálogo de Jesús con la cruz, ya sea desnudo o vestido, también aparece en otros temas, como el *Quo vadis Domine?*, pintado –entre otros– por Corregio, o en las diversas versiones ejecutadas por El Greco, como el *Cristo con la cruz* del Museo del Prado en Madrid. Es cierto que este tema con relativa frecuencia aparece en pinturas de los Países Bajos pero, no es menos cierto que, al parecer, surgió por primera vez en Italia. De la extrapolación del *Cristo varón de Dolores* deriva la representación de la *prensa y el molino místico*, en clara alusión al tema de la misa, en el sentido de que el propio Cristo se define *como pan y vid*, tal y como explica San Buenaventura: «el vino es la imagen de la sangre que se extrae del racimo, es decir, del cuerpo de Cristo, prensado por los judíos en el lagar de la cruz»³⁹. Las primeras representaciones fueron alusivas a la pasión, pero en el siglo xv éstas pasaron a convertirse en alusiones eucarísticas⁴⁰, de modo que la *prensa mística* sería –sencillamente– una derivación del *Varón de Dolores*⁴¹, que a su vez, y de nuevo, se relaciona con la mencionada *Misa del papa San Gregorio*.

Por otro lado, el pecado original que en el *Cristo del Perdón* se hace presente en Adán y Eva pintados en el globo terráqueo, en el *Varón de Dolores*, se materializa en la serpiente con la manzana en la boca, por lo tanto la representación española es más

38 *Ídem*, p. 55.

39 ESTEBAN LORENTE, J.F., *op. cit.*, p. 239.

40 MATEO, ISABEL, «Temas paganos cristianizados», en AA.VV. (1993): *La visión del mundo clásico en el arte español*. Actas de las VI Jornadas de Arte. Departamento de Historia del Arte «Diego Velázquez», Centro de Estudios Históricos, CSIC Ed. Alpuerta, S.A., Madrid, p. 47.

41 ESTEBAN LORENTE, J.F., *op. cit.*, p. 239. «Siguiendo la inspiración mística literaria y las palabras del canon de la misa, a Cristo se le representó como un «lagarero pisando uvas, y como racimo prensado en una prensa que accionan el Padre y el Espíritu Santo», de modo que la sangre, frecuentemente, se convierte en hostias», como ocurre en la representación de Durero de la *Psalmódia Eucarística*.

completa y más didáctica que las versiones que del mismo tema nos dejaron Durero y Miguel Ángel, convirtiéndose de este modo en una de las mejores iconografías trentinas que singulariza la proyección humana de la Redención⁴². Esta escena –igual que para el caso de la iconografía del *Cristo del Perdón*– se la presupone en el calvario, al pie de la cruz, ya que una leyenda medieval sostenía que Jesús había sido crucificado en el mismo lugar en que Adán había sido sepultado, de este modo se le recordaba al fiel que Jesús con su sacrificio había rescatado a la Humanidad, ya que sobre el cráneo del primer humano se derramó la sangre del Salvador, desoyendo las palabras de eruditos como San Jerónimo, que según refiere E. Mâle había situado la tumba de Adán en Hebrón, y no en el Calvario⁴³ –pequeña cueva que hoy se rememora en un espacio *ad hoc* dentro de la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén–. Eso explica la presencia del cráneo sobre el que descansa el pie izquierdo de Jesús, justificando su triunfo sobre la muerte y el pecado, ejemplificados en la calavera, la serpiente y la manzana⁴⁴, que simbolizan la derrota del demonio, disfrazado de serpiente. El arte de la Contrarreforma subraya con intensidad esta idea, significando que Cristo venía a la tierra con la finalidad de redimir a los cautivos en el pecado, motivo por el cual la serpiente aparece con tanta frecuencia en el arte de esta época, tanto acompañando a Jesús como a su Madre, véase si no la abundante iconografía Inmaculista.

42 CAMÓN AZNAR, JOSÉ (1947), «La iconografía en el arte trentino», en *Revista de Ideas Estéticas*, Madrid, nº 20, pp. 387 y 392-393.

