

No solo Servet

Tolerancia y libertad de conciencia entre los españoles

En un muy citado y discutido capítulo del *Quixote*, el morisco Ricote, le cuenta a su viejo amigo Sancho Panza de sus hazañas por Europa, en dónde había buscado refugio después de su expulsión de España. Había llegado finalmente a Alemania en dónde, le contó a Sancho, “se podía vivir con más libertad porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia.”¹ Obviamente, estas expresiones eran una exageración cervantina, hablar en estos términos sobre la libertad religiosa en el norte de Europa, era faltar a la verdad, ya que allá la libertad no era en realidad tan común, pero la idea de libertad de conciencia y la posibilidad de poder materializar ese ideal en un territorio determinado, ejerció una fuerte atracción para muchos españoles – y, no sólo para moriscos y conversos, sino, también, para los cristianos viejos.

En la historiografía del pensamiento religioso y los derechos humanos, la vida de Miguel Servet tiene un lugar privilegiado. Recordamos y celebramos al aragonés Servet como humanista, médico, filósofo, astrólogo, y teólogo, pero quizás sobretodo por su independencia de pensamiento religioso como exponente y representante del concepto de “libertad de conciencia,” posición que, finalmente lo llevó, con la aprobación de Calvino, al quemadero en 1558. En este rol como representante de la libertad de conciencia, Servet muchas veces es presentado como una voz casi solitaria en una España intolerante, donde la ortodoxia era defendida tanto por la corona como por la

Iglesia, y donde había pocas personas que pudieran o quisieran tomar una posición contraria, es decir una posición más abierta al concepto de la libertad de conciencia.

No vengo hoy para hablarles de Servet ni de otros ejemplos de humanistas, teólogos, y juristas famosos como Juan Luis Vives o Hernando de Talavera distinguidos por sus pensamientos tolerantes. Al contrario, vengo para hablar de varios de sus compatriotas, muchos de ellos humildes y olvidados, gente sin cara. No son ellos generalmente los protagonistas en la historia de tolerancia religiosa; un historia usualmente dedicada a una cadena de pensadores y teólogos solitarios. Lo que me interesa es el ambiente o *milieu* de mentalidades en que y sus contemporaneos vivieron. Como he argumentado hace poco en mi libro *Cada uno en su ley*, en España donde la política del estado era intolerante, existía varias actitudes que en distintos momentos llevó personas hacia una tolerancia religiosa.² Esta actitud Tenía varias raíces; resulta no solo de la experiencia medieval de la España de las tres leyes, pero que era también producto del escepticismo, del materialismo de Averroes, del relativismo, del marranismo, y del ateísmo o la descreencia, y, en ocasiones, criado por un entendimiento profundamente cristiano del mensaje evangélico de caridad y de amor al próximo. El refrán “cada uno se puede salvar en su ley, el buen moro en su ley, el buen judío en su ley, y el buen cristiano en el suyo,” nunca se encuentra en los refraneros de la época, pero este dicho popular circulaba de boca a boca y representaba un comentario contrario a la doctrina de la Iglesia que *nulla salus extra ecclesiam* (no hay salvación fuera de la Iglesia).³ La idea que “cada uno se puede salvar en su propia ley” era acompañada por un deseo de libertad de conciencia, el querer para la oportunidad de pensar (y a veces, de leer) por sí mismo. “Libertad de conciencia” eventualmente se

convirtió en una definición inquisitorial de desorden, una amenaza a la autoridad de la Iglesia y de los poderes civiles, y era considerada como una máscara de varias formas de herejía. pero, a pesar de la campaña contra tal libertad, esa aspiración se quedó arraigada en el corazón de mucha gente.

La España y el Portugal de la Edad Moderna son generalmente vistos como paradigmas de estados autócratas e intolerantes. Las expulsiones de los judíos y los moros, y, posteriormente, de los moriscos, la discriminación de las leyes de limpieza de sangre evidencia esos principios de gobierno, tan claramente expresados por el poeta Hernando de Acuña, quien en su elogio a Carlos V, decía: “Un rebaño, un pastor en la tierra. . . un monarca, un imperio, una espada.”⁴ La unidad u ortodoxia religiosa de la comunidad fueron objetivos de la política de estado apoyado por la autoridad episcopal y por los tribunales inquisitoriales. Como escribió Juan de Mariana en su *Rege et regis institutione*, cuando los ciudadanos empiezan a discrepar entre sí en material de religión, el resultado era “el virus de la discordia. . . el mismo día en que se da libertad a las nuevas creencias se pone fin a la felicidad del estado.” Mariana dijo “Así es como la libertad, esa hermosa palabra que en todos los tiempos sedujo a los hombres, se convierte en algo falso y vano.” Nadie podía cuestionar tal política abiertamente, y cuando en los finales del siglo xviii algunos comenzaron a hacerlo, la respuesta de la Inquisición como defensor del antiguo régimen fue tajante: “La intolerancia es una ley fundamental de la nación española, no fue establecida por la gente del común, y no deben ser ellos quienes la prosciban.”⁵

