



Andes
ISSN: 0327-1676
ISSN: 1668-8090
andesrevistaha@gmail.com
Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y
Humanidades
Argentina

HIJAS DE LA NACIÓN PORTUGUESA. ENDOGAMIA E IDENTIDADES FEMENINAS EN LAS FAMILIAS DE CONDENADOS COMO JUDAIZANTES (LIMA, 1639)

Chuecas Saldías, Ignacio

HIJAS DE LA NACIÓN PORTUGUESA. ENDOGAMIA E IDENTIDADES FEMENINAS EN LAS FAMILIAS DE
CONDENADOS COMO JUDAIZANTES (LIMA, 1639)

Andes, vol. 29, núm. 1, 2018

Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12755957003>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

DOSSIER “DE QUÉ HABLAMOS CUANDO ALUDIMOS A LA “FAMILIA” EN LOS ANDES COLONIALES”

HIJAS DE LA NACIÓN PORTUGUESA. ENDOGAMIA E IDENTIDADES FEMENINAS EN LAS FAMILIAS DE CONDENADOS COMO JUDAIZANTES (LIMA, 1639)

DAUGHTERS OF THE PORTUGUESE NATION.
ENDO GAMY AND FEMALE IDENTITIES IN
FAMILIES OF CONDEMNED AS JUDAIZANTES
(LIMA, 1639)

Ignacio Chuecas Saldías
Universidad Católica de Chile, Chile

Andes, vol. 29, núm. 1, 2018

Instituto de Investigaciones en Ciencias
Sociales y Humanidades, Argentina

Recepción: 23/06/2017
Aprobación: 19/02/2018

Redalyc: [https://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=12755957003](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12755957003)

Resumen: Este artículo busca contribuir a la percepción de las complejas dinámicas que caracterizaron a los núcleos familiares presentes en los andes peruanos durante siglo XVII. El análisis incluye una exploración en la lista de procesados en el Auto de Fe tenido en Lima en 1639 y el texto del “el registro y desarme” de los portugueses residentes en Buenos Aires en 1643. Durante este periodo, la pública voz y fama colonial acusa a estos migrantes de judaizantes hasta tal punto que el gentilicio “portugués” deviene en sinónimo de “judío”. Estos individuos, cuyos nexos con Portugal resultan extremadamente variados, desplegarán sus propias estrategias familiares. El estudio analiza fundamentalmente dos fenómenos característicos: la endogamia matrimonial y las identidades femeninas. El objetivo de este proceder es visibilizar un contingente extremadamente activo, y hasta cierto punto fundamental, en la conformación de la sociedad colonial sudamericana del siglo XVII, al mismo tiempo que aportar a la conceptualización de la complejidad étnica, religiosa, social y cultural que caracteriza las entidades que podemos llamar familias durante este periodo.

Palabras clave: portugueses, judaizantes, mujeres, articulación familiar, siglo XVII.

Abstract: This article aims to make a contribution to the perception of the complex dynamics that characterized the family groups present in the Peruvian Andes during the 17th century. The analysis includes an exploration into the list of individuals processed by the Auto de Fe held in Lima in 1639 and the text of the “registration and disarmament” of the Portuguese residents in Buenos Aires in 1643. During this period, the public voice and colonial reputation accuse these migrants of being Judaizers to such an extent that the gentilic “Portuguese” becomes synonymous with “Jew”. These individuals, whose ties with Portugal are extremely varied, will deploy their own family strategies. Fundamentally, this study analyzes two characteristic phenomena: matrimonial endogamy and female identities. The goal of this procedure is to visibilize an extremely active, and to some extent fundamental, aspect in the conformation of the seventeenth-century colonial society, as well as to contribute with the conceptualization of the ethnic, religious, social and cultural complexities that characterize the entities we can call “families” during this period.

Keywords: Portuguese, Judaizers, women, family articulation, seventeenth century.

El presente artículo tiene como finalidad contribuir a la conceptualización de las múltiples facetas que caracterizaron la articulación de los grupos familiares arraigados en los espacios del virreinato peruano durante el periodo colonial. Gracias a la abundante investigación disponible en relación a la sociedad y la familia colonial en la América hispana, hoy podemos acceder a una visión extremadamente rica en relación a las complejidades que caracterizaron a estos núcleos familiares. En efecto, el mismo proceso colonial generó y propició el surgimiento de identidades familiares variadas e incluso inéditas en relación a sus precursoras en las sociedades amerindias y europeas. En este sentido se justifica con creces el leitmotiv que presidió el simposio en el cual se discutió esta contribución: “¿De qué hablamos cuando aludimos a la ‘familia’ en los Andes coloniales?” [2].

Al parecer, hablamos de variaciones infinitas de modos como los seres humanos constituyeron relaciones de parentesco biológico, afectivo o ficticio, en un mundo que se encontraba en plena gestación. Es en estos contextos coloniales donde nociones jerárquicas, raciales, religiosas y económicas, por mencionar algunas fundamentales, incidieron profundamente en la forma como hombres y mujeres, inmigrantes, criollos y nativos, intentaron generar espacios de interacción social, preservando o mutando identidades culturales cuya matriz ineludible se arraigaba en la experiencia familiar. Al interior de estos espacios destaca, por su relevancia en relación a la promoción de idearios familiares de gran impacto, el universo de las elites coloniales, el cual bajo ningún aspecto puede ser considerado como homogéneo. En efecto, así como las familias nativas, mestizas y afrodescendientes desplegaron, en los Andes peruanos, novedosas variantes de articulación, también las elites coloniales, europeas, criollas e incluso nativas, se caracterizan por una racionalidad compleja. Un buen ejemplo de estas variantes originales resulta ser la presencia de las familias de raigambre judeo-portuguesa asentadas en la ciudad de los Reyes a mediados del siglo XVII.

Antes de proceder al desarrollo propiamente tal de la temática de este estudio, permítaseme hacer referencia a tres aspectos metodológicos que han guiado la presente investigación. El primero de ello es la importancia de la fijación de la muestra en estudio. Efectivamente, al llevar a cabo una indagación en trabajos similares resulta de gran importancia, y precisamente ante la provocativa pregunta ¿de qué hablamos?, definir con precisión el universo, objeto del análisis historiográfico. Este momento se torna aún más relevante cuando se trata de indagar en grupos humanos que son definidos en base a un prejuicio externo, en el caso que nos interesa, representado por la tendenciosa documentación inquisitorial [3].

Un segundo aspecto relevante se encuentra constituido por la categoría de endogamia. Se trata, efectivamente, de un fenómeno que puede ser conceptualizado desde diversos ángulos. Si bien, en los acápites que siguen, intento hacer algunas contribuciones en este sentido, existe una dimensión, a mi juicio, fundamental que ha de ser considerada desde un inicio: cuando se hace referencia a la endogamia familiar, sea bajo

los aspectos que fueren, resulta decisivo enfocar el análisis hacia los miembros femeninos de las familias en cuestión. En otras palabras, el estudio de la endogamia familiar no puede sino ser parte de una historia de las mujeres, y en este sentido deviene una herramienta fundamental el rescate de las identidades femeninas al interior de estas familias coloniales, labor muchas veces no sencilla debido a los sesgos ya conocidos en la documentación disponible ^[4].

Por último, y precisamente a raíz de las carencias documentales (que resultan ser de todo tipo), se torna indispensable implementar una metodología que comprenda un extenso cruce de fuentes que se complementen e interroguen unas a otras. Y esto a fin de hacer frente a una dificultad importante: los testimonios inquisitoriales, en particular en relación a antecedentes judaizantes, tienden de suyo a ser ambiguos, o a francamente silenciar aspectos que incidan negativamente en la imagen que se intenta promover: parientes penitenciados por las inquisiciones ibéricas, linajes cristianos nuevos, ascendencia portuguesa, oficios considerados típicos de cristianos nuevos (como el de mercader), etc. A menudo ante algún tipo de información comprometedora, los procesados optan por afirmar que no recuerdan lo que se les pregunta (nombres de sus padres, abuelos, tíos y otros parientes, lugares de nacimiento, oficios, si alguno fue penitenciado previamente, antecedentes cristianos nuevos, entre otros factores). En esta línea resulta de particular importancia el hallazgo de documentos generados independientemente, años antes o después en otros espacios, en contextos en que la información proporcionada no encerraba el carácter comprometedor que más tarde adquiere, o en circunstancias que una confesión íntegra y veraz garantizaba una pena leve. Esta última parece haber sido, en particular, la situación imperante durante los perdones generales a la nación portuguesa durante el reinado de Felipe III ^[5]. En base a este último aspecto, es que el presente estudio confronta regularmente el material procedente de los espacios americanos (Inquisiciones de Lima y Cartagena de Indias) con la generada en contextos europeos (Inquisición portuguesa y otros fondos documentales ibéricos).

Portugueses y judaizantes en el virreinato peruano

A lo largo de todo el siglo XVII resultaba posible encontrar hombres y mujeres identificados usualmente como *portugueses* en prácticamente todos los rincones del extenso Imperio español. Esta presencia universal iba acompañada por una actitud ambivalente hacia ellos demostrada por parte de las autoridades imperiales y de la población colonial en general. El estatuto ambiguo que determinaba a estos individuos parece tener su origen en varios aspectos diferentes: la unión de las dos coronas, portuguesa y castellana, durante la primera mitad del siglo; su categorización como extranjeros y, por lo tanto, su inclusión entre los prohibidos para pasar a las Indias de Castilla; la aparente abundancia de

cristianos nuevos de origen portugués; su fuerte presencia en el ámbito mercantil; y su tendencia a la endogamia, entre otros factores^[6].

La presencia de miembros de la *nación* en tierras del rey de España, y en particular en el virreinato peruano, aparece suficientemente atestiguada a lo largo de todo el periodo colonial^[7]. Los factores que incidieron en este fenómeno resultan así mismo variados, siendo uno de los más relevantes el efecto imán que ejerció la actividad minera argentífera en el cerro rico de Potosí. La plata potosina parece haber sido el foco de atracción de gran número de portugueses que ingresaron continuamente, legal o ilegalmente, en el territorio virreinal a fin de profitar de las múltiples posibilidades que ofrecía la pujante economía andina durante esta centuria. En este contexto, la importante migración lusitana contribuyó a conformar, como un componente más, la compleja sociedad multiétnica virreinal^[8]. Y en particular, al interior de estos migrantes, según los postulados de Nathan Wachtel, los individuos sindicados como judaizantes habían de representar un colectivo sometido al recelo de las autoridades coloniales, en la línea de lo que también sucedía en relación a otras minorías culturales y religiosas^[9].

Con respecto a este último punto, en todo caso, se ha de tener presente que, a pesar del prejuicio imperante según el cual todo portugués representaba un judaizante en potencia, resulta evidente que la mayoría de los migrantes portugueses no judaizaban y que en muchos casos, ya en Portugal, no resultaba sencillo diferenciar, a estas alturas, entre cristianos viejos y nuevos^[10]. A pesar de este facto, y de la compleja discusión historiográfica que ha generado, parece acertado afirmar que efectivamente a lo largo del siglo XVII existieron círculos judaizantes en América hispana, la mayoría de ellos conformados por grupos familiares que compartieron una experiencia identitaria común, donde el origen portugués y una práctica religiosa heterodoxa constituyen elementos fundamentales^[11].

A la hora de determinar aquello que pueda aglutinar la experiencia identitaria que caracteriza a nuestros sujetos de estudio, evidentemente un elemento esencial se encuentra en sus orígenes ligados al reino de Portugal así como sus antecedentes conversos. Ambos factores van de la mano y se encuentran arraigados en la alta presencia de cristianos nuevos en Portugal durante el siglo XVII a raíz de los sucesos que siguieron a la expulsión de los reinos de Castilla en 1492, la entrada en Portugal de gran cantidad de expulsos y las intrincadas políticas que la corona portuguesa intentó implementar a fin de forzar la conversión de la población judía, al mismo tiempo que la retenía en el territorio del Reino con la finalidad de no perder el importante capital humano y económico que ésta representaba^[12]. La conexión intrínseca (y a la vez ficticia) que se establece en la opinión pública dominante, según la cual todo lusitano esconde a un cristiano nuevo continuamente propenso a judaizar, es a su vez reforzada por el hecho que descendientes de súbditos del reino de Portugal, nacidos en territorios castellanos (como Badajoz, Madrid, Sevilla, Buenos Aires o Lima) continuarán siendo sindicados

como miembros de la nación portuguesa, incluso a lo largo de varias generaciones con posterioridad a su emigración de aquel Reino^[13].