43 MÂLE, E., *El arte religioso ... op. cit.*, pp. 256-257.

44 REVILLA, FEDERICO (1990), *Diccionario de iconografía*. Ed. Cátedra, Madrid, p. 245. La tradición de la que –al parecer– deriva el considerar a la manzana la fruta del árbol del bien y del mal es larga, pese a que la *Biblia* no diga nada al respecto. Normalmente se la «entiende» como la «fruta prohibida», y ejemplificaría el pecado, lo que ha dado pie a *ciertos refinamientos simbólicos*.

Pero los calificadores de la Inquisición, sobre todo se escandalizaron porque la imagen tacorontera mostraba a un hombre desnudo y vivo; en realidad, era un bellissimo atleta desnudo, que expresaba dolor moral, pese a sus muchas heridas; el pelo fuertemente marcado y ligeramente apelmazado por el sudor, se mezcla con la sangre que mana de su cabeza, y la boca abierta deja ver su dentadura, que queda perfilada entre los labios. Tal fue así, que aquéllos no daban crédito a lo que veían y no se explicaban cómo podía el Redentor estar al mismo tiempo triunfando en su pasión y doloroso, de modo que suponían que la imagen no se adaptaba a los textos sagrados. En primer lugar, estaba desnudo, y el desnudo estaba terminantemente prohibido⁴⁵. En segundo lugar, se trataba de un hombre vivo, que había resucitado y por lo tanto había vencido a la muerte, de modo que si había resucitado era un cuerpo glorioso, por lo que no podía admitirse que estuviera tan llagado y sangrante. Y es precisamente en este tema, en el número de llagas y exceso de sangre, donde éstos encontraban los principales escollos para su no exposición a los fieles. Pensaban que exponiéndolo públicamente el pueblo creería «que Cristo resucitó con más llagas de las cinco que dicen los evangelistas»⁴⁶, lo cual sería censurable. Y esto es lo que llama poderosamente la atención en el *Cristo de Tacoronte*, la asombrosa unidad plástica que el autor consigue con el cabello, la barba y las magulladuras. Por otra parte, con el uso de la policromía el autor se ve complacido en mostrarnos las heridas, sobre todo las de la espalda, surcada por grandes regueros de sangre que empapan el propio sudario,

45 CLARK, KENNETH (1981), *El desnudo. Un estudio de la forma ideal*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 37-38.

46 RUIZ ÁLVAREZ, A., art. cit., pp. 174-175.

Jesús, como sabemos, fue sometido antes de ser crucificado a dos tipos de castigos: flagelación y escarnio. El primero era parte integrante de la crucifixión, mientras que el segundo era un acto espontáneo «de los soldados que no forma parte de la condena». Ver ALONSO LÓPEZ, J., *op. cit.*, pp. 183-185.

para mostrarnos a ésta coagulada, con los pellejos levemente levantados alrededor de las heridas. En este «detalle» se fijó en extremo la comisión, declarando que «el cuerpo estaba acardenalado en partes y en las espaldas dos heridas como hechas con algún garfio o instrumento de hierro y estas dos singularmente grandes Y que causan reparo y estrañesa (...)»⁴⁷. De modo que ya no es sólo que el número de llagas –a su parecer– no les concordara, sino que tampoco les coincidían en su tamaño, hechura y localización, afirmando que «(...) se muestra más claro porque tiene Llagas en manos pies y Costado porque la llaga del Costado no la tubo Christo nro. Redentor vivo sino después de resucitado Y por otra parte tiene la dicha Ymagen puesta en pie muchos golpes y llagas grandes Y disformes que causan horror en algunas partes del cuerpo como son rodillas, codos y espalda (...)», pareciendo que la escultura se opone al texto sagrado⁴⁸. Pero de todos es sabido que los artistas a la hora de trabajar una escultura, no sólo utilizaban los textos oficiales de la Iglesia, sino que también una de sus fuentes de inspiración fueron los libros «prohibidos», como los *Evangelios Apócrifos*, *Las Revelaciones* de Santa Brígida, *La Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine ..., que en estos años, estaban «mal vistos». Y eso, entre otras cosas, es lo que ocurre con esta imagen, porque si aceptamos que Jesús recorrió el camino hacia el Calvario cargado con una cruz completa, perfectamente labrada, tal y como por tradición pintores y escultores nos lo han presentado a lo largo de los siglos, no tendrían, efectivamente, justificación las fuertes llagas de los hombros. Pero quizás el autor haya querido ser fiel a la historia, de modo que según la costumbre romana, los condenados a morir crucificados cargaban sobre sus hombros el madero horizontal sin desbatar o *patibulum*, ya que el *stipes* o madero vertical al poderse reutilizar, quedaba fijo en el lugar de