Sin embargo, la política era una cosa, las actitudes y sentimientos, otra. A pesar de la mucha evidencia de la intolerancia religiosa y la marginalización institucional y

social de conversos y moriscos, hay también bastante evidencia de un cierto tipo de disidencia, de relativismo y escepticismo no solo entre los teólogos y los humanistas, sino entre la población general—marineros, campesinos, molineros, soldados, mercaderes—y de vez en cuando, también entre franciscanos o clérigos de parroquia. Para estos disidentes, religión y ley, es decir teología y ética, eran lo mismo y muchas veces creían que los que vivían según la “ley natural” o que vivían según los mandamientos de dios en su propia religión también se salvarían. Aquí tenemos una soteriología permisiva que no condenaba o demonizaba al otro, y por eso socababa el programa del estado y de la Iglesia de sustentar la unidad política por la ortodoxia. Había mucha gente que creía como el famoso molinero italiano Menocchio que “Dios ama a todos”; otros, eran relativistas que aceptaron la existencia de muchas “verdades, otros eran pragmáticos, como el morisco Gaspar Vayazan, quién proclamó a los inquisidores de Murcia en 1567 que el creía en las tres leyes, en la de Nuestro Señor Jesucristo, en la de Mahoma, y en la del señor Moisés, porque “si la una le faltase, no le faltase la otra.”⁶ Pero esta actitud no era exclusiva de los moriscos. Había buenos católicos quienes pensaron que la fuerza en asuntos de conciencia era contra las enseñanzas de Cristo. Andrés Lopes, un mercachifle de Evora preguntó “porque los Inquisidores quieren hacer los conversos cristianos por fuerza si dios no lo hicieron al inicio.”⁷ Y tenemos que recordar también siempre habían los dudosos, para quienes ninguna religión valía. Para ellos, solo existía nacer y morir. ¿Un materialismo converso? ¿Un escepticismo de Averoes? No siempre. Un morisco en camino a Gandía para vender sus conejos, preguntado cual era la ley que realmente tenía en su corazón

respondía, “que el era demasiado pobre para permitirse tal lujo.” Es decir, que la religión era importante en la época moderna, pero no era todo en la vida de la gente.⁸

La idea que todos se puedan salvar era una proposición, una duda sobre la doctrina de la Iglesia, y por eso potencialmente herético y en necesidad imperiosa de corrección. Había muchas dudas y proposiciones, dudas sobre los santos, la eucaristía, la virginidad de María, el cielo, el infierno, purgatorio, el diablo, que el sexo entre solteros era un pecado, y dudas sobre la justicia de la persecución de las minorías religiosas. Después de las grandes campañas contra los conversos y moriscos, y contra los primeros protestantes en el siglo XVI, la Inquisición concentró en el control de las proposiciones entre los cristianos viejos. En los tribunales de Toledo, Galicia, y Lima más de 30 por ciento de los procesos antes de 1700 fueron contra tales proposiciones.⁹

La proposición que “cada uno se puede salvar en su ley” y la implicación de libertad de conciencia que la manifiesta era al inicio visto como característica de los moriscos, y la Inquisición en su edictos de fe avisó a los fieles de prestar atención a tales ideas entre los convertidos del Islam. Había en el Islam conceptos como *fitra*, cuyo significado era que la religiosidad humana era algo natural y dado por dios a cada persona y, a su vez, presentaba la religión como un fenómeno accidental. En otras palabras, son nuestros progenitores los que nos hacen judíos, moros, o cristianos. Hay pasajes coránicos que refuerza esta posición. “Para cada uno de vosotros Alá ha prescrito una ley y un camino, pues si Alá lo hubiese querido, habría hecho de vosotros una sola comunidad.” Pero obró así para probaros en lo que os ha dado. (Coran 5.59) Los moriscos podían acomodar tales conceptos a sus resentimientos debido a las exigencias de la conversión. Luis Borico Gajo expresó la frustración morisca cuando se quejaba de que “Dios no había

hecho bien su oficio en hacer que unos fuesen cristianos y otros moros y otros judíos sino que todos habían de ser uno. . .” Muchos de los conversos del judaísmo mantenían la creencia que la Ley Vieja era todavía válida. Otros adoptaron una posición relativista y entendían que todas las religiones fueron creadas por dios, y, por esa razón eran válidas; otros cuestionaron la validez de cualquier religión. Podemos afirmar que el relativismo religioso y el escepticismo no fueron actitudes exclusivas de los conversos.

También entre la comunidad de cristianos viejos universalismo, relativismo y escepticismo florecían. Había una larga tradición teológica medieval sobre la validez de “ley natural,” y sobre “la ignorancia perfecta”—de aquéllos que nunca habían tenido conocimiento de la verdadera fe y, por tanto, podían salvarse fuera de la Iglesia. Esta postura difería de la posición de Santo Tomas, quien planteaba que la Iglesia era el único camino universal para la liberación del alma, idea que triunfó en el siglo catorce, pero que tuvo que reconciliarse con el concepto de que la salvación era posible para toda la humanidad. Surgieron toda una serie de proposiciones que destacaban que la razón humana y la teología natural podían reconocer a dios, pero, el pecado prohibió tajantemente la salvación por este camino. Anteriormente, teólogos como Origen (185-254 C.E.) quien creía que todos iban a salvarse por un dios misericordioso (la herejía de apocastatasis), o, el británico Pelagio (354-420 C.E.) que enfatizó la salvación del hombre por sus obras, habían perdido el debate y fueron declarados herejes. Sin embargo, elementos de sus argumentos nunca fueron completamente eliminados.

El poeta Dante, en el canto 19 de *Paraíso*, exponía el dilema que la Europa cristiana habría de enfrentar constantemente en los siglos posteriores cuando cuestionó la justicia de condenar al infierno un hombre que vive bien sin pecado a la orilla del río Indus sin

conocimiento de Cristo. ¿Dónde está la justicia que condena? ¿Dónde hay culpa si en él no cree? Dos siglos después, en 1575, Stefano Mendache di Alcamo, argumentó ante los Inquisidores de Sicilia, que si los musulmanes vivían bien en su propia religión, no irían al infierno, sólo al limbo. Los inquisidores le preguntaron de dónde había sacado tal idea, y, el acusado contestó: “en el libro de Dante.” En este caso, Mendache había leído y entendido muy bien al poeta. Los debates teológicos no habían eliminado las dudas sobre la condena perpetua del infiel inocente. Los laicos no eran los únicos que tenían dudas. En 1604 Francisco Martínez, un franciscano sevillano les contó a sus hermanos de la orden que no todos los infieles serían condenados, y que “cualquier infiel negativo o contrario a la fe, como el moro o el “japón” (japonés) guardando la ley natural, se puede salvar, si dice, “Señor si yo supiera ley mejor, yo la seguiré.” El dominico Domingo de Valtanás en sus *Concordancias* (1555) subrayaba: “las obras hace el hombre,” y que “en la casa de mi padre hay muchas moradias.” Indicaba asimismo que varios autores eran de opinión que quienes vivían de acuerdo con la ley natural o, según la vieja ley de Moisés, como los niños que morían antes del bautismo, podían llegar a salvarse siempre que tuviesen intención (*voto*) y fe, y que, por tanto no cabía pensar que Dios los tratase con menos compasión que los vivían en gracia dentro de la Iglesia.