Endogamia entre los cristianos nuevos portugueses

La doble matriz identitaria, representada por los orígenes conversos a la vez que portugueses, deviene en un factor reconocido al mismo tiempo por los mismos sujetos sindicados como judaizantes así como por la opinión pública colonial. En este sentido, nos encontramos frente a elementos que evidentemente incidieron en una importante *guetización* de los círculos cristianos nuevos ya en la patria lusitana. Se trata de un fenómeno que podríamos describir como el de una autoexclusión acompañada de una marginación externa. Cuál de los dos factores precedió al otro, autoexclusión o marginación social externa, no resulta tan claro. Según Américo Castro, en su importante estudio sobre la identidad hispana medieval, el germen de una idea de la diferencia excluyente se encontraba en las comunidades judeo-ibéricas antes que en el mundo cristiano^[14]. Como sea, el caso es que entrado el siglo XVII entre los diversos factores que caracterizan la polémica imperante en relación a nuestros sujetos se encuentran las prácticas endogámicas matrimoniales que supuestamente identifican a los cristianos nuevos^[15].

Pero, ¿de qué hablan actualmente los investigadores cuando hacen referencia al fenómeno de la endogamia entre los cristianos nuevos portugueses? En realidad, y en este contexto, aquello que es sindicado como endogamia puede hacer referencia, al menos, a tres aspectos diferentes: 1) en algunas ocasiones, endogamia, aparece como la elección matrimonial efectuada al interior de relaciones de consanguinidad al mismo tiempo que de afinidad en las prácticas religiosas judaizantes; 2) en otras, el término puede ser entendido como alusión a la elección de cónyuges con antecedentes cristianos nuevos (judaizantes o no) sin que se trate de uniones consanguíneas^[16]; 3) por último, también se ha de considerar, en un sentido amplio, la tendencia a la elección de parejas al interior de un mismo círculo nacional, en este caso entre otros miembros de la nación portuguesa^[17]. Para todas estas variantes de endogamia en un sentido lato poseemos ejemplos al interior del grupo que nos ocupa.

Que la tendencia endogámica se encontrase efectivamente presente en los ámbitos judaizantes portugueses durante el siglo XVII parece suficientemente atestiguado por testimonios contemporáneos. Afirmaciones en favor de su práctica entre las redes familiares de judaizantes de origen portugués son abundantes entre las fuentes relativas a la familia Coronel asentada en Portugal, Galicia, Castilla e Indias durante la primera mitad del siglo XVII. Así por ejemplo, un testigo en el proceso seguido contra los Coronel en Tuy (Galicia) a fin de excluirlos, en su calidad de conversos, del acceso a las canonjías de la Catedral tudense, afirmaba que

dende algunos años a esta parte por la dicha vecindad con Portugal se han pasado del dicho reino a este de Galicia y a la dicha ciudad muchas personas descendientes de

judíos y esto en fraude del motu proprio de su santidad que hay en aquel reino para que no se les den canonjías ni iglesias parroquiales y así se vienen a este dicho Reino a avecindar para que nazcan en el sus hijos y para los tener en él y para sus tratos y con ellos se han hecho muy ricos y poderosos haciendo siempre juntas y casamientos unos con otros y casándose siempre con mujeres y las mujeres con hombres de su misma línea y nación aunque los fuesen y vayan a buscar hasta Lisboa por el dicho Reino y en otras partes de éste, sin mezclar jamás con cristianos viejos ni casar sino con los descendientes de su nación y otros parientes suyos de la misma nota e infamia buscando para ello medios y dispensaciones ^[18].

En efecto, al llevar a cabo una indagación en los matrimonios efectuados entre los Coronel sorprende la recurrencia de matrimonios consanguíneos ^[19]. Situación que a su vez se ve reforzada por el hecho de que miembros de esta familia han accedido al remate de la venta de las dispensas pontificias para los matrimonios consanguíneos hasta en cuarto grado, lo cual indudablemente representa una gran ventaja a la hora de concertar enlaces dentro del mismo círculo de parientes ^[20]. Al mismo tiempo, es posible encontrar una confirmación interna, procedente del mismo círculo familiar, en favor de la praxis endogámica de estos cristianos nuevos. Se trata de un testimonio presentado ante el tribunal de Cartagena de Indias contra Baltasar de Araujo-Coronel según el cual, el testigo:

respondió que ninguna práctica [sic] ni razón hubo entre los dos, más de lo que dicho tiene, y que entonces había dicho el dicho Araujo al dicho testigo que ‘cómo se había casado con cristiana vieja siendo cristiano nuevo’ ^[21].

Exactamente la misma argumentación en favor de la endogamia practicada por las familias judaizantes se encuentra en el proceso contra Manuel Bautista Pérez, quien fuera sentenciado a morir en la hoguera en el Auto de Fe de 1639:

y estando testificado el reo Manuel Bautista de que estando en conversación en la dicha calle de los mercaderes con ciertas personas una de ellas su conjunta tratando del casamiento de cierto hombre de esta ciudad, dijo una de las personas presentes con admiración, ‘que cómo fulano, nombrándole, siendo cristiano nuevo había casado con cierta persona su muy conjunta con persona de otra nación, y que no debía de entenderse’, que fue lo mismo que preguntar que no debía de judaizar ^[22].

Ambas conversaciones, la primera habría tenido lugar en la villa de Santa Fe de Antioquia de la Nueva Granada hacia 1620-1625 y la segunda en la calle limeña de los Mercaderes hacia 1635, parecen representar un tópico usual entre los cristianos nuevos portugueses según el cual “no debía de entenderse” que un miembro la nación contrajera un enlace matrimonial fuera de su casta. En estos casos la alusión a la endogamia aparece retóricamente vinculada a la categoría de *nación*, término complejo que, en este contexto documental, incluye nociones estamentales, étnicas, culturales y religiosas, así como una identificación continua con el espacio portugués ^[23].

El Auto de Fe de 1639

Engarzando con la argumentación desarrollada al inicio del presente artículo, procedo a continuación a evaluar las posibilidades que ofrece la nómina de los penitenciados durante el Auto de Fe, celebrado en la ciudad de los Reyes el 23 de enero de 1639, a fin de caracterizar las dinámicas familiares, en particular la endogamia, que se evidencian al interior de este conjunto de personas.

Antes que nada, se debe tener presente que este elenco no puede ser considerado, sin más, como representativo de la comunidad lusitana residente en la capital virreinal. El colectivo de los portugueses en Lima es sin duda una realidad muchísimo más compleja que lo que resulta posible relevar a partir de una fuente tan peculiar ^[24]. Por otra parte, no se puede obviar una evidente dificultad metodológica al momento de precisar cuál debe ser la nómina de los individuos penitenciados en 1639. En efecto, en el contexto de este periodo (1630-1640) es factible acceder a material documental, de diversa índole, que contiene nóminas de procesados por el Santo Oficio limeño a raíz del delito de prácticas judaizantes ^[25]. A fin de establecer una base documental precisa, el presente artículo considera como fuente exclusiva el texto publicado en Madrid por Fernando de Montesinos el año de 1640 ^[26]. Otras fuentes pueden ser consultadas, en todo caso, en la eventualidad de parecer pertinentes a fin de complementar los datos ofrecidos por dicha fuente en relación a los penitenciados en el Auto de Fe de 1639 y sus familias ^[27].

A partir de este documento es posible confeccionar una primera estadística que caracteriza, en base al género y estado civil, a los condenados:

Cuadro 1

Estado civil. Judaizantes en el Auto de Fe, Lima, 1639.

Varones casados	11	18 %	20 %
Varones viudos	1	2 %	
Varones solteros	31	51 %	80 %
Varones sin especificar	18	29 %	
Total	61	100 %	
Mujeres casadas	2 ^[28]	100 %	

Fuente: Montesinos, Fernando de, 1640, *Ob. Cit.*

El Auto de Fe de 1639 incluyó a un total de 63 individuos condenados por el delito de judaísmo (61 varones y 2 mujeres, ambas casadas) ^[29]. Entre los varones un 20% figura como habiendo contraído matrimonio (cifra que incluye a un viudo). Por otra parte, un 51% es presentado expresamente como soltero. Al mismo tiempo que un 29% aparece sin ningún tipo de especificación con respecto a su estado civil. En este último caso, la falta de indicios, en otros repertorios, que hagan referencia a alguno de estos individuos como casado, puede insinuar que se trata de solteros, motivo por el cual en este análisis los he incluido, con reservas,

bajo esta categoría^[30]. De ser esta presunción efectiva, entonces el número de solteros (un 80%), como ya lo han observado otros investigadores, supera ampliamente el de los casados^[31].

Antes de relevar consecuencias adicionales al análisis de la nómina de 1639, es de utilidad llevar a cabo una comparación con una fuente diferente, pero que también constituye un elenco representativo de un grupo nacional portugués. Me refiero a la matrícula de los portugueses residentes en Buenos Aires confeccionada en 1643^[32]. En esta ocasión se trata de un documento de naturaleza diversa del anterior, a la vez que mucho más complejo en relación a las dinámicas que nos ocupan. A pesar de estas divergencias, su valor en razón de una comparación con la nómina limeña es evidente.

Cuadro 2

Estado civil. Matrícula de los portugueses, Buenos Aires, 1643.

Varones casados	79	78 %	80 %
Varones viudos	2	2 %	
Varones solteros	19	19 %	20 %
Varones sin especificar	1	1 %	
Total	101	100 %	
Mujeres casadas	4	50 %	
Mujeres viudas	4	50 %	
Total	8	100 %	

Fuente: Trelles, Manuel, 1971, *Ob. Cit.*

Al analizar las estadísticas que se obtienen de esta fuente, quizás el fenómeno más llamativo sea el altísimo número de casados (un 80%) en relación a los solteros (un 20% en el cual solamente incluyo un individuo no expresamente identificado como tal). Estas cifras, curiosamente, representan valores exactamente opuestos a la muestra limeña.

Cuadro 3

Estado civil. Lima, 1639 versus Buenos Aires, 1643

	Lima 1639			Buenos Aires 1643		
Varones casados	11	18 %	20 %	79	78%	80 %
Varones viudos	1	2 %		2	2 %	
Varones solteros	31	51 %	80 %	19	19 %	20 %
Varones sin especificar	18	29 %		1	1 %	
Total	61	100 %		101	100 %	
Mujeres casadas	2	100%		4	50%	
Mujeres viudas	-			4	50%	
Total	2	100%		8	100%	

Fuentes: Montesinos, Fernando de, 1640, ob. cit.; Trelles, Manuel, 1971, Ob. Cit.

Al mismo tiempo, es llamativo que entre las mujeres no figure ninguna soltera, siendo la totalidad de ellas identificadas como casadas (un 50 %) o viudas (un 50%). Si bien estos últimos datos pueden resultar evidentemente engañosos, porque, al tratarse de una matrícula focalizada en “cabezas de familia”, las esposas e hijas “portuguesas” de los varones casados, si bien son identificadas como tales, no figuran como una categoría individual, como si lo hacen las ocho mencionadas.

La cifra elevada de los casados se puede explicar a raíz de diferentes factores: se trata de una muestra amplia, no centrada en un universo que fue procesado ante el Santo Oficio; la coyuntura particular de la muestra (expulsión de los portugueses, en cuanto a extranjeros, de la ciudad) adjudica una gran relevancia al estado matrimonial como garantía de vecindad; los oficios ejercidos por los integrantes de la muestra, pareciendo un fenómeno común que la soltería sea mayor entre mercaderes y marinos (un subgrupo fuertemente representado en el Auto de Fe de 1639).