47 RUIZ ÁLVAREZ, A., art. cit, pp. 178-179.

48 *Ídem*, p. 177.

la ejecución⁴⁹. Las muñecas eran atadas en los extremos del *patibulum* con fuertes sogas –de ahí las marcas que el *Cristo de Tacoronte* presenta en ellas–, y el *titulus* que era la tablilla que explicaba el motivo por el que el reo iba a ser ejecutado, lo llevaba atado al cuello, también con una soga, y su roce explicaría la sangre y las marcas que la imagen presenta a su alrededor⁵⁰. Asimismo, si la víctima estuviese demasiado *masacrada* por la flagelación y el escarnio, y no pudiese cargar con el pesado madero, se le llevaba fuertemente atado con sogas por las muñecas, mientras que los soldados cargaban con el *patibulum* hasta el final⁵¹. De modo que estas *pequeñas cuestiones de detalle* son las que cobraron mayor importancia para los comisionados, y así lo hicieron constar en su informe. No obstante, y pese a todo, el Tribunal de la Inquisición les contestó, el 22 de marzo de 1662, informándoles de la existencia en la Corte de *dos Ymagenes de*

49 Según Javier Alonso, «los romanos reservaban la crucifixión a condenados por delitos de estado y no para crímenes comunes. Podría decirse que era una pena política para aquellos que se levantasen contra el orden social y político impuesto por Roma». Ello corrobora su teoría de que «Jesús fue condenado por los romanos por sedición». Asimismo, tal y como hemos apuntado en el texto, pese a que la tradición cristiana represente a Jesús cargando con una cruz compuesta por dos maderos cruzados, la realidad es distinta. Pues, en ocasiones, la cruz completa estaba colocada en el lugar de la ejecución, aunque generalmente el reo «cargaba únicamente con el madero horizontal atado a sus brazos», de modo que «el método preferido por la iconografía cristiana, el de los dos maderos, nunca se practicase». Ver ALONSO LÓPEZ, JAVIER (2004), *op. cit.*, pp. 186-187.

50 El *titulus* es la explicación del delito cometido por el ajusticiado que, aparte de poderlo llevar atado al cuello, durante el recorrido hasta el lugar del ajusticiamiento, también podía portarlo un soldado o bien un pregonero. Esta tablilla, o una copia de la misma, era posteriormente remitida a Roma para su archivo.

51 Para entender mejor a quiénes y cómo crucificaban los romanos durante el siglo I de nuestra era, se puede realizar una atenta lectura a CROSSAN, J. y REED, J. (2003). *Jesús desenterrado*, (en el original *Excavating Jesus. Beneath the Stones, Behind the Texts*), Crítica, Barcelona; concretamente el capítulo «Cómo enterrar a un rey», pp. 283-331.