Pero, no solo los debates teológicos fomentaron estas dudas e interrogantes. La historia multi-religiosa y multi-cultural de Iberia y la tradición de acomodación también tuvo su influencia, y, mientras que la relación de las tres leyes en el siglo XV era hostil, todavía en el nivel de las relaciones personales, familiares y comunales persistía el sentimientos de “vivir y dejar vivir,” y, en muchas ocasiones, había actitudes de admiración y de relativismo cultural. Bartolomé Espín, mercader de telas de Córdoba

quejándose del mal tiempo y hambre en su tierra dijo que Dios dio buen tiempo y buenas cosechas a los moros porque “ellos viven mejor en su ley que nosotros en la nuestra.”.

Para entonces, hubo muchos críticos de la expulsión de los judíos y de la guerra de Granada. Un campesino de Soria en 1480 quejándose de la sequía dijo que la falta de lluvia resultó porque el rey había sacado a los moros de sus casas sin causa justa. En Portugal, hubo voces contra la cruzada en Maruecos del rey, don Sebastián en 1578, porque “solo dios sabe si la campaña era justa o injusta porque los moros también son sus criaturas.”

Contra la pedagogía del miedo de la Inquisición, algunas personas se pronunciaron con valentía., al entender que la política de discriminación y de intimidación en materia religiosa iba en contra de los principios de la caridad cristiana y contra los intereses de la sociedad. Por ejemplo, Fernando de Ludena, un escribano de las islas Baleares, en una discusión en un auto de fe llevado a cabo en Toledo, dijo que: “el buen moro debe morir como moro, judío como judío, y cristiano como cristiano,” y, cuando un vecino se lamentó que unos judaizantes se negaron a aceptar la cruz para evitar las llamas de la hoguera y la pena de ser quemado vivo, Ludena salió en su defensa alegando que ellos nunca abandonaron su fe e “hicieron como buenos soldados que no vuelven el pie atrás.” Aquí vemos la admiración y el respeto que despertó la constancia de los otros. Esas expresiones le merecieron una denuncia. Otro ejemplo es el de Juan Rodríguez, un herrero de Cádiz, que argumentó en 1638 a favor de los conversos quienes aceptaron su castigo en el quemadero sin claudicar en su fe, al no aceptar la cruz para evitar las llamas, diciéndole a un vecino que los criticaba e injuriaba abiertamente: “Cállate, no sabes nada. ¿Cómo sabes que ellos se van al infierno? Cada uno tiene que preocuparse por sí.

Estos hombres, y todos los que mueren así, mueren inocentes y sin culpa.” También, en Murcia en 1662, Juan de Angueta exclamaba: “mal hecho el quitar a cada uno el libre albedrío de creer lo que quisiere y obligar a los cristianos a que creyesen por fuerza a ley de Jesús Cristo, y le pareció mal y contra lo que enseña la doctrina cristiana.” De una manera similar, María de Zárate, cristiana vieja casada con un mercader cristiano nuevo en la ciudad de México, les dijo a los inquisidores de esta ciudad en 1650 que, “Dios no quería que se forzase el libre albedrío del hombre sino que siguiese la Ley que quisiese . . . que no se enojaba Dios padre que sirviesen los hombres a Dios hijo, ni tampoco se enojaba Dios hijo que sirviesen al Padre. . .” Ella, al igual que otros disidentes, percibieron una ambigüedad importante dentro del dogma católico: el libre albedrío era un punto central e indispensable dentro de la teología cristiana, pero su extensión para la comunidad en general, es decir, la libertad de conciencia, llegó a ser un anatema para la Inquisición y para los teóricos políticos como Juan de Mariana y como Diego Saavedra Fajardo, quien afirmó que la paz interna era imposible sin la unidad religiosa. La Iglesia y la Corona emplearon, así, todas sus energías en reforzar tales postulados, lo que no impidió que muchas personas continuasen teniendo y expresando sus dudas, muchas de ellas, iletradas y analfabetas, tanto como, letradas y humanistas como Servet, arriesgasen sus vidas con visiones alternativas de salvación y de sociedad.

La idea de “cada uno en su ley,” el deseo de libertad de conciencia, un cierto relativismo o universalismo, fueron aceptados en varios rincones... Un alumbrado como Juan del Castillo quemado en 1537, mezclaba el apocastatasis de Origen con la posibilidad de una revelación válida para los cristianos y otra para los musulmanes.

Juan del Prado y otros conversos en el Ámsterdam de Espinoza compartían este tipo de pensamiento traído por ellos desde España. Pero, como he señalado, estas actitudes de tolerancia hacia la fe de otros, la sostuvieron, también, muchos cristianos. Los renegados, ex cautivos de los moros en Berbería o en tierras otomanas, siempre se reconciliaban con la Iglesia, pero muchos de ellos apreciaban y admiraban la cultura islámica y eran denunciados por decir que los moros eran religiosos, que tenían también sus hombres santos, que “tienen mas caridad entre ellos que la que tenemos los cristianos entre nosotros,” o, por decir, que ellos podían salvarse en su propia ley. De la misma manera, hablaban, también, muchos extranjeros —Flamencos, Alemanes, Italianos, Griegos y especialmente Franceses—quienes siempre despertaron las sospechas de la Inquisición como potenciales Luteranos. El historiador Belga Werner Thomas identificó cien procesos de protestantes en los tribunales de España en que los cargos incluían la proposición que la salvación era posible en varias religiones. Tomo, por ejemplo el caso de Juan Viñas de Toulouse, un agricultor de 34 años que sencillamente no podía creer que tantos franceses de tan alta alcurnia pudiesen condenarse. Se preguntaba “cómo era posible que habiendo en Francia tantos varones, duques, condes y doctores y tantas damas luteranos que todos se vayan al infierno.” Y cuando se le dijo que quienes se separaban de la ley de Cristo acababan condenándose, respondió “que sabéis vosotros cuales se salvan y cuales se pierden, que eso solo Dios lo sabe.” La presencia de estos argumentos entre los extranjeros en España indica que esta proposición no es simplemente un legado de la convivencia española medieval. Parece que sus raíces se encuentran en los residuos europeos de los debates doctrinales medievales, o en el