Ahora bien, la naturaleza de la matrícula de 1643 permite, para el caso de los casados, conocer en muchas veces con detalle, el origen de sus cónyuges:

Cuadro 4
Origen de las esposas. Matrícula de los portugueses, Buenos Aires, 1643.

Criolla		47	53%
	Criolla hija y nieta de conquistadores	15	32%
	Criolla hija de conquistadores	7	15%
	Criolla (1 Chile, 1 Potosí)	4	8%
	Criolla hija de padres castellanos/españoles	20	43%
	Criolla hija de padre castellano	1	2%
Castellana		4	4%
	Criolla de las Canarias castellanas	1	-
	Castellana	2	-
	Castellana hija de padres castellanos	1	-
Padres mixtos		8	9%
	Hija de portugués	1	-
	Criolla hija de portugués	2	-
	Criolla hija de portugués y castellana	1	-
	Hija de portugués y castellana	1	-
	Criolla hija de portugués y nieta de conquistadores	1	-
	Criolla hija de castellano y portuguesa	1	-
	Criolla hija de español y portuguesa	1	-
Portuguesa		30	34%
	Criolla hija de portugueses	13	43 %
	Isla de la Palma hija de portugueses	4	13 %
	Portuguesa (Terceira, Coimbra, Algarve, etc.)	8	27 %
	Casado en su tierra	5	17 %
Total		89	100%

Fuente: Trelles, Manuel, 1971, Ob. Cit.

En base a esta sistematización es factible identificar a las esposas de los portugueses porteños como pertenecientes a cuatro categorías: criollas (un 53%), castellanas (un 4%), padres mixtos, es decir hijas de un progenitor portugués (un 9%); e hijas de ambos progenitores portugueses, y por tanto identificadas como tales (un 34%). Estos datos evidencian, ya a primera vista, una fuerte tendencia a matrimonios endogámicos nacionales, donde un 43% contrajo matrimonio con una mujer con, al menos, un progenitor de aquella nación. Esta tendencia resulta particularmente evidente en los matrimonios efectuados con “criollas hijas de portugueses”, demostrando la tendencia de estos inmigrantes a perpetuar vínculos al interior de un mismo colectivo.

Retornado a la muestra limeña, encontramos dos fenómenos que aún es necesario explicar: la alta cuota de solteros y el origen las esposas de los casados. En efecto, la soltería de los comerciantes procesados en 1639 es aún más llamativa si, en comparación con los datos de Buenos Aires, se tiene presente la precariedad de su presencia en la capital virreinal. Es en este contexto, que me parece que una de las explicaciones a este fenómeno se ha de encontrar en las practicas endogámicas de los individuos judaizantes y la dificultad coyuntural para encontrar esposas adecuadas en los espacios coloniales americanos o gestionar su traslado desde los centros metropolitanos con fuerte presencia cristiana nueva portuguesa (como Lisboa o Sevilla) ^[33].

Por otra parte, se torna necesario indagar efectivamente en el aspecto inherente a la identidad de las esposas conocidas de los penitenciados según la nómina. En base al texto publicado por Fernando de Montesinos, y otras fuentes, es factible identificar a estas actrices e intentar una primera clasificación en cuanto a sus orígenes sociales, en particular su pertenencia a los estamentos de los cristianos viejos o nuevos:

Cuadro 5

Identidades de las esposas. Judaizantes en el Auto de Fe, Lima, 1639.

Cristianas nuevas	8	61%
Mencia de Luna	Enrique Núñez de Espinoza	
Mayor de Luna	Antonio Morón	
Isabel Antonia Morón	Rodrigo Báez-Pereira	
Guiomar Henríquez	Manuel Bautista Pérez	
Isabel Henríquez	Sebastián Duarte	
Isabel Bautista	Luis de Vega	
Isabel Brandón	Antonio Cordero	
Leonor de Andrada	Diego López de Fonseca	
Cristianas viejas	3	23%
Isabel Otáñez	Francisco Maldonado de Silva	
Jerónima Marmolejo	Jorge Rodríguez Tabares	
María Morán	Tomé Cuaresma	
Incierta	1	8%
Isabel Sánchez	Francisco Vásquez	
Sin datos	1	8%
Esposa difunta	Jerónimo de Acevedo	

Fuente: Montesinos, Fernando de, 1640, ob. cit. ANM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 16, Proceso inquisitorial contra Francisco Vázquez, 1635-1644, foliación defectuosa.

Las identidades femeninas en las parejas limeñas involucradas en el Auto de 1639 están compuestas básicamente por cuatro grupos. En primer lugar aquellas que expresamente, en base a la documentación disponible, pueden ser identificadas como cristianas nuevas (judaizantes o no). A este grupo pertenecen los miembros de dos círculos familiares extremadamente representativos: las hermanas Mencía y Mayor de Luna, así como la hija de doña Mayor, Isabel Antonia Morón; y las también hermanas Guiomar e Isabel Henríquez, junto a la hija de doña Guiomar, Isabel Bautista. También figuran expresamente identificadas como cristianas nuevas, y judaizantes, Isabel Brandón, mujer de Antonio Cordero^[34], así como Leonor de Andrada, mujer de Diego López de Fonseca^[35].

Por otra parte, encontramos aquellas esposas que la documentación menciona como “cristianas viejas”^[36]. Se trata, en este caso, de tres de ellas: Isabel Otáñez, mujer del licenciado Francisco Maldonado de Silva; Jerónima Marmolejo, esposa de Jorge Rodríguez Tabares; y María Morán, cónyuge del cirujano Tomé Cuaresma. Sobre Isabel Otáñez me explayo, al finalizar el artículo, en un acápite especial.

En relación a doña Jerónima de Marmolejo, el informe de Montesinos afirma que es natural de Frexenal (Fregenal de la Sierra, en la provincia de Badajoz) y que había casado con Rodríguez Tabares en la misma ciudad de los Reyes^[37]. Estos datos, compulsados con otros, apuntan a que se trata muy probablemente de Jerónima de Marmolejo Escobar, natural de Fregenal de la Sierra, la misma que contrajo matrimonio en Lima el 15 de mayo de 1625 con Pedro Fernández de Córdoba Pérez^[38]. Si esta identificación es efectiva, entonces, además de certificar que el matrimonio de Jerónima con Jorge Rodríguez Tabares representa las segundas nupcias de una viuda, adicionalmente resultaría posible identificar su pase a Indias, documento que proporciona valiosos datos en relación a su familia^[39]. En general, toda esta información disponible en relación a doña Jerónima, no ofrece ocasión para dudar que se trate efectivamente de una “castellana cristiana vieja”, si bien se ha tener presente que Henry Kamen afirma, en su conocida obra, que la villa de Fregenal de la Sierra se encontraba conformada en su casi integridad por familias de cristianos nuevos^[40].

En cuanto a María Morán, la documentación recabada en relación a ella es extremadamente escueta. El único dato proporcionado por Montesinos es que sería de naturaleza granadina^[41]. Al mismo tiempo, es posible ubicar su partida matrimonial, según la cual habría casado en Lima el 16 de mayo de 1614 con Thome Quaresma, natural de Veja en Portugal, e hijo legítimo de Manuel Fernández y Beatriz Enríque, sin que se identifiquen en la partida, al contrario que su marido, los nombres de sus padres^[42]. Según Lucia García de Proodian se trata de una “castellana” que ignoraba la condición de su marido^[43].

Sobre el resto de las esposas de los penitenciados solo puedo elevar conjeturas. En el informe de Montesinos, Francisco Vásquez figura simplemente como “casado”, sin que se exprese el nombre de su mujer^[44]. En los datos proporcionados en el traslado de su proceso inquisitorial ésta es identificada por su marido como Isabel Sánchez, vecina y natural de Zafra, provincia de Badajoz. El mismo Vásquez, portugués, originario de la villa de Mondí en la jurisdicción de Valença do Minho, refiere haber casado en Zafra en primeras nupcias con Francisca de Xiles, quien habría muerto de parto. Año y medio más tarde, en 1613, habría contraído segundas nupcias en la misma villa de Zafra con Isabel Sánchez, a quien abandonó, “preñada”, tan solo seis meses después del matrimonio, embarcándose para México. En este caso, la documentación disponible elude mencionar la “casta y generación” de ambas esposas mencionadas, y si bien tanto sus nombres como sus lugares de residencia podrían apuntar hacia un estrato cristiano nuevo, no resulta factible, por el momento, afirmar nada concluyente al respecto. Por último, el informe de Montesinos incluye a otro penitenciado que ha contraído el vínculo matrimonial, Jerónimo de Acevedo, quien figura como “viudo”, sin mencionar el nombre ni la naturaleza de su cónyuge difunta^[45].

Identidades femeninas

Doña Guiomar Henríquez

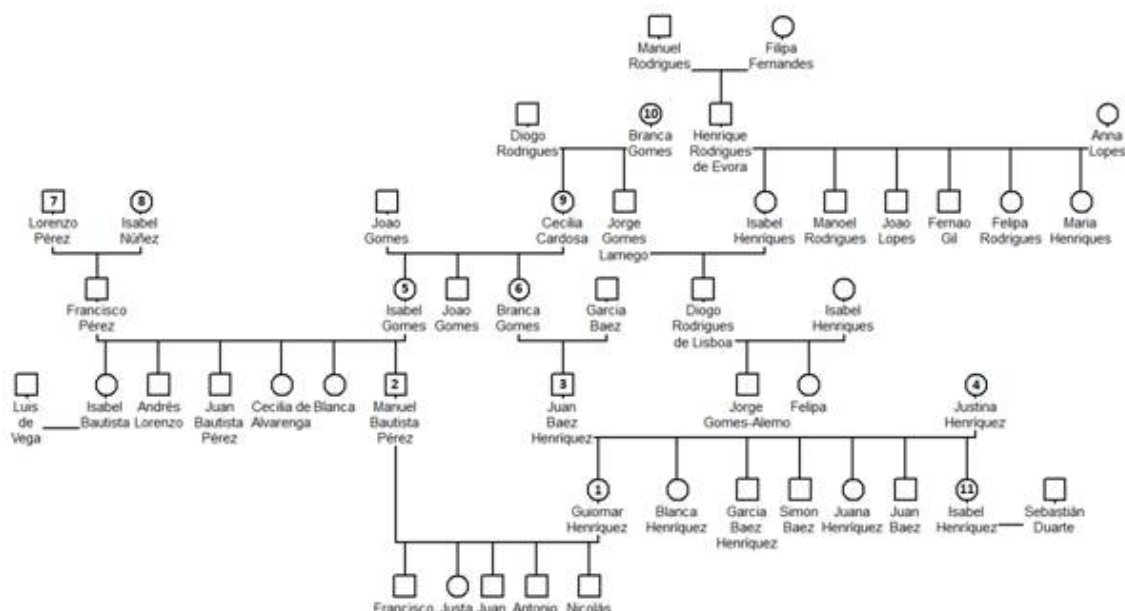
Itinerarios vitales, al igual que los mundos coloniales, se infieren usualmente a través de fragmentos por medio de los cuales los historiadores logran fisgonear, como por ventanas, en procesos complejos que involucraron a hombres y mujeres reales en el pasado. Esta calidad fragmentaria suele ser aún mayor cuando se trata de reconstruir la vida de mujeres en las sociedades coloniales. Estos principios resultan particularmente evidentes cuando se lleva a cabo una comparación entre la abundante investigación que se ha centrado en la figura de Manuel Bautista Pérez, el Gran Capitán, supuesta autoridad entre los círculos judaizantes procesados en Lima en el Auto de Fe de 1639 en contraposición con la persona de su mujer, doña Guiomar Henríquez^[46]. De hecho gran parte de las noticias que se conocen de ella se derivan de los autos seguidos contra su marido^[47]. A partir de éstos se deduce un dato relevante para el propósito de este artículo: Guiomar es aludida usualmente como prima-hermana de su marido Manuel Bautista, representando en efecto el mejor ejemplo de endogamia por consanguinidad en la nómina de los penitenciados en 1639^[48].