esta misma hechura. Una en el Convento de nra. Señora de Atocha y otra en la capilla de los Terceros de San Franc^o, que –además– gozaban de indulgencias otorgadas por el arzobispo de Toledo⁵², y que sin ningún problema estaban expuestas a la veneración de los fieles. En todo este conflicto, por otro lado, está claro el «cerra-miento» más provinciano de una sociedad pequeña como la canaria, frente a la madrileña de la misma época, más abierta y «menos calenturienta», si se nos permite el término. De modo que de esta «diplomática manera», se zanjó el asunto, máxime si –además– tenemos en cuenta que el «supuesto» autor de la talla, era Familiar del Santo Oficio, cargo que estimaba mucho más que el de su tarea de escultor⁵³. Por otro lado, el tema que venimos tratando está perfectamente justificado en el sentido de que este tipo de imágenes cristológicas se esculpían para salir a la calle, procesionar y mezclarse en la vía con los fieles, de modo que en los años del Barroco, se fomentó la imagen como una ayuda que estimulara el pensamiento de los devotos. De ahí se infiere el valor que se le da al poder del artista para que, a tra-

52 El Tribunal de la Inquisición, en carta fechada el 22 de marzo de 1662, contestó al comisionado de La Laguna «(...) Acerca de lo que Sentimos de la excultura Referida decimos que aqui se a dicho que en esta ciudad que en la Corte ay dos Ymagenes de esta misma hechura Una en el Convento de nra. Señora de Atocha y otra en la capilla de los Terceros de San Franc^o Y que el Sr. Cardenal y arçobispo de Toledo Concedio dias de Yndulgencia a los que Reçaren delante de la dha Ymagen Y pensamiento aunqe. No se Reconoce bien la estrañeza de las heridas ni se ve lo sangriento por ser solo de tinta la pintura por lo qual nos parece que supuesto que se pinta en España y mayormente en la corte donde esta el Consejo Supremo de la Santa y general Inqqⁿ esta Ymagen abra sido para alguna Revelación Calificada o algun otro motivo superior pero que sin este es pintura yrregular porque Junta lo posible con lo glorioso sin determinar misterio particular Y aunque no parece Contra el texto Sagrado del Evangelio quanto a la sustancia En quanto a el modo y lo disforme de algunas de las llagas y heridas Representandose Vivo caussan algun horror y no provocan devocion tanta como las de otras ymagines de Christo nuestro Señor llgado». Ver documento completo en RUIZ ÁLVAREZ, A., art. cit., pp. 178-179.

53 MARTÍN GONZÁLEZ, J.J. (1991), *op. cit.*, p. 257.

vés de su obra, sea capaz de desencadenar en ella un espíritu devoto, que sirva para instruir a los fieles pero, sobre todo, que suponga una fuerte dosis de impulso emotivo⁵⁴.

Otro detalle interesante a tener en cuenta es el pequeño sudario, distribuido en dos masas y sujeto con cuerdas, dejando al descubierto el perfil del cuerpo de perfecta anatomía y bella curvatura. El bellísimo desnudo demuestra la formación clasicista de su escultor, al tiempo que nos ofrece la exquisita suavidad en los relieves musculares, y las largas piernas en un magnífico contraposto, postura clásica por excelencia, cual *Apolo Sauróctono*⁵⁵. Es sobretodo muy claro su «parecido», por lo que a pose respecta, con la *Venus de Milo*, aunque es imposible que su autor conociera esta estatua, habida cuenta que fue descubierta «casualmente» por un campesino griego el 8 de abril de 1820, no lejos de un teatro antiguo, en la isla de Melos⁵⁶, pero lo cierto es que ésta, a su vez, es copia a la *Afrodita de Santa María de Capua Vetere*, obra de Lisipo, conocida desde antiguo y referencia para muchos escultores y pintores modernos⁵⁷; de

54 MARTÍN GONZÁLEZ, JUAN JOSÉ (1993), *El arte procesional del Barroco*, Cuadernos de Arte Español, nº 95, Historia 16. Madrid, pp. 4-6.

55 HASKELL, FRANCIS y PENNY, NICHOLAS (1990), *El gusto y el arte de la Antigüedad. El atractivo de la escultura clásica (1500-1900)*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 169-171. La estatua del «Apolo Sauróctono», también conocido por «Apolo del lagarto», estuvo en la colección Borghese hasta 1650. Siendo comprada en 1809 por Napoleón Bonaparte. Actualmente se exhibe en el Museo parisino del Louvre.