entendimiento popular de las enseñanzas de la Iglesia, y en las realidades de los tiempos de la Reforma.

En muchos países europeos las concesiones que permitían la libertad de conciencia fueron estrategias pragmáticas y resultaron en decisiones políticas o económicas para terminar las guerras de religión y mejorar las finanzas del reino. (España también hizo concesiones sobre la libertad de conciencia en varios tratados y negociaciones diplomáticos). Lo que hace a España y Portugal excepcional es que con las expulsiones de las minorías de judíos y musulmanes y la persecución de los protestantes, no había nada que ganar con expresiones populares a favor de la tolerancia y la libertad de conciencia. Entonces, las ideas de tolerancia parecen ser expresiones de convicción y de corazón, pero también de corazón y convicción fue la respuesta de sus opositores. Cuando, por ejemplo, por motivos políticos (politiques) Olivares consideraba utilizar los conversos para el beneficio del estado, la réplica de la nobleza y de la Inquisición era firme y negativa.

Para los defensores de la ortodoxia existía sólo una fe verdadera, todas las otras religiones eran sectas. La salvación era posible sólo mediante el bautismo dentro de la Iglesia. La libertad de conciencia era así un peligro. Pero, este mensaje encontró una resistencia persistente y terca, basada a veces en una lectura o mala-lectura de las escrituras sacras, que reconocían la salvación de toda la humanidad. En esos casos, los inquisidores respondieron con sutileza. Los castigos de los plebeyos y rústicos iletrados eran mas suaves—multas, exilio, penitencia. Los clérigos o letrados, y, especialmente, los conversos y extranjeros fueron generalmente acusados de herejía. Sin embargo, la campaña persecutoria nunca eliminó tales ideas. En 1701 Inocencio de Aldama, un

vagabundo de 28 años de Alava con mucha experiencia como soldado en el mediterráneo y una buena educación fue procesado por varias proposiciones heréticas y extrañas, entre ellas, la de cada uno se puede salvar. Aldama se defendió y aunque al final expresó una voluntad de aceptar la corrección de los inquisidores en muchos puntos del dogma, sostuvo “que cada uno tenía su oriente y que de este argumento no le sacaría ningún teólogo de Salamanca.” Dijo que “todos procedimos de la misma cepa de que salían diferentes sarmientos que daban fruto y así era todas las leyes y sectas y que todos se salvan en la que quisiesen profesar como la guardasen cumplidamente.” ¿Hombre inestable y confuso o brillante? Exasperados, los inquisidores de Cuenca, decidieron colocarlo en un manicomio en Valencia.

¿Como podemos caracterizar socialmente a los que decían que “cada uno se puede salvar,” o, al menos, a aquéllos que pensaban que solo Dios sabe quienes van a salvarse, o los que argumentaban a favor de la libertad de conciencia en general? Estas ideas se encontraban entre moriscos, conversos, e cristianos viejos. No se limitaba a españoles o a portugueses, sino que se hallaba entre muchos flamencos, italianos y franceses. La mayoría de los procesados fueron hombres, pero de vez en cuando aparecen también mujeres. Muchos de los procesados no eran gente del campo sino artesanos, molineros, soldados, y gente de pequeño comercio. Ocasionalmente aparece un clérigo o un fraile con una soteriología disidente, influenciada por los antiguos debates teológicos, pero la mayoría de los laicos llegaron a esta convicción sin referencia a la teología, mientras que algunos hicieron referencia a los libros populares de devoción como los de Fray Luis de Granada o de Domingos de Valtanás. Muchos sabían leer y escribir pero no tenían formación universitaria o instrucción teológica. Querían leer por sí mismos, y utilizar

sus letras para tener acceso a la cultura letrada, pero siempre con su propia lectura y entendimiento. Muchos de ellos habían viajado - a las Indias, o, en los tercios del rey a Italia o Flandes, o por los caminos de España en el ciclo de las cosechas -, sin duda, el ser viajeros les abría sus horizontes. Muchos conocieron otras tierras y otras costumbres. Sin embargo, muchas veces la gente que los denunciaba también eran viajantes. Viajes, movilidad y cosmopolitismo no explican en sí mismo su tolerancia. Toda persona era un potencial viajero, y cada viajero un potencial heterodoxo, pero muchos de los que emprendieron el camino por mar o por tierra permanecieron completamente ortodoxos en sus creencias. Podemos decir, que más que los rasgos sociales fueron las decisiones individuales y las convicciones personales las que determinaron el curso que, en el plano de las creencias, cada cual decidió seguir. Finalmente, tenemos que enfatizar que antes de mediados del siglo XVIII, estos “tolerantes” no representaban un partido o un movimiento. Eran individuos que simplemente compartían una proposición y una visión alternativa de la sociedad, que llegaban a la convicción de que toda alma podía encontrar su propio camino. De ninguna manera constituían una amenaza inmediata a la corona ni a la Iglesia, pero los gobernantes y los inquisidores eran muy perspicaces en reconocer las implicaciones de la amenaza que la libertad de conciencia presentaba al orden establecido.