Aplicando las directivas metodológicas propuestas en esta investigación es posible cruzar información proveniente del proceso seguido por el tribunal limeño con otros repertorios procedentes del Santo Oficio lisboeta. En efecto, ya Manuel Bautista había declarado en Lima que un primo hermano de su madre, a quien identifica como Diego Rodríguez de Lisboa, había sido penitenciado por el tribunal portugués

[49]. El proceso en cuestión, conservado en el Archivo Torre do Tombo, permite adquirir una extensa visión de la articulación de la familia en Lima, España y Portugal [50]. Entre los muchos datos familiares que proporciona Diego Rodríguez de Lisboa, se encuentra el hecho de que su propio abuelo, Henrique Rodrigues de Evora, y su tío João Lopes, también han sido previamente procesados por la Inquisición portuguesa, todo lo cual permite ampliar, aún más, el escenario familiar en sus tratos con el Santo Oficio [51].

En base a la interacción de la información proveniente de estas fuentes es posible llevar a cabo una reconstrucción bastante extensa de la parentela de Manuel Bautista Pérez y, en particular, de la familia de su mujer doña Guiomar Henríquez [52]:

Cuadro 6
Familia de Guiomar Henríquez.



Fuentes: ANM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 13, Proceso inquisitorial contra Manuel Bautista Pérez, 1624-1641, fs. 1-414v; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 4474, Processo de Diogo Rodrigues, 1631-1633, sin foliar; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 10389, Processo de Henrique Rodrigues, 1572-1573, sin foliar; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 13095, Processo de João Lopes, 1572-1573, sin foliar.

En primer lugar, salta a la vista que Manuel Bautista (2), en realidad, no es primo-hermano de su mujer (1), sino que ésta es su sobrina segunda, hija de Juan Báez Henríquez (3), primo de Manuel Bautista. Al mismo tiempo, es posible evidenciar como ambos primos-hermanos descienden por líneas maternas, es decir por medio de Isabel (5) y Branca Gomes (6), de familias con larga data judaizante.

Esta situación recibe un correlato en el testimonio de Manuel Bautista según el cual sus abuelos paternos, Lorenzo Pérez (7) e Isabel Núñez (8), serían castellanos residentes en Portugal (lo cual no quiere decir mucho en relación a su raigambre religiosa ni al hecho de que puedan ser de ascendencia portuguesa). En particular, toda la línea paterna materna de Guiomar, es decir Branca Gomes (6), Cecilia Cardosa (9), y Branca

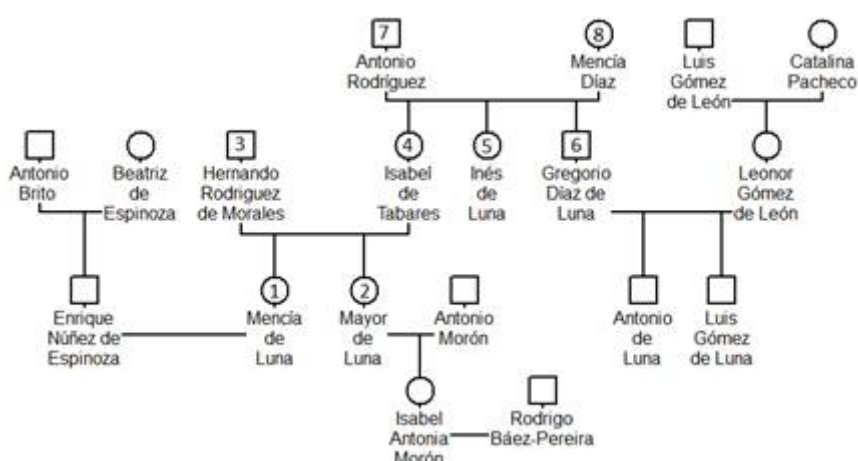
Gomes (10), es mencionada regularmente en los testimonios como de cristianos nuevos judaizantes. Lo mismo sucede con la madre de Guiomar, Justina Henríquez (4), de quien si bien no se mencionan sus padres, es descrita así mismo como adepta a la ley de Moisés.

Estos datos resultan paradójicos en especial cuando se tiene presente que ambas hermanas, Guiomar (1) e Isabel Henríquez (11), fueron preservadas de comparecer ante el Santo Oficio, si bien sus maridos murieron en la hoguera inquisitorial^[53]. Por otra parte, cabe tener presentes las uniones de Isabel Henríquez e Isabel Bautista, hermana y cuñada respectivamente de Guiomar, quienes así mismo contrajeron nupcias con cristianos nuevos.

Doña Mencía de Luna

El caso de las hermanas Mencía (1) y Mayor de Luna (2) es diferente^[54]. En cuanto a ellas contamos con el traslado de la causa de Mencía ante el Santo Oficio y un fragmento del testimonio de su hermana contenido en la misma causa. Es evidente que ambas, al momento de hacer sus declaraciones, eluden proporcionar datos precisos y verídicos en relación a varios aspectos de su vida. En cuanto a sus padres, a quienes Mencía identifica como Hernán(do) Rodríguez Morales (3) e Isabel de Tabares (4), asegura que ambos son cristianos viejos, pero sin negar su ascendencia portuguesa^[55]. Un aval en esta dirección es el hecho que ambas hermanas han nacido en Sevilla. En realidad, este factor no quiere decir mucho: Sevilla, como Madrid, Badajoz, Medina del Campo y otras ciudades castellanas, se encuentra, durante este periodo, plagada de portugueses cristianos nuevos^[56].

Cuadro 7
Familia de Mencía de Luna.



Fuentes: ANM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 10, Proceso inquisitorial contra Mencía de Luna, 1635-1641, fs. 1-73; AGI, Casa de la Contratación, leg. 5321, Licencia de pasajero a Indias de Antonio de Luna, 4-VI-1611, sin foliar; AGI, Casa de la Contratación, leg. 5323, Licencia de pasajero a Indias de Luis Gómez de Luna, 8-VI-1611, sin foliar.

Más allá de identificar a sus padres, ambos ya difuntos, Mencía alude a dos hermanos de su madre (únicos parientes que recuerda). Entre ellos es posible identificar al tío materno, Gregorio Díaz de Luna (6). Se trata, en este caso, de un comerciante portugués, naturalizado en Sevilla, de irrefutable origen cristiano nuevo y que probablemente también judaizaba^[57]. Al mismo tiempo, doña Mencía incluye en su confesión, como es usual, un breve relato autobiográfico:

que nació en la dicha ciudad de Sevilla y se crió con su madre hasta edad de doce años, que a su padre no conoció y muerta su madre de aquella edad la llevó a su casa, y luego dijo que se quedó, con la dicha doña Mayor, su hermana, y de edad de quince años, a escondidas de su hermana, se casó con dicho Enrique Núñez de Espinoza; y así, e de a ocho meses de estar casada, se embarcó el susodicho por negros Angola, y lo robaron, y volvió a Sevilla, y se embarcó para este Reino; y que ella se quedó en casa de la dicha su hermana, y habiéndose venido la dicha su hermana a las Indias, tomó casa a parte; y hasta que con la armada en que vino el señor virrey Conde de Chinchón vino al Perú en busca del dicho su marido, con quien ha estado hasta que a él lo prendieron y a ésta la trujeron a esta Inquisición^[58].

Como se observa se trata de un relato largamente estereotipado, despojado de toda alusión a motivos personales que expliquen decisiones importantes como la elección matrimonial, o la causa de la partida de su marido al cabo de ocho meses de matrimonio (suceso afín al referido por Francisco Vásquez quien a los seis meses de casado se embarca hacia la Nueva España). Así mismo, al momento de identificar su “casta y generación” afirma descender de cristianos viejos, a lo cual se oponen vehementemente los inquisidores, afirmando que su condición de cristiana nueva es públicamente conocida:

y que habiendo sido preguntada en este Santo Oficio debajo de juramento de qué casta y generación eran ella, sus padres y abuelos y los demás transversales y colaterales perjurándose había respondido que todos eran cristianos viejos, siendo lo contrario la verdad y su calidad de cristianos nuevos muy conocida; sino que lo había negado, por no decir que es judía y no por ignorarlo^[59].

En efecto, tanto Mencía como Mayor de Luna son identificadas persistentemente como portuguesas cristianas nuevas en los testimonios en su contra. En este caso resulta posible cruzar la información relevada en el proceso contra Mencía con aquella conservada en el juicio contra el marido de su hermana, Antonio Morón, quien declaró:

que es casado con doña Mayor de Luna natural de Sevilla no sabe si es hija de padre castellano, y luego dijo que el padre era portugués y no sabe si la madre era portuguesa, natural de Utrera porque allí tenía parientes; y se casó con ella en la ciudad de Sevilla el año de trece en la parroquia de San Salvador^[60].

Como se observa en la declaración de Morón, éste intenta en una primera instancia insinuar que su mujer es hija de castellanos (“no sabe si es hija de padre castellano”), y luego se desdice para afirmar que al menos el padre fue de dicha nación (“y luego dijo que el padre era portugués y no sabe si la madre era portuguesa”).

A la información proporcionada por las fuentes inquisitoriales limeñas es posible asociar fuentes provenientes de otros dos repertorios:

documentación eclesiástica sevillana así como autos inquisitoriales portugueses. En los fondos sacramentales de la Parroquia de San Salvador de Sevilla se encuentran, efectivamente, las partidas matrimoniales de ambas hermanas Luna (téngase presente que Antonio Morón había declarado en cuanto a su mujer que “*se casó con ella en la ciudad de Sevilla el año de trece en la parroquia de San Salvador*”):

Cuadro 8

Partida matrimonial de Antonio Morón y Mayor de Luna, Sevilla, 6-V-1612.

Antonio Morón y
doña Mayor de
Luna Velados

Y en domingo seis de mayo de mil y seiscientos y doce años yo Gaspar de S[anta] Fimia cura de esta Iglesia de S. Salvador de Sevilla desposé por palabras de presente precediendo las moniciones que el derecho manda y con mandamientos del señor juez a Antonio Morón natural del Fundón en Portugal hijo de Balthasar Rodríguez y Isabel Morea con doña Mayor de Luna hija de Hernando Rodríguez de Morales e Isabel Tavares y así mesmo los velé y di las bendiciones nupciales siendo en todo presentes Gregorio Díaz de Luna y Hernando de Rojas y Julián de Castro sacristanes menores de esta Iglesia y otros muchos. Gaspar de S[anta] Fimia.

Fuente: Archivo Arzobispal de Sevilla (AAS), Parroquial del Salvador, Matrimonios, N° 7, 1610-1626 f. 44.

Cuadro 9

Enrique Núñez y
doña Mencía de
Luna

Y en miércoles treinta de noviembre de mil y seiscientos y diez y seis años yo Gaspar de S[anta] Fimia cura en la Iglesia de San Salvador de Sevilla casé por palabras de presente precediendo las moniciones que el derecho manda con mandamiento del señor juez a Enrique Núñez hijo de [Bernardo] Enríquez y de Beatriz de Fonseca^[61] con doña Mencía de Luna hija de Hernando Rodríguez de Morales y de Isabel Tavares siendo testigos Juan Grande presbítero y el Doctor Coronel y Antonio Morón y otros. Gaspar de S[anta] Fimia.

Fuente: AAS, Parroquial del Salvador, Matrimonios, N° 7, 1610-1626 f. 94v.