56 ÉTIENNE, ROLAND y FRANCOISE, «La Venus de Milo: ¿griega, alemana o francesa?», en ÉTIENNE, R. y F. (1998), *La antigua Grecia, historia de la arqueología helenística*, Ed. B.S.A., Barcelona, pp. 140-143.

57 BLANCO FREIJEIRO, ANTONIO (1990), *Arte griego*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 332. «La Afrodita de Capua (en Nápoles) representa el ideal lisípeo de belleza femenina en un tipo más esbelto que el de Praxiteles, pero no menos fuerte. La acción constituye un mero pretexto para una composición interesante: con el pie izquierdo puesto sobre el casco de Ares, Afrodita contempla su propia imagen en el pulido escudo del dios de la guerra. Vista por el lado principal, el brazo derecho corta en diagonal su cuerpo e invita al espectador a buscar otros puntos de vista. El

modo que si observamos de frente al *Cristo de Tacoronte*, igual que ocurre con la *Afrodita de Capua*, su brazo izquierdo corta el cuerpo en diagonal, siguiendo la línea del muslo, invitándonos a buscar otro punto de vista, aunque en la *Afrodita* ocurre al contrario, pero ello, sencillamente, presupone la utilización de un grabado.

Respecto a su autoría, se han barajado varias hipótesis. En su momento Jesús Hernández Perera pensó en Domingo de la Rioja, basando su afirmación en los ejemplares conservados en la Península Ibérica, especialmente en el *Cristo de la Victoria* que recibe culto en el monasterio de las Madres Agustinas Recoletas de Serradilla, en Cáceres⁵⁸, ejecutado por este artista en 1630, por encargo de Francisca de Oviedo y Palacios⁵⁹. No obstante hay que señalar, primero, que este escultor muere en 1656, y la talla llegó a Tenerife en noviembre de 1661. Y segundo, que con la imagen cacereña sólo muestra afinidad por lo que a iconografía respecta, pero no en el tratamiento escultórico. Es por lo que en los últimos años ha cobrado fuerza su relación con la producción de otro imaginero, el portugués –estante primero en Valladolid y luego en Madrid– Manuel Pereira, figura señera de la escuela madrileña del Seiscientos, lugar de procedencia de la imagen. Por otro lado, los donantes de la talla del Cristo eran también portugueses, el capitán don Tomás de Castro Ayala y su hermano el agustino fray Juan Carrasco de Ayala.

motivo tuvo gran resonancia en el arte posterior, lo mismo en versiones libres (Venus de Milo) que en adaptaciones.

58 HERNÁNDEZ PERERA, JESÚS (1952), «Domingo de la Rioja... Art. cit.

59 MARTÍN GONZÁLEZ, J.J. (1991), *op. cit.*, pp. 265-267. Esta imagen, pronto se hizo muy popular en Madrid, y prueba de ello es la difusión que el tema tuvo mediante varias copias. La mejor de ellas pertenece a la Venerable Orden Tercera de Madrid, aunque no es de Domingo de la Rioja, mientras que la que se localiza en la iglesia de San Jerónimo el Real, se aparta más del original, en el sentido de que Cristo dirige su mano derecha a la herida del costado y no reposa sobre el pecho, lo mismo que ocurre con el «Cristo de Tacoronte».

Tras la llegada de la imagen, la fama de «excelente escultor» alcanzada en la corte por su autor, se extendió rápidamente por Tenerife, de modo que en 1670 el convento agustino de La Orotava le encargaría a su taller de Madrid una Virgen de Gracia, policromada por Felipe Sánchez, para presidir el altar mayor de su retablo⁶⁰.