Quizás fue en el imperio, en los reinos de ultramar, que las contradicciones entre esperanzas escatológicas y tolerancia y libertad de conciencia fueron más obvias. Las concesiones papales a Castilla para la conversión de los pueblos infieles de las Indias formaron la base de la soberanía y la reconocida obra principal de la Corona y de la Iglesia. Varios autores reconocieron en los millones de almas en América una

compensación para lo que el diablo había quitado de la Iglesia en Europa, y muchos de estos autores vieron en el hecho de que ambos, Lutero y Cortés, nacieron en el mismo año de 1485, como una evidencia en el plano teleológico y escatológico de devolverle a la Iglesia lo que el diablo le había robado.

Pero, el inmenso espacio de América, sus habitantes salvajes, sus condiciones y su distancia de los centros de autoridad amenazaron esas esperanzas. La política de intolerancia y unidad religiosa fue estrictamente implementada en el Nuevo Mundo. Las limitaciones sobre la inmigración de moriscos y conversos comenzaron en 1510, y el sistema de pasaportes y registro exigido por la Casa de Contratación, tenía como fin el limitar la llegada de herejes y de ideas heréticas a América, aunque, no fueron solo los conversos, moriscos o extranjeros protestantes ni los indios infieles y bárbaros los que presentaban un peligro a la ortodoxia.

América siempre representaba el desafío de “libertad.”—la falta de control, la licencia moral y carnal, la falta de las obligaciones de rango y de dependencia, libertad de los pechos y, a veces, la libertad de conciencia. En 1516, el padre Las Casas recomendó la creación de un tribunal del Santo Oficio para combatir estos peligros y proteger a los indios de la infección contagiosa. En el siglo XVIII, los Jesuitas en el Río de la Plata argumentaron que en su provincia un tribunal del Inquisición era insuficiente y que dos o tres eran necesarios: “si España no quería que en sus dominios que cada persona viviera en la ley que quisiese.” La relación de libre albedrío y libertad de conciencia era siempre problemática, pero en América tal libertad pudiera potencialmente conducir a la sociedad a otras formas de libertad, como la libertad de los indios de sus tributos o a los africanos de su esclavitud. En los años de 1590, Pedro Fernández de Quirós avisó a

la Corona que una flota inglesa había zarpado a Chile donde esperaba juntar fuerzas con los araucanos, y de donde quería proclamar “la libertad de conciencia y la libertad de todos los indios y negros de América.”. Este peligro figura en el proceso contra don Guillén de Lampart, el extrañísimo irlandés quien en 1642 quería hacerse “emperador de México. Uno de los cargos contra don Guillén era su intención de declarar libertad de conciencia y liberar los indios y negros de sus obligaciones, además de ofrecer libertad de comercio a los criollos de América. No sabemos si los avisos de Quirós o los cargos contra don Guillén fueron reales o imaginarios, pero es claro que representaron una percepción de un aspecto vulnerable de la sociedad: que la libertad en varias formas representaba un desafío al orden establecido.

Por eso, el miedo de los gobernantes se originó no sólo con las descendientes de las minorías marginadas, o con los piratas y contrabandistas extranjeros, sino con los españoles y sus descendientes quienes buscaban las “libertades” que el Nuevo Mundo ofrecía. Los inmigrantes llevaban en sus maletas y sus cabezas las credulidades e incredulidades, las prácticas locales y las supersticiones, y sus soteriologías disidentes o heterodoxas. Mientras que muchos de ellos cometieron abusos contra los indios, o negaron que tuvieran almas que salvar, otros, sin embargo, extendieron las actitudes viejas de relativismo o universalismo hacia los indios y, en algunos pocos casos, también hacia los negros. Francisco de Escobar, un mestizo peruano y heredero de la encomienda de su padre vivía una vida amoral echándose con las mujeres indígenas y a veces leyéndoles *Amadis de Gaula* y las cosas de caballería a sus encomendados desde un carro de bueyes. Cuando en 1586 sus vecinos le reclamaron que él no dejaba que los indios asistiera a misa y buscaran su salvación, Escobar les respondió: “Deja los indios en

paz. Hay muchos en Lima en frente de los altares con sus corazones con el diablo mientras hay otros en el monte con sus corazones con dios,” El testimonio de Escobar y muchos otros en las Indias pone de manifiesto que las dudas acerca del cuerpo y alma encontrarían un terreno propicio en las Indias, producto de la experiencia, del propio interés, de cierto escepticismo libertino y de pocas consideraciones de índole teológica. En otro caso Juan de Cuevas, un carpintero de Jaén radicado en Cartagena de las Indias y conocido como blasfemo habló contra el comercio de esclavos, el negocio principal de este puerto. Cuevas era un hombre que luchó contra todas las autoridades y decía que las tierras de los herejes tenían mejor gobierno que las de España. No creía que la conversión de los africanos justificaba su esclavitud señalando: “que hacía mal el rey de España en permitir a sus reinos trajesen negros, que porqué les habían de hacer cristianos por fuerza, sino dejarlos vivir en su ley y tierras, donde habían criado, que el rey lo hacía por el interés que se le seguía y no por otro ningún buen cello.” Cuevas fue condenado en 1620 en auto público a destierro y una multa grande, pero muchos pensaron que había salido incólume dado su ataque al comercio de esclavos, el pulmón de esta sociedad. Como muchos de los otros desconocidos mencionados aquí, Cuevas procuró formar su propio juicio sobre lo que era correcto e incorrecto, sobre Dios y los seres humanos. Su visión de las cosas, a menudo, los condujo a cuestionarse no ya uno sino muchos aspectos del mundo que les rodeaban. América siempre representaba las ambigüedades de las esperanzas universalistas y las realidades de las divisiones religiosas, raciales, y regionales que ni el sincretismo ni la imposición de orden pudieron controlar. La potencial implementación de la libertad de conciencia, podía conducir al

anhelo y la aspiración de otras formas de libertad dentro de las sociedades americanas; un temor que siempre estuvo presente.