Como se puede ver, Gregorio Díaz de Luna, tío paterno de las hermanas, figura como testigo en el matrimonio de su sobrina doña Mayor. Al mismo tiempo aparece entre los testigos de la información matrimonial, llevada a cabo el 13 de marzo de 1612:

que presenta por testigo a Gregorio Díaz de Luna que asiste de sacristán menor [...] y ser mercader y vecino de esta ciudad en la colación de san Salvador en la calle de la Sierpe del cual se recibió juramento en forma de derecho so cargo del cual preguntado dijo que conoce a la dicha doña Mayor de Luna desde que nació en esta ciudad porque es su sobrina, hija de su hermana de este testigo, y la ha tratado en ella desde niña hasta hoy y sabe que es soltera [...] y no sabe que tenga impedimento para [dejar] de contraer y si [tuviere] este testigo lo supiera y no pudiera ser menos ^[62]

A través del expediente de naturalización de Gregorio Díaz de Luna sabemos que era de irrefutable origen portugués y que habiendo residido en Sevilla y Utrera casó en Cádiz hacia 1585 con Leonor Gómez de León. En esta ocasión Gregorio declaró que “*siempre he tenido en esta ciudad (Sevilla) mi casa y familia y tenido trato muy largo de mercaderías de todo género, tratando y contratando así con mercaderías que cargo para las Indias como con otras muchas personas*” ^[63]. Ambos tuvieron, al menos, dos hijos que pasaron a Indias (Nueva España) e hicieron información de limpieza con este fin. En la documentación de uno de ellos, Luis Gómez de Luna, se mencionan a los abuelos paternos: Antonio Rodríguez (7) y Mencía de Luna (8).

Gracias a todos estos datos es factible identificar, sin lugar a dudas, a Gregorio Díaz de Luna, con el mismo Gregorio Dias, natural de Castelo de Vide (Portugal), hijo de Antonio Rodrigues y Mecía de Luna, acusado por varios testigos como judaizante ante el tribunal de Évora entre 1579 y 1584 ^[64]. Evidencia elocuente de que efectivamente doña Mencía y doña Mayor de Luna formaron parte de un grupo familiar cristiano nuevo portugués arraigado en las prácticas judaizantes y procedente de diversas localidades portuguesas vecinas a la raya de Extremadura (los autos mencionan, además de la villa de Castelo de Vide, otras localidades como Fundão y Castelo Branco). Entre estos importantes testimonios se encuentra el de una pariente homónima, Mencía de Luna, quien refirió el 15 de diciembre de 1584:

que se lembra q avera quinze anos ou mais q em Castro devide sendo ella declarante ainda solteira jeiuou alguns jeius judaicos de segundas E quintas feiras E [hai] do quipur em companhia de Micia diaz tia della declarante p parte de sua maj nao sabe em q grão em casa da ditta sua tia a qual he casada com Antonio Roiz E viveo em Sevilha aonde esteve fugida p moeda falsa E despois ouvjo dizer q se fora pa Utreira com seu filho Gregorio diaz q era o doente de que tem dito nesta sessão E nas outras com o qual tão bem fez alguns jeius e cerimonias judaicas em companhia da ditta sua maj declarando-se todos [juntos] de como tinha crença na ditta ley E q esto he o q ao presente lhe lembra ^[65]

Esta misma testigo, tiene un hermano llamado Gonzalo de Luna mercader portugués en la villa Imperial de Potosí, quien habiendo sido también penitenciado por el tribunal limeño, retornaría más tarde a Portugal ^[66]. Se trata, en este caso, de una evidencia importante en relación al histórico vínculo de esta familia con el espacio virreinal peruano ^[67].

En cuanto a los enlaces de ambas hermanas, e ingresando en su vida privada conyugal, llama la atención en sus declaraciones ante el Santo Oficio el hecho que las dos aludan a su condición de “mal casadas”. En efecto, tanto Mencía como Mayor refieren llevar una vida matrimonial conflictiva. En el caso de Mayor, según su propio testimonio, y:

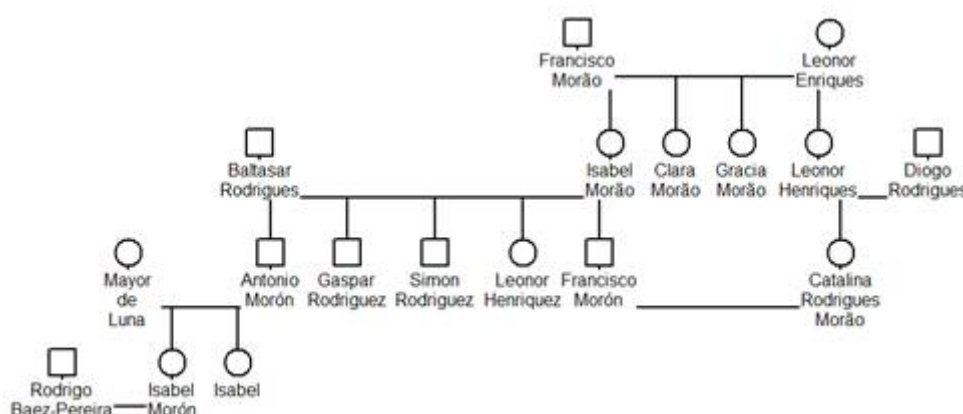
como es público en esta ciudad con [sic] esta confesante no se comunicaba con su marido Antonio Morón y ansi no trató con él de la dicha ley y con su hermana doña Mencía y con su hija doña Isabel y con su cuñado y con Silva y con su yerno trataba esta confesante las cosas de la dicha ley de Moisés” ^[68].

En la caso de Mencía, las cosas parecen ir aún peor, porque según ella refiere:

si ha depuesto contra esta rea Henrique Núñez, su marido, no se le debe dar crédito, por odio mortal que le tenía, maltratándola más de palabra y obra y de heridas que la dió, con intento de matarla para casarse con una hija de una panadera que vivía junto a san Andrés, y que en una purga echó veneno el dicho Henrique Núñez para matarla, y si no dejara de tomarla por un desconcierto de vientre que le dió aquella noche la hubiera muerto [69].

Por su parte, Antonio de Morón (Morão) pertenecía según las actas de su proceso a una familia cristiana nueva procedente de la villa de Fundão en Portugal [70]. En cuanto a su núcleo familiar también es posible localizar procesos promovidos por el Santo Oficio portugués, entre los cuales destaca el seguido en 1630 contra su prima hermana Catarina Rodrigues Morão, natural de Fundão, quien a su vez había contraído matrimonio con su primo Francisco Morão, hermano de Antonio [71].

Cuadro 10
Familia de Antonio Morón.



Fuentes: ANM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 18, Proceso inquisitorial contra Antonio Morón, 1635-1644, fs. 1-163v; ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5973, Processo de Catarina Rodrigues Morão, 1614-1617, sin foliar.

En el caso del matrimonio de Antonio Morón y Mayor de Luna, así como en el de su hija Isabel con Rodrigo Báez-Pereira, aparece como un factor ineludible la opción por la endogamia de los cristianos nuevos [72].

Doña Isabel de Otáñez

El presente párrafo busca hacer una contribución a la reconstrucción del itinerario vital de la esposa del quizás más famoso judaizante del antiguo virreinato peruano, el médico criollo-portugués Francisco Maldonado de Silva [73]. En efecto, doña Isabel de Otáñez, quien arribara al continente americano procedente de Sevilla a la edad de 9 años en el séquito del oidor de la Real Audiencia de Chile Cristóbal de la Cerda Sotomayor, aparece en la historiografía enfocada en su marido como una sombra casi irrelevante, ignorante de la condición judaizante de éste,

y como una víctima más del engaño orquestado por quien insistió en llamarse, en sus últimos años, *Heli Nazareo* de Dios.

Pero, ¿quién era esta mujer y cómo se engarza su persona en relación a las dinámicas que caracterizaron la existencia de su esposo relajado a la justicia secular en el Auto de Fe que tuvo lugar en Lima en 1639? En general los investigadores que la mencionan suelen hacer hincapié en la importancia de la elección del cónyuge en el caso de los cripto-judíos debido a los peligros inherentes a la guarda del secreto, al mismo tiempo que autores como Julio Caro Baroja subrayan la tendencia a la preservación del linaje y a la endogamia entre los judaizantes^[74].

Los autores unánimemente coinciden en presentar a Isabel de Otáñez como una “cristiana vieja” que, ignorando la condición judaizante de su marido, contrae matrimonio con él en la ciudad de Santiago de Chile en 1622. Efectivamente, si bien Isabel, así como el oidor Cristóbal de la Cerda Sotomayor y otros santiaguinos, debían saber que el bachiller Maldonado era de linaje cristiano nuevo y que su padre había sido procesado por la Inquisición limeña, a todas luces no imaginaba que hubiese efectivamente judaizado años antes en el Callao a instancias de su padre.

Según los investigadores, este matrimonio reproduce un cierto patrón (presente ya en el itinerario vital de Diego Núñez de Silva, el padre del bachiller) y que tendría como finalidad el mimetizar al cripto-judío e integrarlo a la sociedad hispano-cristiana^[75].

En general, estos mismos autores suelen hacer referencia, en este contexto, a uno de los pocos documentos conocidos relacionados con Isabel: me refiero a la carta dotal fechada en 3 de septiembre de 1622 (otros documentos de que disponemos son los inventarios del embargo de los bienes de Francisco y sobretudo un par de autos relativos al reclamo de la dote en 1638)^[76]. En la carta de dote figuran el doctor Francisco Maldonado y Cristóbal de la Cerda Sotomayor, “*oidor de esta Real Audiencia persona en cuya casa se ha criado la dicha doña Isabel de Otáñez*” como actores principales. En estos escuetos pasajes se concentra todo lo que sabíamos de su persona y en base a estos datos, incluyendo el exiguo monto de la dote (566 pesos otorgados por el oidor) a la cual Maldonado aportó 300 pesos en arras junto a otros 1.800 en caso de muerte o divorcio, se ha esbozado el tenue contorno de su figura. En base a la documentación relativa a los bienes dejados por Francisco conocemos el hecho de que la pareja había procreado dos vástagos: una niña y un niño^[77].

Intrigado por la ausencia de más datos sobre Isabel de Otáñez, y la aparente falta de interés de los investigadores por recabarlos, me puse en campaña para ubicar el pase a Indias que todo pasajero que se embarcaba hacia la América Española había de solicitar y que debía incluir datos sobre los orígenes y limpieza de sangre de la futura esposa de Maldonado de Silva. Esta información me parecía fundamental para intentar comprender la verdadera situación estamental de Isabel, en particular su identificación como “cristiana-vieja”, situación que parecía evidentemente sospechosa debido a la omisión en la mención de sus

padres (incluyendo la naturaleza legítima o bastarda) en la carta dotal. Efectivamente, un escueto pasaje en dicho documento afirmando que Cristóbal de la Cerda representaba una *“persona en cuya casa se ha criado”*

[78] Isabel, apuntaba evidentemente en la dirección de caracterizarla como alguien que ha sido “recogido” y “alimentado”, un tipo de individuo cuyos antecedentes sociales son por lo general, por decir lo menos, oscuros.

Efectivamente pude localizar, en el fondo *Contratación* del Archivo General de Indias, el documento por medio del cual Cristóbal de la Cerda Sotomayor, junto a su mujer Sebastiana de Avendaño, solicitaban la autorización necesaria para cada uno los hombres y mujeres que los acompañaban en su travesía a Indias [79]. En esta pieza, fechada el 17 de junio de 1615, figura en calidad de criada nuestra reseñada bajo el apelativo de “Isabel de San Sebastián”. Tal cual como corresponde al protocolo de los pases a Indias, para este efecto se presentaron tres testigos que dijeron conocer de por vida a la viajera: en este caso se trata de un tal Juan de Arbaiza

vecino de esta ciudad y escudero de Pedro de Avendaño Villela en la colación de Santa María la Blanca [en] la dicha casa del dicho Pedro de Avendaño”, de Catalina del Castillo “mujer de Juan de Arbaiza testigo que declaró en esta información y vecina de Sevilla en la dicha colación y casa del dicho Pedro de Avendaño” y de “doña Catalina de Otáñez viuda mujer que fue de Iñigo de Avendaño estante en casa del dicho Pedro de Avendaño Villela en la dicha colación” [80].

Esta última testigo es la madre de doña Sebastiana de Avendaño, mujer del oidor de la Cerda.