Manuel Pereira, si bien había nacido en Oporto en 1588, en torno a 1620 se instaló en Madrid, convirtiéndose en la figura más señera de esta escuela. Su trabajo, considerado de *gran exquisitez* y canon esbelto, supone para Martín González la influencia en él del clasicismo de Alonso Cano, a lo que se viene a sumar una cierta melancolía portuguesa», que en el *Cristo de Tacoronte* se patentiza en su triste rostro, que nos habla de una profunda vida interior. En su época se le calificó de insigne escultor, y aunque tuvo discípulos y creó en su entorno un interesante círculo, no llegó a formar escuela⁶¹. Por otro lado, comparando el *Cristo de Serradilla* con el de Tacoronte, pese a que sus iconografías son las mismas, advertimos claramente la diferente formación de sus ejecutores, pues la de Rioja está dentro del preceptivo realismo, mientras que la de Pereira es ciertamente clasicista, como ya se ha visto; no hay más que mirar el perfil del Cristo tinerfeño, de nariz recta, «a la griega», que inmediatamente delata la formación de su autor. Por otro lado, el Cristo de Serradilla lleva su mano derecha hacia el *stipes*, abrazándolo, mientras que el de Tacoronte, señala con su mano derecha la herida del costado. Al respecto, hay que señalar la existencia del que se considera el grabado más antiguo que se conserva del *Cristo de Serradilla*, fechado en el siglo XVII y firmado por Marcos Orozco; estampa que posiblemente se haría por referencia verbal, ya que a pesar de tratarse de un «retrato» no es exacto a la

60 RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, MARGARITA (1986), *Obra de Manuel Pereira en La Orotava*, Instituto de Estudios Canarios, La Laguna.

61 MARTÍN GONZÁLEZ, J.J. (1991), *op. cit.*, pp. 257-262.

imagen verdadera, en el sentido de que Jesús lleva su mano a la llaga del costado, pero no a la cruz, tal y como ocurre en Tacoronte⁶² Finalmente, el tratamiento del paño de pureza de ambos es diferente. El del primero es abultado, de gruesos y pesados pliegues, que se atan con un aparatoso nudo a la derecha, mientras que el sudario del *Cristo de Tacoronte* es minúsculo, de modo que se puede apreciar el trabajo anatómico, combinando los delicados y finos pliegues con una soga, tal y como se advierte en los que delicadamente cubren los desnudos cuerpos de los yacentes de Gregorio Fernández⁶³; nada extraño si tenemos en cuenta la formación vallisoletana, dentro del círculo de Fernández, de Pereira, aunque los pliegues de Fernández son recuerdo de los de hojalata flamencos, mientras que los de Pereira son más naturales y delicados.

La imagen, pese a todo, gozó de gran devoción en Tenerife desde su llegada y, aunque no dio pie a tantas réplicas como aconteciera con el *Cristo de La Laguna*, sí que se conservan dos versiones del mismo tema, ejecutadas ambas por el ya mencionado Lázaro González de Ocampo. La primera, conocida con el nombre de *Cristo de la Salud*, es la titular de su iglesia en Arona.

62 AA.VV. (2001), *Varón de Dolores. Iconografía en el arte*, Catálogo de la Exposición celebrada en Sevilla entre el 11 y el 17 de junio de 2001. La estampa figura antes del texto (p. 1), en la segunda edición del libro titulado: «Vida de la Venerable Madre Isabel de Jesús, recoleta Agustina, en el Convento de San Juan Bautista de la villa de Arenas. Dictada por ella misma, y añadido lo que faltó de su dichosa muerte. En tres libros dividida. Dedicada al Santísimo Christo de la Victoria, titular del Convento de Recoletas de N.P.S. Agustín. Sito en la Villa de Serradilla. Diócesis de la ciudad de Palencia. El P. Francisco Ignacio, Predicador de la Orden de N.P.S. Agustín y su confesor. Con privilegio en Madrid. Por Francisco Sanz en la Imprenta del Reyno: año 1.672. A costa de Gabriel de León, Mercader de Libros. Véndase en su casa en la Puerta del Sol». La segunda edición, salió en 1675. El grabado muestra al Cristo con la Venerable Madre Isabel de Jesús. Por Don Marcos Orozco –Presbítero– Grabador del siglo XVII.