En el mundo hispánico durante el siglo XVIII, las expresiones populares de tolerancia continuaron, pero ahora una nueva vertiente de argumentos de corte más bien “filosofico” comenzó a penetrar en España. Publicaciones como la *Carta de Tolerancia* de Locke (1689) o las *Cartas de Inglaterra* (1726) de Voltaire abogaban por la libertad de conciencia como un aspecto positivo de la sociedad civil. A ellos y a los *philosophes* como Diderot no les interesaba tanto la verdad de la religión, sino su utilidad como guión ético y soporte de la sociedad civil. En España fue un cambio notable en los procesos del santo Oficio en el sentido que los reos acusados de proposiciones relativistas o universalistas ahora eran *ilustrados*—abogados, mercaderes, clérigos, militares, artesanos. El Peruano Pablo de Olavide puede servir de ejemplo. Hombre de buena familia, un oidor con enchufe en la burocracia, coleccionador de libros, admirador de los *philosophes* franceses, fue procesado en 1766 por una variedad de proposiciones—sus dudas sobre la verdad exclusiva de la Iglesia, su creencia en que Sócrates había merecido la salvación, y que todos los que cumplieran sus obligaciones con el estado y vivieran una vida moral podían salvarse. Su proceso y sentencia por irreligión, libertinaje y herejía formal servían como una amenaza a todos los *afrancesados*. No tenemos una cuantificación detallada para todo el siglo XVIII, pero la campaña contra las proposiciones de este tipo aumentó en el periodo 1780 a 1820 llegando, a constituir el 46% de todos los procesos. Muchos de los acusados expresaron las ideas tradicionales. Gente como Manuel Pereda quien le dijo a los inquisidores sevillanos, “que siendo la mayor parte de los hombres infieles y sectarios y muy pocos los católicos, si aquéllos

guardando su religión se condenaban, sería Dios tirano, pues gustaba de condenarlos.”

Pero por estos años la Inquisición percibió la estrecha relación entre las desviaciones teológicas con los desvíos políticos. La campaña de control inquisitorial se intensificó: limitando la circulación de libros, censurando publicaciones, y tratando de silenciar los argumentos de sus antiguos enemigos quienes ahora les adornaron con etiquetas nuevas: libertinos, libre pensadores, francomasones, enciclopedistas, indiferentistas, y tolerationistas. Todos fueron vistos como proveedores del veneno de las doctrinas de libertad, la independencia y la tolerancia.” *Tolerantismo o indiferentismo* fueron las palabras utilizadas para caracterizar los peores aspectos del secularismo asociado con los libertinos, afrancesados, ateístas y judíos, es decir, con los enemigos de la corona y del altar. Toda esa gama de enemigos fue muchas veces identificada con ideas importadas de Francia, Inglaterra, o otros países protestantes, pero, si los inquisidores y sus aliados hubieran examinado los archivos del propio Santo Oficio se hubieran percatado de que esas ideas era muy antiguas y bien divulgadas y, en un sentido, eran muy españolas. Me gusta la historia de Juan Pablo de Echigoyen nacido en San Sebastián en torno del 1725, que a la edad de ocho años se fue al mar y viajó por años en barcos ingleses visitando Londres, Jamaica, y otras islas en el mar Caribe. Fue denunciado en México por sus controversiales opiniones de contenido herético y por hablar mal el vasco. Entre varias cosas le indicaba a los inquisidores que mientras vivió entre los ingleses era un buen católico que tenía una sólida formación católica y, de hecho, así lo demostró al poder recitarles correctamente sus oraciones en latín a sus jueces. Hablaba bien de los masones y de los ingleses, y dijo que el capitán inglés le había enseñado a leer y a escribir, y que era un hombre de mucha caridad a

pesar de ser protestante que no sólo nunca había tratado de convencerlo de que dejase la fe católica, sino que había insistido entre los marineros del barco de que no se mofasen de él, ni tratasen de convertirlo al protestantismo. Habló francamente y con aprobación implícita de los inquisidores señaló:

“Ni el dicho maestro ni otro inglés con quienes trató le hablaron jamás en punto de religión, porque es ley política entre los ingleses y en toda Inglaterra el no poder tratar con católicos cristianos, ni de personas de otra secta en puntos de religión, y ser una de las principales máximas de su gobierno el que todos vivian en libertad.” Este marinero, contrabandista, y libre pensador fue condenado a abjurar *de vehemente* en auto público y fue desterrado de las Indias sentenciado a trabajo forzado en la plaza de Ceuta. Este hombre nunca leyó a Locke ni a Voltaire, pero su experiencia personal le había llevado a buscar una sociedad civil diferente, una sociedad que asegurara el respeto de cada uno a tener su propia fe y sus creencias.

Para los que querían transformar España a fines del siglo XVIII “Intolerancia e Inquisición” simbolizaba todo lo que aspiraban transformar. Pero como sabemos, estos cambios llegaron muy tarde. Los defensores de la Verdad no podían hacer concesiones al error. Un argumento contra el “terrible monstruo de intolerancia disfrazado bajo la respetable cubierta de la religión,” publicado por un militar en el *Correo de Madrid* en 1788 resultó en una sentencia reveladora de la Inquisición —que “la intolerancia es una ley fundamental de la nación española; no fue establecida por la gente del común, y no deben ser ellos quienes la proscriban.” En la Constitución de Cádiz, fue omitida la libertad religiosa, y en el siglo XIX la tolerancia fue presentada, en palabras de Francisco Tomás y Valiente, como “el hijo bastardo de la libertad,” porque “el temor a los riesgos

del pensamiento libre” continuaba presente. No fue hasta el siglo XX en que la libertad de conciencia fue integrada en la constitución española—pero esto ya es otra historia.