Todos tres declaran al unísono que Isabel es una muchacha de 9 años *“morena de rostro, ojos negros e rostro redondo y la boca pequeña”, y que es “soltera e por casar e no sujeta a orden, matrimonio ni religión en manera alguna ni castigada ni penitenciada por el Santo Oficio de la Inquisición”* [81]. Doña Catalina de Otáñez, al igual que el matrimonio Arbaiza, afirma en su declaración que conoce a la muchacha Isabel

desde que la susodicha fue hallada a la puerta de la casa de el dicho Pedro de Avendaño que habrá nueve años poco más o menos y sabe que por hija de Dios y de Santa María se ha criado en casa del dicho Pedro de Avendaño... sin que se le hayan conocido jamás padres y como tal expósita no es de las prohibidas (sic) a pasar a las Indias [82].

Como se observa, en estas declaraciones resulta posible recabar un dato fundamental: todos los testigos afirman que Isabel es una expósita encontrada a la puerta de la morada de Pedro de Avendaño Villela, yerno de Catalina de Otáñez y por lo tanto cuñado de Sebastiana de Avendaño mujer del oidor de la Cerda. Como tal expósita sus orígenes resultan inciertos (el apelativo de San Sebastián podría implicar que fue “hallada” el día 20 de enero), situación que ha de ser necesariamente interrogada en aras de caracterizar el posterior matrimonio con Francisco Maldonado de Silva.

El hecho de que resulte posible identificar a Isabel de Otáñez como una niña que hacia 1606 fuera supuestamente abandonada a la puerta de Pedro de Avendaño *“en la colación de Santa María la Blanca”* en la ciudad de Sevilla implica que se deba forzosamente cuestionar su identificación

como “cristiana vieja” y en particular todos los aspectos que puedan guardar relación con su estatuto en cuanto a la “limpieza de sangre”^[83]. Efectivamente, un análisis retórico de los tres testimonios presentados en su pase a Indias revela una sospechosa y persistente evasión del término “limpieza” como en general de la terminología inherente a él. Si bien es cierto que en la declaración del primer testigo, Juan de Arbaiza, se encuentra una torpe alusión bajo la fórmula “*ni castigada ni penitenciada por el Santo Oficio de la Inquisición y si lo fuera es limpieza [e] no pudiera ser menos por la haber criado todo el tiempo que lo [tiene] declarado*”^[84]. Esta formulación, gramaticalmente incorrecta y carente de sentido, intenta paliar una evidente carencia. En efecto, si se comparan los discursos de los tres testigos con los presentados en favor del resto de los criados que acompañan al oidor y su mujer, resulta evidente la falta del extenso pasaje en que se afirma que los padres y ascendientes del pretendiente “*son e fueron limpios cristianos viejos sin raza ni mácula de moros ni judíos ni de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica ni de los prohibidos a pasar a las Indias*”^[85].

Los datos que se infieren del pase a Indias de Isabel, a pesar del esfuerzo retórico de los tres testigos, conspiran en el sentido de sindicarla como una persona cuyo estatuto resulta altamente incierto. Al respecto permítanme aventurar tres posibles teorías en cuanto a los orígenes sociales de nuestra reseñada:

La primera de ellas implica que Isabel representa una hija bastarda de la familia Avendaño de Sevilla. Bajo esta perspectiva el relato de su exposición a las puertas de la casa resulta una ficción. De los Avendaño aquí referidos es posible recabar bastante información. Se trata de una familia vizcaína que durante este periodo se ha dedicado al comercio transatlántico, desplegando una red familiar extendida entre Sevilla, Ciudad de México y Lima. Inicialmente parecen ser originarios de las villas de Mungía y Guernica en Vizcaya, así como los Otáñez Alvarado lo son de Castro-Urdiales en Cantabria^[86]. En diversos informes y documentos judiciales se mencionan un par de parentescos relevantes, en particular hacia Juan de Villela, gobernador de Nueva Galicia y Presidente del Consejo de Indias, y hacia el primer obispo de la Nueva España, Fray Juan de Zumárraga^[87]. Un argumento a favor de la identificación de Isabel de Otáñez como hija natural de esta familia se encuentra no solamente en el empleo posterior del apellido de doña Catalina, madre de Sebastiana de Avendaño, sino que también en el hecho de que en este grupo familiar abundaron los hijos naturales, entre ellos Iñigo de Avendaño, marido de doña Catalina, lo fue de San Juan de Avendaño, vecino de Guernica, como también el padre de Pedro de Avendaño Villela, a cuya puerta apareció Isabel, lo era de Lope de Avendaño y de Teresa de Landa, vecinos de Mungía^[88].

La segunda teoría va en la dirección que se trate de una hija bastarda cuyos padres, o al menos uno de ellos, son conocidos pero no estrictamente miembros del grupo familiar. Quizás podría ser hija de criados de la casa o de otros individuos dependientes de la familia

Avendaño. La tercera, por fin, implica que se trate efectivamente de una niña expósito hija de padres desconocidos. En este sentido el relato de los testigos sería, a grandes rasgos, básicamente verídico.

A fin de cuentas, difícilmente se trata de una “auténtica” cristiana vieja, categoría que en caso de “bastardía” había de ser exhaustivamente probada en las informaciones de limpieza de sangre. En este sentido, Isabel de Otáñez resulta un buen ejemplo de la compleja situación social imperante en la península y en las Indias españolas, y de los mecanismos de reinención y reformulación social presentes en estas sociedades. A la luz de estas evidencias, es imposible, por lo tanto afirmar (aspecto claramente evitado por los testigos) que Isabel se encontrase efectivamente entre los *“limpios cristianos viejos sin raza ni mácula de moros ni judíos ni de los nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica”*. Al mismo tiempo, se ha de tener en consideración que si bien no se pueda afirmar (como lo ha hecho invariablemente la investigación especializada) que fuese una cristiana vieja, al mismo tiempo resulta evidente que no es una judaizante.

Entonces y a modo de conclusión ¿Cuáles son las fronteras que definen identidades en estos contextos? Una respuesta a esta pregunta debería por fuerza incluir la noción de que se trata de sociedades extremadamente complejas pero que al mismo tiempo se encuentran sometidas, desde el debut de la edad moderna, a un intenso proceso de homogeneización y nivelación cultural y religiosa (que no social) como resultado de una campaña emprendida a partir del poder monárquico e imperial. Uno de los rasgos más sorprendentes de este proceso resulta ser el incompatible maridaje existente entre promoción de jerarquías sociales al mismo tiempo que homogeneización cultural. Es en este contexto que se han de conceptualizar las agencias de los judaizantes y otros disidentes como Francisco Maldonado de Silva y de los actores que los rodearon, en particular sus cónyuges. A fin de cuentas se ha de cuestionar también el éxito o el fracaso de estas políticas coloniales hispanas.

En cuanto a Isabel de Otáñez, ingenua e ignorante esposa de un judaizante criollo-portugués, resulta elocuente que ella misma correspondiera en gran medida, desde el punto de vista de los estatutos de limpieza, en alguna manera a las categorías ambiguas que tanto parecían incomodar a los representantes del poder imperial en los reinos del monarca español. Sin duda que esta situación, que debía de ser conocida o al menos intuita por su futuro esposo el bachiller Francisco Maldonado de Silva, había necesariamente de jugar un papel relevante a la hora de formalizar una alianza matrimonial.

Conclusiones

El presente estudio se focalizó en el análisis de las identidades femeninas en las familias involucradas en el Auto de Fe que tuvo lugar en la ciudad de los Reyes en 1639. En esta ocasión fueron castigados con diversas penas 63 hombres y mujeres, en su gran mayoría pertenecientes a la nación de los portugueses cristianos nuevos. En este contingente llama la

atención el escaso número de los casados (un 20%) en contraposición a los solteros (un probable (80%). A fin de profundizar en las dinámicas que caracterizaron la conformación familiar de estos actores, este estudio dirigió su atención hacia las esposas que integraron las respectivas parejas matrimoniales. La metodología escogida consistió en intentar dilucidar la matriz familiar y social de la cual provenían estas actrices, tarea difícil de llevar a cabo, no tan solo por la falta de interés de la documentación en relación al universo femenino, sino que también por las falencias inherentes a las fuentes inquisitoriales que se encuentran a la base de esta indagación.

Entre el grupo de las esposas, se han seleccionado tres de ellas, que parecen representar sendas opciones matrimoniales para los individuos judaizantes: doña Guiomar Henríquez, mujer de Manuel Bautista Pérez, Mencía de Luna, esposa de Enrique Núñez de Espinoza, e Isabel de Otáñez, casada con Francisco Maldonado de Silva, todos ellos condenados como judaizantes en 1639. Entre ellas, Guiomar Henríquez, representa un buen ejemplo de matrimonio endogámico por consanguinidad. Doña Mencía de Luna aparece como representante de las uniones concertadas entre cristianos nuevos que al mismo tiempo judaizaban. Por último, Isabel de Otáñez, quien en la historiografía suele ser representada como ejemplo de una consorte cristiana vieja ignorante de la condición judaizante de su marido, gracias al hallazgo de una importante fuente documental (los testimonios de su pase a Indias), puede ser redefinida en su contexto original como una infante expósita, la cual difícilmente podría encajar al interior de la ideología de la limpieza de sangre.

Efectuando una evaluación final, resulta cierto que el único individuo, condenado como judaizante, que efectivamente casó con cristiana vieja fue Jorge Rodríguez Tavares, quien muy probablemente intentaba, por medio de este enlace, ascender socialmente^[89]. El resto contrajo nupcias, por medio de diversas modalidades endogámicas, al interior del grupo de los cristianos nuevos, o al menos con mujeres cuya procedencia estamental era incierta.

Notas

[1] Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt posdoctoral N° 3170453: “Diáspora de la nación portuguesa en tierras del rey de España: el caso del virreinato peruano durante el siglo XVII”. ichuecas@uc.cl. Agradezco las oportunas observaciones de los evaluadores ciegos de este artículo, las que ciertamente han contribuido a su optimización.

[2] Organizado por las profesoras Karoline Noack y Ana María Presta, en el marco del Segundo Congreso Internacional de Familia y Redes Sociales: Estrategias de identidad pluriétnicas y exclusión social en el Mundo Atlántico, 16 al 18 de agosto de 2016, Córdoba, Argentina.

[3] Sobre el aspecto tendencioso en las fuentes inquisitoriales véase: Saraiva, António José, *The Marrano Factory. The Portuguese Inquisition and Its New Christians, 1536–1765*, Translated, Revised and Augmented by H.P. Salomon and I.S.D. Sassoon, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2001.

[4]Sullón Barreto, Gleydi, “La presencia femenina entre los inmigrantes portugueses en Lima en el siglo XVII”, en *Revista Complutense de Historia de América*, N° 42, Madrid, 2016, pp. 267-297. En este contexto es importante apuntar la existencia de una incipiente corriente de estudio centrada en actrices cristianas nuevas, criptojudías y judaizantes. Para el caso del siglo XVI castellano se ha de consultar Levine Melammed, Renée, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1999. Más próximos aún a la temática de este artículo se deben tener presentes los trabajos de Tirtsah Levie Bernfeld, en especial, Levie Bernfeld, Tirtsah, “Mujeres judías hispano-portuguesas en el entorno Holandés de Ámsterdam en el siglo XVII”, en *Familia, Religión y Negocio. El sefardismo en las relaciones entre el mundo ibérico y los Países Bajos en la Edad Moderna*, Jaime Contreras, Bernardo García García e Ignacio Pulido, eds., Fernando Villaverde Ediciones, Madrid, 2002, pp. 137-172.

[5]Pulido Serrano, Juan Ignacio, “Las negociaciones con los cristianos nuevos en tiempos de Felipe III a la luz de algunos documentos inéditos (1598-1607)”, en *Sefarad*, N° 66, Madrid, 2006, pp. 345-376; Mattos, Yllan de, *A Inquisição Contestada. Críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681)*, Mauad Editora, Rio de Janeiro, 2014; López-Salazar Codes, Ana Isabel, *Inquisición portuguesa y monarquía hispánica en tiempos del perdón general de 1605*, Publicações do Cidehus, Évora, 2016.