63 RÍO, ISABEL DEL (1992), *Gregorio Fernández y su escuela*, Cuadernos de Arte Español, nº 40, Historia 16, Madrid.

Originariamente perteneció al convento de monjas claras de La Orotava, y allí recibía culto desde finales del siglo XVII, pero al cerrarse el monasterio tras la exclaustración de 1835, Domingo Barroso lo donó al templo sureño. De canon menos esbelto y elegante, copia –sin embargo– al *Cristo de Tacoronte* en sus más mínimos detalles, salvo en los cabellos rizados de la barba. La otra versión se localiza en el Puerto de la Cruz; se trata del alto relieve que corona el ático del retablo de mareantes, situado en la cabecera de la nave de la Epístola de la iglesia de Nuestra Señora de la Peña de Francia, realizado a comienzos del siglo XVIII⁶⁴.

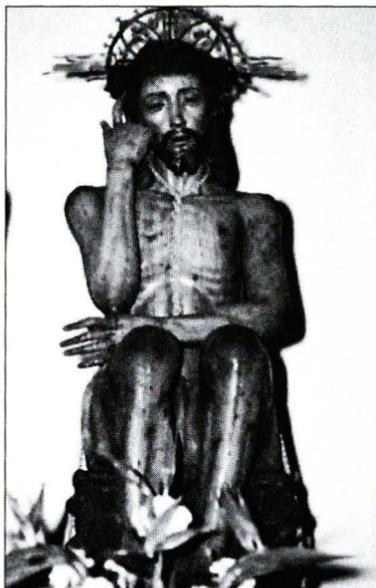
El *sello popular* lo encontramos en Fuerteventura, isla que siempre ha mantenido con Tenerife vínculos más estrechos. Así, en la iglesia de Nuestra Señora de Regla en Pájara localizamos un *Varón de Dolores*, representado a modo de resucitado. En realidad, su anónimo escultor supo combinar muy bien dos iconografías cultas; tipologías varias veces mencionadas en este trabajo, por lo que el Cristo de Pájara resulta una de las imágenes populares más interesantes que encontramos en la isla. De muy pequeño tamaño, se fecha en el tercer tercio del siglo XVII, presentando la particularidad de que los pies de Jesús no reposan sobre un sencillo cráneo, sino que éste se prolonga en un busto, en torno al cual hacen acto de presencia el resto de los símbolos de esta iconografía, la serpiente y la manzana. Por otro lado, su mano derecha no se dirige a señalar la herida del costado, como cabría esperar en un *Varón de Dolores*, sino que como es habitual en los Resucitados, levanta bendice con los tres dedos alzados, símbolo de la Trinidad. De ahí el extraordinario valor que a esta escultura siempre le hemos dado⁶⁵.

64 CALERO RUIZ, C. (1987), *op. cit.*, pp. 227-232.

65 CALERO RUIZ, TINA y SOLA ANTEQUERA, DOMINGO, «La escultura religiosa en Fuerteventura y Lanzarote. Estado de la cuestión», ponencia marco presentada en las *XI Jornadas de Estudios sobre Fuerteventura y Lanzarote*, La Antigua, Fuerteventura, septiembre de 2003 (en prensa).



Afrodita de Capua de Lisipo (detalle).



Cristo de la Humildad y Paciencia.
Iglesia de San Francisco.



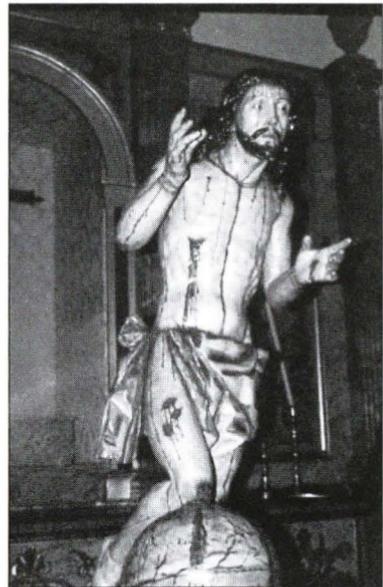
Cristo de las Victorias. Serradilla, Cáceres. Domingo de La Rioja.



Cristo de Tacoronte de Manuel Pereyra.