La repetición constante del dicho «Dios quiere que cada uno en su ley se salve», parecía ser, a primera vista, fruto del sentido común y una forma popular de entender la

diversidad de credos que había en el mundo. La cuestión de la salvación, de hecho, tuvo una enorme importancia dentro de la Cristiandad primitiva y fue objeto de arduos debates entre los teólogos de la época medieval¹⁰. Si Dios era una fuerza omnipotente, por medio de cuya gracia la humanidad, a pesar de sus pecados, podía ser redimida, la pregunta era saber cómo esa concepción de la omnipotencia divina se conciliaba con la idea de que la salvación sólo era posible dentro de la Iglesia. ¿Acaso una divinidad todopoderosa no podía salvar a quien quisiese? Por otro lado, si la salvación sólo se alcanzaba a través de Cristo y de su Iglesia, cabía concluir que Dios había condenado intencionadamente muchas buenas almas al fuego eterno. ¿Qué sucedía con los niños que morían antes de ser bautizados, con los hombres y mujeres dignos de admiración que vivieron en los tiempos antiguos o con quienes, habitando tierras lejanas, nunca habían oído hablar de Cristo?. Con todo, la cuestión quizás más problemática era entender la razón por la cual un Dios justo condenaba al infierno a sujetos que llevaban una vida buena y honesta, acorde a las leyes naturales que Él mismo había dado a todos los hombres, aunque viviesen al margen de la fe cristiana. Como dijo un converso en España, «dios no hizo bien su oficio haciendo algunos moros, otros judios y otros cristianos».

[Imagen 5]

Ni el Viejo Testamento, ni el Nuevo esclarecían la cuestión. La condena de San Pablo a los pecados de los paganos (Rm 2, 13-16) dejaba incluso abierta la posibilidad de que quienes viviesen según las leyes naturales pudiesen recibir la gracia de Dios. El problema de la salvación atrajo así la atención de los padres de la Iglesia primitiva¹¹. Los ejes del debate y de la disputa quedarían definidos sobre la base del universalismo del Nuevo Testamento y de elementos como el evangelio de san Mateo, que ponía el acento

en la idea de Cristo como «esperanza de las naciones», sin olvidar, al mismo tiempo, el énfasis que san Pablo puso en que todos los hombres podían salvarse a través del Hijo de Dios. Ya en el siglo II, un pensador como san Justino mártir defendería que quienes habían vivido antes de la Iglesia o fuera de ella, habrían podido salvarse siempre y cuando su existencia hubiese obedecido a la razón (*logos*) o a las leyes naturales que, más tarde, estarían representadas en Cristo y en la Iglesia. Esas personas, de hecho, habían sido cristianas en esencia, aunque no lo hubiesen sido en la práctica, pudiéndose considerar, por tanto, que habían pertenecido a la Iglesia – entendida como concepto más que como institución – y que habían podido salvarse por medio de ella. Era un argumento que algunos teólogos desarrollaron posteriormente, distinguiendo entre quienes formaban parte de la Iglesia *in re* (de hecho) y quienes lo hacían *in voto* (por voluntad), expresado a través de la intención y la conducta. No puedo aquí entrar en mas detalles pero como en muchas otras cuestiones relativas al dogma, fue san Agustín quien compiló el pensamiento existente sobre la materia y, mediante su análisis, fijó la posición de la Iglesia. Aunque aceptaba la idea de que algunas personas que habían vivido antes del mensaje de Cristo pudieron alcanzar la salvación, entendía que, desde entonces, ésta sólo podía lograrse a través de la Iglesia. *Extra ecclesiam nulla salus*, una máxima que, sin estar en el Nuevo Testamento, se convertiría en un concepto esencial del credo católico¹².

San Agustín defendía que la salvación se alcanzaba por medio de la gracia divina y que, por consiguiente, era Dios quien la otorgaba, más que ser fruto de los méritos que los hombres acumulaban a través de sus obras y esfuerzos. La salvación no era un premio que se ganase por medio de los actos, sino un beneficio concedido por un Dios todopoderoso. Casi todo lo que san Agustín escribió sobre esta cuestión era una respuesta

a Pelagio, un maestro y asceta que se estableció en Roma a finales del siglo IV¹³. Él y sus seguidores defendían que la naturaleza del ser humano era esencialmente buena, que Dios le había dado capacidad para escoger entre hacer el bien o el mal, y que los hombres, mediante sus obras solamente, podían merecer la salvación¹⁴. Esta posición cuestionaba el papel que desempeñaba la gracia divina, dando lugar además a toda una controversia en torno al pecado original, la condena de los niños no bautizados y sobre otras muchas materias de enorme relevancia teológica. En realidad, Pelagio y sus adeptos terminarían siendo acusados de herejes. Por otro lado, al combatir sus ideas, san Agustín reforzaría sus argumentos en torno a la gracia divina, la predestinación y el libre arbitrio¹⁵. Su postura se convirtió en la postura «oficial» de la Iglesia, aunque determinadas cuestiones y consideraciones menos sólidas quedarían sin resolver. Si sólo la gracia era necesaria para la salvación, cabía entonces preguntarse cuál era el papel de la Iglesia, ya que podía llegar a pensarse que el poder salvífico de Dios justificaría a todos los hombres¹⁶. En realidad, las interpretaciones que se hicieron de la visión agustina fueron variadas y a veces contradictorias. Por lo demás, la vieja tendencia a aceptar como posible la salvación de quienes había vivido de acuerdo con la ley natural o la de quienes, al modo pelagiano, acumulaban méritos para ello, nunca llegaron realmente a desaparecer ni del discurso de ciertos teólogos, ni del modo en el que la gente común entendía esta cuestión doctrinal. Trazos de la importancia atribuida a las buenas obras y al papel activo del hombre en el proceso de la salvación, surgen de forma visible en los testimonios de muchos de los que fueron acusados por las inquisiciones hispánicas. Raramente mencionaban los debates teológicos que hubo en la Edad Media sobre esta materia, lo

que lleva a interrogarse sobre la influencia de esas controversias eruditas sobre el pensamiento popular.