[6]Biblioteca Nacional de Madrid, Sala Cervantes, *Descripción de Indias*, Tomo I, MSS. 3064, Informe contra portugueses que están en Indias, siglo XVII, fs. 1-6v; Studnicki-Gizbert, Daviken, *A nation upon the ocean sea. Portugal's Atlantic diaspora and the crisis of the Spanish Empire, 1492–1640*, Oxford University Press, 2007.

[7] Vila Vilar, Enriqueta, “Extranjeros en Cartagena (1593-1630)”, en *Jahrbuch für die Geschichte Lateinamerikas*, N° 16, Köln, 1979, 147-184; Canabrava, Alice, *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*, Universidad de São Paulo, São Paulo, 1984; Cross, Harry, “Commerce and Orthodoxy. A Spanish Response of Portuguese Commercial Penetration in the Viceroyalty of Peru, 1580-1640”, en *The Americas*, N° 35, Cambridge, 1978, pp. 151-167; Ventura, Maria da Graça Mateus, *Portugueses no Peru ao Tempo da União Ibérica. Mobilidade, cumplicidades e vivência*, Vols. 1-3, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Lisboa, 2005; Sullón Barreto, Gleydi, *Extranjeros integrados. Portugueses en la Lima Virreinal, 1570-1680*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2016.

[8]Araya, Alejandra y Valenzuela, Jaime, eds., *América colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*, RIL Editores, Santiago, 2010; Jefferson, Ann y Lokken, Paul, *Daily Life in Colonial Latin America*, Greenwood Press, Santa Barbara, California, 2011.

[9] Wachtel, Nathan, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, pp. 26-33.

[10]Saraiva, António José, 2001, Ob. Cit., pp. 116-122; Studnicki-Gizbert, Daviken, 2007, Ob. Cit., pp. 24.

[11]Ventura, Maria da Graça Mateus, 2005, Ob. Cit., Volume 1, Tomo 1.

[12]Pulido Serrano, Juan Ignacio, “El tiempo de los portugueses. Cristianos nuevos, judaizantes e inquisición (siglos XVI-XVIII)”, en *La Inquisición. Viejos temas, nuevas lecturas*, Jacqueline Vassallo y Manuel Peña Díaz, coords., Editorial Brujas, Córdoba (Argentina), 2015, pp. 233-253.

[13]Huerga Criado, Pilar, *En la raya de Portugal. Solidaridad y tensiones en la comunidad judeoconversa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993.

[14]Castro, Américo, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983, pp. 509-531.

[15] Révah, Israël S., "Les Marranes", en *Revue des Études Juives*, N° 118, Paris, 1959-60, pp. 30-77; Ventura, Maria da Graça Mateus, 2005, Ob. Cit., Volume 1, Tomo 1, pp. 203-226; Escobar Quevedo, Ricardo, *Inquisición y judaizantes en América española*, Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, 2008, pp. 55-60; Pulido Serrano, Juan Ignacio, "Prácticas matrimoniales de los portugueses en Madrid durante el siglo XVII" en *Territorios distantes, comportamientos similares. Familias, redes y reproducción social en la Monarquía Hispánica (siglos XIV-XIX)*, Sebastián Molina Puche y Antonio Irigoyen López, eds., Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia, 2009, pp. 171-196.

[16] En relación a estas dos primeras modalidades de endogamia entre los cristianos-nuevos portugueses, véase: Pulido Serrano, Juan Ignacio, 2009, Ob. Cit., pp. 173.

[17] Ventura, Maria da Graça Mateus, 2005, Ob. Cit., Volume 1, Tomo 1, pp. 203-226.

[18] Archivo Histórico Diocesano de Tui, Fondo Apeos, vol. 110, Expediente para la introducción del estatuto de limpieza de sangre en la Santa Iglesia de Tui, 1601-1616, foliación defectuosa.

[19] Archivo Histórico Provincial de Pontevedra (en adelante AHPP), Notarios de Bayona, Francisco Rodríguez, Caja 3042 (2), Dote de Francisca Coronel para casar con Jorge Rodríguez (consanguíneos en 3°), 1593, fs. 178-179v; AHPP, Notarios de Bayona, Francisco Rodríguez, Caja 3042 (2), Dote de Francisca López para casar con Antonio Coronel (consanguíneos en 3°), 1593, fs. 301-302.

[20] AHPP, Notarios de Bayona, Juan Sánchez Falcón, Caja 35 (2), Sant Juan Coronel, escritura de obligación por una dispensa de consanguinidad para Catalina de Cadillón y Pedro Barreiro, 1601, fs. 56-56v; AHPP, Notarios de Bayona, Juan Sánchez Falcón, Caja 35 (2), Sant Juan Coronel, escritura de obligación por una dispensa de consanguinidad para María de Ficaza y Bastián de Cavada, 1601, fs. 61-61v.

[21] Archivo Histórico Nacional (Madrid) (en adelante AHNM), Consejo de Inquisición, leg. 1620, exp. 5, Proceso inquisitorial contra Luis Franco, 1624-1649, f. 7v.

[22] AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 13, Proceso inquisitorial contra Manuel Bautista Pérez, 1624-1641, f. 381.

[23] Studnicki-Gizbert, Daviken, 2007, Ob. Cit., pp. 9-13.

[24] Sullón Barreto, Gleydi, 2016, Ob. Cit.,

[25] Para un acabado estudio de la Inquisición peruana durante este periodo consultar Castañeda Delgado, Paulino, y Hernández Aparicio, Pilar, *La Inquisición de Lima*, Tomo II, (1635-1696), Editorial Deimos, Madrid, 1995.

[26] Montesinos, Fernando de, *Auto de la Fe celebrado en Lima a 23 de enero de 1639*, En la imprenta del Reyno, Madrid, 1640. El informe de Montesinos ha sido objeto recientemente de una edición crítica: Montesinos, Fernando de, *Auto de la fe, celebrado en Lima a 23 de enero de 1639*. Edición crítica de Marta Ortiz Canseco, coordinación de Esperanza López Parada. Iberoamericana Vervuert, Madrid, 2016. En relación a la impostación metodológica que aplico en este artículo, se ha de tener presente que el texto de Montesinos cumple la simple función de fijar oficialmente la muestra de individuos penitenciados en 1639, por lo tanto me ahorro entrar en los detalles exegéticos de la composición de esta fuente (tema que lamentablemente tampoco es abordado en el estudio coordinado por López Parada).

[27] Como por ejemplo el informe sobre inculpados en la Gran Complicidad que se encuentra en: AHNM, Consejo de Inquisición, lib. 1041, Cartas del Tribunal de Lima, libro 10, 1636-1640, fs. 51-61.

[28] Estas dos únicas penitenciadas fueron doña Mayor de Luna y su hija doña Isabel Antonia Morón. Doña Mencía de Luna, si bien había muerto durante el tormento el

sábado 25 de septiembre de 1638, no fue relejada (en efigie) sino hasta el auto de 1664. Castañeda Delgado, Paulino, y Hernández Aparicio, Pilar, 1995, Ob. Cit., Tomo II, pp. 459-460.

[29] Un análisis estadístico más completo en: Castañeda Delgado, Paulino, y Hernández Aparicio, Pilar, 1995, Ob. Cit., Tomo II, pp. 400-420.

[30] Castañeda y Hernández también se expresan a favor de la soltería de este conjunto: Castañeda Delgado, Paulino, y Hernández Aparicio, Pilar, 1995, Ob. Cit., Tomo II, p. 419.

[31] Schaposchnik, Ana E., *The Lima Inquisition. The Plight of Crypto-Jews in Seventeenth-Century Peru*, The University of Wisconsin Press, Madison-London, 2015, pp. 105-106.

[32] Trelles, Manuel, “Autos y diligencias sobre registro y desarme de los portugueses de la jurisdicción de Buenos Aires. Año de 1643”, en *Revista del Archivo General de Buenos Aires*, Tomo III, Buenos Aires, Editorial El Porvenir, 1971, pp. 142-163.

[33] Navarrete Peláez, María Cristina, *La diáspora judeoconversa en Colombia siglos XVI y XVII. Incertidumbres de su arribo, establecimiento y persecución*, Programa Editorial Universidad del Valle, Cali, 2010, pp. 181-187.

[34] “...que se le ha recordado de España y es que a su esposa de este confesante, Beatriz Brandón, la vido hacer acciones de la guarda de la ley de Moisés como es guardar el sábado, no comer tocino, y sí algunas veces se lo veía comer a este confesante le decía que para qué comía aquella porquería”, AHNM, Consejo de Inquisición, lib. 1041, Cartas del Tribunal de Lima, libro 10, 1636-1640, f. 193.

[35] “... y que en Sevilla guardaba la dicha ley de Moisés el dicho Diego López con su mujer y la gente de su casa...”, AHNM, Consejo de Inquisición, lib. 1041, Cartas del Tribunal de Lima, libro 10, 1636-1640, f. 219v.

[36] Lucía García de Proodian afirma que “un gran número de solteros judaizantes se casaba con cristianas viejas, sin que sospecharan la doble personalidad religiosa de sus maridos”, García de Proodian, Lucía, *Los judíos en América. Sus actividades en los Virreinos de Nueva Castilla y Nueva Granada. Siglo XVII*, Prólogo de Manuel Ballesteros Gaibrois, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Arias Montano”, Madrid, 1966, pp. 218. En realidad esta autora no lleva a cabo un estudio estadístico al respecto y sus indagaciones en la identidad de las esposas son superficiales, sobre todo teniendo en cuenta la voluntad de los maridos de proteger a sus cónyuges en los trances inquisitoriales (como parece evidente en el proceso de Manuel Bautista Pérez en relación a su mujer y su hermana).

[37] “Jorge Rodríguez Tabares, de oficio mercader, que quebró, natural de Seuilla, vezino, y cañado en esta Ciudad, con doña Geronima Marmolejo, natural de Frexenal, de edad de 35 años, y que le tenían los fuyos por hidalgo...”, Montesinos, Fernando de, 1640, Ob. Cit., pp. 17.

[38] Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Parroquia del Sagrario, Libro Primero de Matrimonios, Partida matrimonial de Pedro Fernández de Córdoba con Jerónima de Marmolejo, 15-V-1625. Estos datos permiten, al mismo tiempo, inferir que esta Jerónima de Marmolejo es la misma persona que profesó el año de 1642 en el monasterio agustino recoleto del Prado bajo el nombre de Jerónima de la Madre de Dios y que fallecería en fama de santidad en 1653, sin que ninguno de sus hagiógrafos mencione el hecho de haber sido la esposa de un judaizante condenado por el Santo Oficio (si bien uno de ellos afirma que “fue por dos veces casada y no encontrando la paz que ansiaba su corazón en el matrimonio, resolvió hacerse religiosa cuando se la murió su segundo marido”). Santiago Vela, Gregorio de, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, Volumen 5, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, Madrid, 1920, pp. 60.

[39] Archivo General de Indias (en adelante AGI), Casa de la Contratación, leg. 5298, Licencia de pasajero a Indias de Diego Fernández Marmolejo y familia, 11-XII-1607, sin foliar.

[40] “En Fregenal de la Sierra (Extremadura) la mayor parte del pueblo estaba constituido por conversos y por tanto con gusto dábanse unos a otros credenciales de ser cristianos viejos”, Kamen, Henry, *La Inquisición Española*, Editorial Crítica, Barcelona, 1985, pp. 288.

[41] “Tomè Quarefma, Cirujano examinado, natural de la villa de Cerpa en Portugal, vezino de Lima, cafado con doña Maria Moran, natural de Granada...”, Montesinos, Fernando de, 1640, Ob. Cit., pp. 24v.

[42] Si bien, la misma partida de matrimonio, sí la identifica como “natural de Granada”: AAL, Parroquia del Sagrario, Libro Primero de Matrimonios, Partida matrimonial de Thome Quaresma con María Morán, 16-V-1614.

[43] García de Proodian, Lucía, 1966, Ob. Cit., pp. 183.