Cristo de Tacoronte.
Contraposto.



Cristo del Perdón. Iglesia de
San Agustín, La Orotava.



Misa del Papa San Gregorio Magno (grabado, 1511).
Alberto Dürero.



Varón de Dolores. Iglesia de
Nuestra Señora de Regla.
Pájara (Fuerteventura).



Varón de Dolores. Miguel Ángel Buonarroti. Iglesia de Santa María Sopra Minerva.

ÍNDICE

Francisco Fajardo Spínola y Luis Alberto Anaya Hernández	
PRESENTACIÓN	7
Luis Alberto Anaya Hernández	
CREACIÓN Y PRIMEROS AÑOS DEL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN DE LAS ISLAS CANARIAS	13
Jaime Contreras Contreras	
EL MARRANISMO: RELIGIOSIDAD DEL PECADO Y DE LA CULPA	39
Jean Pierre Dedieu	
DE LA INQUISICIÓN Y SU INSERCIÓN SOCIAL. NUEVAS DIRECTRICES EN LA HISTORIOGRAFÍA INQUISITORIAL	59
Francisco Fajardo Spínola	
INQUISICIÓN Y SOCIEDAD EN CANARIAS. TRAYECTORIA Y PERFIL DEL TRIBUNAL INSULAR	83
Solange Alberro	
EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE LA INQUISICIÓN DE NUEVA ESPAÑA: SUS CARACTERÍSTICAS	111

Fernando Betancor Pérez	
EL ARCHIVO DEL SANTO OFICIO CANARIO	137
Alexis D. Brito González	
VISITAS DE NAVÍO EN EL TRIBUNAL INQUISITORIAL CANARIO: CONFLICTOS JURISDICCIONALES Y PERCEPCIÓN DE DERECHOS	165
Jesús González de Chávez Menéndez	
REFORMAR EN TIEMPOS DE CRISIS. LOS SAMBENITOS EN EL SIGLO XVIII	183
Manuel Hernández González	
INQUISICIÓN Y DIFUSIÓN DE LAS IDEAS REVOLUCIONARIAS FRANCESAS EN CANARIAS Y VENEZUELA: EL PROCESO DEL ARTESANO FRANCÉS LUIS HARDOVIME	199
Domingo Sola Antequera y Tina Calero Ruiz	
<i>SANGRE Y MARTIRIO</i> . PASIÓN E INQUISICIÓN EN LA PLÁSTICA CANARIA DEL SIGLO XVII	213

Este libro se terminó de imprimir
el día 7 de julio de 2006,
festividad de San Fermín

Este volumen contiene las Actas del Seminario del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Canarias, con motivo del V centenario de su creación. Desde 1505 y hasta 1820, esta institución intentará modelar el pensamiento de los isleños, junto con otras instituciones, adecuándolos al imperante a través de la propaganda, control y persecución de la disidencia. Los trabajos presentados recogen el estado de su magnífico archivo, el más completo y el único en proceso de digitalización de los existentes, la creación de esta institución y sus primeros años de funcionamiento, la trayectoria inicial y el perfil del tribunal isleño, aspectos de la clausura femenina a través de sus fuentes, el control de las nuevas ideas y sus relaciones con América, las visitas de navío, las tribulaciones del Santo Oficio en sus décadas finales ante el dilema de renovar, y por último su control de la ortodoxia ante las representaciones artísticas.

Los prestigiosos especialistas Jaime Contreras, Jean Pierre Dedieu y Solange Alberro nos aportan tres interesantes ponencias. El primero nos explica las contradicciones de los *marranos* o judaizantes portugueses en la diáspora, que darían lugar a episodios mesiánicos, mientras Dedieu nos incita a profundizar en el camino de los investigadores italianos para conocer el entronque social de la Inquisición y su papel como definidor de la ortodoxia al contraponerla a la herejía que perseguía. Por último, Solange Alberro estudia como la Inquisición en Nueva España tuvo que adaptarse a una realidad distinta, que presentaba similitudes con la canaria.