[44] Francisco Vázquez aparece en la nómina de Montesinos tan solo como “natural de Mondí en Portugal, cafado, y vezino desta Ciudad”: Montesinos, Fernando de, 1640, Ob. Cit., pp. 12. Las informaciones referentes a su vida conyugal se han recabado de los autos seguidos en su contra, cuyo traslado se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid: AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 16, Proceso inquisitorial contra Francisco Vázquez, 1635-1644, foliación defectuosa.

[45] Montesinos, Fernando de, 1640, Ob. Cit., pp. 16.

[46] Millar Corbacho, René, “Las confiscaciones de la Inquisición de Lima a los comerciantes de origen judeo-portugués de ‘La Gran Complicidad’ de 1635”, en *Revista de Indias*, N° 43, Sevilla, 1983, 27-58; Ventura, Maria da Graça Mateus, 2005, Ob. Cit., Volume 1, Tomo 1, pp. 347-446; Studnicki-Gizbert, Daviken, 2007, Ob. Cit., pp. 67-121; Newson, Linda y Minchin, Susie, *From Capture to Sale. The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the early seventeenth century*, Brill, Leiden, 2007; Schaposchnik, Ana E., 2015, Ob. Cit., pp. 100-130; Warshawsky, Matthew, *The Perils of Living the Good and True Law. Iberian Crypto-Jews in the Shadow of the Inquisition of Colonial Hispanic America*, Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, Newark, 2016.

[47] AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 13, Proceso inquisitorial contra Manuel Bautista Pérez, 1624-1641, fs. 1-414v.

[48] “Manuel Bautista Perez, de todas partes Chriftiano nuevo, natural de Ançan, Obispado de Coimbra, de edad 46 años, vezino desta ciudad, cafado con D. Guiomar Enriquez, prima fuya, Chriftiana nueva, que traxô de Seuilla, y con hijos en esta ciudad...”, Montesinos, Fernando de, 1640, Ob. Cit., pp. 23.

[49] “...solo sabe que Diego Rodríguez de Lisboa, primo hermano de su madre, fue preso en la Inquisición de Lisboa habrá tres años y salió libre”, AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 13, Proceso inquisitorial contra Manuel Bautista Pérez, 1624-1641, f. 248.

[50] Arquivo Nacional da Torre do Tombo (en adelante ANTT), Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 4474, Processo de Diogo Rodrigues, 1631-1633, sin foliar.

[51] ANTT, Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 10389, Processo de Henrique Rodrigues, 1572-1573, sin foliar; ANTT, Tribunal do Santo Officio, Inquisição de Lisboa, proc. 13095, Processo de João Lopes, 1572-1573, sin foliar.

[52] Un diagrama genealógico de esta familia, si bien menos completo, se encuentra también en: Newson, Linda y Minchin, Susie, 2007, Ob. Cit., pp. 331.

[53] Situación aludida también por: Schaposchnik, Ana E., 2015, Ob. Cit., pp. 106. Una clave, en cuanto a la preservación de las mujeres de esta familia, parece encontrarse en una de las cartas cifradas que envió Manuel Bautista Pérez a su conculnado, Sebastián Duarte, la cual insinúa una protección expresa de sus cónyuges, "... ya digo haga lo que le pareciere, pues no se siente con ánimo de morir, y guardando nuestras compañeras, que no sé si han de querer pasar por ello, porque para dar a doña Guiomar, antes quiero morir mil veces y agora lo quisiera estar, pues he de levantar falsos testimonios a mis amigos y conocidos y vivir con perpetua infamia y deshonor quien tanto la profesaba como yo", AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 13, Proceso inquisitorial contra Manuel Bautista Pérez, 1624-1641, f. 180v.

[54] Si bien Lucía García de Proodian afirma que ambas eran "parientes" de sus maridos, se trata a todas luces de una afirmación errónea. García de Proodian, Lucía, 1966, Ob. Cit., pp. 244.

[55] "... todos son cristianos viejos y que están entreverados castellanos y portugueses...", AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 10, Proceso inquisitorial contra Mencía de Luna, 1635-1641, f. 35.

[56] Huerga Criado, Pilar, 1993, Ob. Cit., Schreiber, Markus, Marranen in Madrid, 1600-1670, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1994.

[57] Gregorio Díaz de Luna figura en 1604 como uno de los informantes sevillanos de Afonso Gomes, procurador de los cristianos nuevos portugueses en las negociaciones para obtener el perdón general: Pulido Serrano, Juan Ignacio, 2006, Ob. Cit., pp. 371-372. Fue casado con Leonor Gómez de León, hija de Luis Gómez de León (o Ponce de León), padres ambos de Antonio de Luna, mercader, que viajaba con mercaderías a Nueva España entre 1611-1613 y de Luis Gómez de Luna: AGI, Casa de la Contratación, leg. 5321 y leg. 5334, Licencias de pasajero a Indias de Antonio de Luna, 4-VI-1611 y 21-VI-1613, ambos sin foliar; AGI, Casa de la Contratación, leg. 5323, Licencia de pasajero a Indias de Luis Gómez de Luna, 8-VI-1611, sin foliar.

[58] AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 10, Proceso inquisitorial contra Mencía de Luna, 1635-1641, f. 35v-36.

[59] AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 10, Proceso inquisitorial contra Mencía de Luna, 1635-1641, f. 39v.

[60] AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 18, Proceso inquisitorial contra Antonio Morón, 1635-1644, f. 71v.

[61] Años más tarde, en el proceso inquisitorial seguido en su contra, Enrique Núñez de Espinoza declararía ser hijo de Antonio Brito y de Beatriz de Espinoza, ambos judaizantes, junto al resto de su familia, en la villa francesa de san Juan de Luz. Archivo Histórico Nacional (Santiago de Chile) Fondo Inquisición de Lima, vol. 399, Declaraciones de reos contra otros, f. 114.

[62] AAS, Expedientes matrimoniales, 1612, Caja 05815, N° 30.

[63] AGI, Casa de la Contratación, leg. 50A, Naturaleza de Gregorio Díaz de Luna, vecino de Sevilla, 1608, sin foliar.

[64] Además de los procesos mencionados a continuación se debe consultar el expediente seguido contra Manuel Lopes Chaves, natural y residente en Castelo de Vide. ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Évora, proc. 8031, Processo de Manuel Lopes Chaves, 1568-1582, sin foliar.

[65] ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Évora, proc. 10220, Processo de Mécia de Luna, 1581-1596, sin foliar.

[66] ANTT, Tribunal do Santo Oficio, Inquisição de Lisboa, proc. 7784, Processo de Gonçalo de Luna, 1607, sin foliar; Archivo General de la Nación (Perú), Tribunal de la

Inquisición de Lima, Serie Contencioso, siglo XVII, leg. 6, cuaderno 1, Autos seguidos sobre el concurso de acreedores a los bienes de Gonzalo de Luna, 1605.

[67] Una presencia familiar cuya extensión se ve reconfirmada a través de documentación archivística procedente de la antigua Audiencia de Charcas. Por ejemplo, el 7 de enero de 1594, Gonzalo de Luna, residente en la villa Imperial de Potosí, recibía poder para cobranzas por parte de su “primo” Álvaro González de Luna, mercader, residente en la ciudad de la Plata (actual Sucre): Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, Escrituras Públicas de la Plata (EP) 70, fs. 615-616v. Así como esta escritura, existen varias más en el mismo fondo documental que reflejan la intensa relación comercial entre ambos primos Luna a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, antes que Gonzalo de Luna fuese desterrado por la Inquisición peruana a su nación de origen.

[68]AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 10, Proceso inquisitorial contra Mencía de Luna, 1635-1641, f. 22v.

[69]AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 10, Proceso inquisitorial contra Mencía de Luna, 1635-1641, fs. 54-54v.

[70]AHNM, Consejo de Inquisición, leg. 1647, exp. 18, Proceso inquisitorial contra Antonio Morón, 1635-1644, fs. 70-73.

[71]ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 5973, Processo de Catarina Rodrigues Morão, 1614-1617, sin foliar.

[72]Rodrigo Báez-Pereira, natural de Monsanto en Portugal, pertenecía así mismo a una familia cristiana nueva, cuyos integrantes fueron procesados en distintos tribunales inquisitoriales. Su primo Melchor Rodríguez de Huerta (alias Orta), natural de Alpedrinha en el obispado de Guarda en Portugal, fue condenado en efigie por el santo Oficio de México en 1649. Otro primo, Duarte Rodríguez, también originario de Alpedrinha, fue reconciliado en 1647. Véase al respecto: Bocanegra, Mathias de, SJ., Auto General de la Fe celebrado por los señores, el ilustrísimo y reverendísimo señor don Juan de Mañozca, arzobispo de México... en la muy noble y muy leal ciudad de México, metrópoli de los reinos y provincias de la Nueva España, Dominica in Albis 1 de abril de 1649, Antonio Calderón, impresor del Secreto del Santo Oficio, Ciudad de México, 1649, n° 41, sin numeración.

[73]Böhm, Günter, Historia de los judíos en Chile, volumen 1, Periodo Colonial, El bachiller Francisco Maldonado de Silva, 1592-1639, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1984; Bodian, Miriam, Dying in the Law of Moses. Crypto-Jewish Martyrdom in the Iberian World, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2000, pp. 117-152; Wachtel, Nathan, 2007, Ob. Cit., pp. 47-71.

[74]Caro Baroja, Julio, Los judíos en la España moderna y contemporánea, Volumen 1, Ediciones Arión, Madrid, 1961, pp. 395-402.

[75] Wachtel, Nathan, 2007, Ob. Cit., pp. 52.

[76]Todos estos documentos, incluyendo la carta dotal, se encuentran transcritos en: Böhm, Günter, 1984, Ob. Cit., pp. 225-277.

[77] Böhm, Günter, 1984, Ob. Cit., pp. 5

[78] Böhm, Günter, 1984, Ob. Cit., pp. 243.

[79]AGI, Casa de la Contratación, leg. 5344, Licencia de pasajero a Indias de Cristóbal de la Cerda Sotomayor, junto a su esposa y criados, 17-VI-1615, sin foliar.

[80] AGI, Casa de la Contratación, leg. 5344, Licencia de pasajero a Indias de Cristóbal de la Cerda Sotomayor, junto a su esposa y criados, 17-VI-1615, sin foliar.

[81]AGI, Casa de la Contratación, leg. 5344, Licencia de pasajero a Indias de Cristóbal de la Cerda Sotomayor, junto a su esposa y criados, 17-VI-1615, sin foliar.

[82] AGI, Casa de la Contratación, leg. 5344, Licencia de pasajero a Indias de Cristóbal de la Cerda Sotomayor, junto a su esposa y criados, 17-VI-1615, sin foliar.

[83]Domínguez Ortiz, Antonio, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1955; Casey, James, *Early Modern Spain. A Social History*, Routledge, London-New York, 1999; Zúñiga, Jean-Paul, *Espagnols d'Outre-Mer. Émigration, métissage, et reproduction sociale à Santiago de Chili au 17e siècle*, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2002, pp. 131-147.

[84]AGI, Casa de la Contratación, leg. 5344, Licencia de pasajero a Indias de Cristóbal de la Cerda Sotomayor, junto a su esposa y criados, 17-VI-1615, sin foliar.

[85]AGI, Casa de la Contratación, leg. 5344, Licencia de pasajero a Indias de Cristóbal de la Cerda Sotomayor, junto a su esposa y criados, 17-VI-1615, sin foliar.

[86]AGI, Casa de la Contratación, leg. 492B, Bienes de difuntos de Sebastián de Avendaño, natural de Guernica en el señorío de Vizcaya, 1599, sin foliar.

[87] Greenleaf, Richard E., ed., *Zumárraga and his Family. Letters to Vizcaya, 1536-1548. A Collection of Documents in relation to the Founding of a Hospice in his Birthplace*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1979.

[88]AHN, Consejo de Órdenes, Caballeros de Santiago, exp. 751, Pruebas para la concesión del título de Caballero de la Orden de Santiago a Francisco de Avendaño Villela, 1654, sin foliar.

[89] Así se debería entender la observación que figura en el informe de Montesinos: "... y que le tenían los fuyos por hidalgo...", Montesinos, Fernando de, 1640, Ob. Cit., pp. 17.