La bula *Unam Sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302) subrayaría la unidad de la fe y la imposibilidad de salvarse o redimir los pecados fuera de la Iglesia, a la que se comparaba con el arca de Noé, que había sido barco de un único piloto. Lo mismo sucedía en relación con las cuestiones del alma. La posición de la Iglesia se consolidó durante los siglos XIII y XIV, quedando establecida en uno de los decretos del concilio de Florencia (1442) por medio del cual se indicaba que paganos, judíos, herejes y cismáticos estaban todos ellos destinados al fuego eterno del infierno. Dado que, a ojos de los eclesiásticos presentes en el concilio, Dios era justo, la responsabilidad de semejante fin cabía apenas atribuírsela a quienes se condenaban. Su separación o su rechazo de la verdad era la causa de su culpabilidad. A quienes permanecían fuera del cuerpo de la Iglesia, las buenas obras, la caridad o, incluso, el martirio de nada les servían para alcanzar la salvación. Ésta era la postura ortodoxa que defendería la Inquisición, pero era también la posición que, cincuenta años más tarde, se vio directamente confrontada con el descubrimiento y la existencia de multitud de pueblos en el Nuevo Mundo, cuya culpabilidad como consecuencia de su ignorancia de la Iglesia parecería más que dudosa para muchos teólogos y juristas. Algunos, como Juan de Palacios Rubios, defenderían que los pueblos recién descubiertos que vivían de acuerdo con las leyes naturales, podían llegar a salvarse a través del Evangelio, antes incluso de conocerlo¹⁷. Lo cierto es que el descubrimiento europeo del Nuevo Mundo planteó a la teología de la salvación problemas completamente nuevos, además de cuestionar la percepción religiosa y moral del mundo.

Como es bien conocido, la salvación y el problema afín de la justificación, el perdón de los pecados y la participación en la comunión que Cristo hizo posible mediante su sacrificio serían cuestiones centrales para Martín Lutero, Juan Calvino y el resto de los reformadores protestantes. Su defensa escrupulosa de la doctrina de la gracia dejaría poco margen a la función mediadora de la Iglesia y anularía por completo el papel de instrumentos como las indulgencias papales¹⁸. Algunos intérpretes católicos, como Juan de Valdés o fray Luis de León, trataron de conciliar la idea de salvación por medio de la gracia con la del libre albedrío, que debía disponer al sujeto para recibir la gracia. Entre los teólogos españoles, la controversia *De auxiliis* daría lugar a encendidos debates durante el periodo 1580-1607, enfrentando generalmente a los dominicos y a los jesuitas, acusados por los primeros de pelagianos, al tiempo que ellos mismos tachaban a los religiosos de Santo Domingo de luteranos. Sólo en 1607, con el silencio que el papa impuso sobre la cuestión, los ánimos se calmaron.

Estas controversias en el seno de la Cristiandad y entre los varios grupos confesionales europeos, que tocaban a cuestiones fundamentales de la doctrina, asumirían un carácter diferente en el mundo ibérico, debido a sus varias tradiciones religiosas. El problema de la salvación y del papel que en la misma jugaban las leyes naturales o los méritos, se complicaba como consecuencia de la prolongada relación que había existido con personas de otros credos. Así, el teólogo Alonso Fernández de Madrigal, conocido como «El Tostado», trató de defender que los judíos – por medio de su ley – y los gentiles – a través de las leyes naturales – habrían logrado salvarse o, al menos, habrían acabado en el Purgatorio antes de que el Evangelio fuese anunciado; después, sin embargo, tanto ellos como los musulmanes acabarían en el Infierno, ya que morían con la

mancha del pecado original¹⁹. En España y Portugal, la expansión marítima de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI planteó la cuestión en términos nuevos, obligando a los teólogos a tener que dilucidar cuáles eran los designios de Dios con respecto a los pueblos no cristianos. Ya no se trataba apenas de judíos y musulmanes, para quienes existía un corpus teológico considerable, sino de sociedades y civilizaciones como la china, escasamente conocida, o las del continente americano, completamente nuevas.

El reto que se planteaba a la soteriología sería asumido principalmente por los teólogos dominicos de la universidad de Salamanca a mediados del siglo XVI, en particular por Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto, que tratarían de resolver las varias implicaciones que encerraba la existencia de todo un continente poblado de sujetos que no habían oído hablar de la Cristiandad y que, por consiguiente, carecían de culpa. En concreto, Soto, cuando publicó su *De natura et gratia* (1549), defendió que el hecho de que los pueblos americanos no hubiesen recibido la verdadera fe, no era consecuencia de ninguna falta inherente a ellos, sosteniendo además que quienes habían vivido antes de la llegada de los cristianos, al igual que los gentiles que existieron antes de Cristo, habrían podido tener una fe implícita en Cristo, suficiente para salvarse. Estas ideas fueron puestas en práctica por Bartolomé de las Casas, otro dominico formado en la tradición salmantina que se convertiría en firme defensor de los derechos de los indios, de su naturaleza humana y, por consiguiente, de su capacidad para alcanzar la salvación dentro de la comunidad cristiana²⁰.

Los dominicos de la escuela salmantina abrieron vías sobre las que tratar de conciliar una visión agustina más estricta, que rechazaba la salvación fuera de la Iglesia, y la idea de un Dios justo y misericordioso. En este sentido, las posibilidades de incluir a

quienes vivían al margen del Evangelio se vieron sustancialmente ampliadas mediante el recurso a la noción, cada vez más común, de «ignorancia invencible», mediante la cual se admitía que quienes no podían tener un conocimiento suficiente de Dios, podían con todo salvarse a través de una fe implícita en Él, que suponía un deseo tácito de ser bautizado y, por tanto, de formar parte de la Iglesia. El teólogo flamenco Albert Pighi (1490-1542) fue aún más lejos e incluiría también a los musulmanes. En su opinión, Dios no los condenaba porque «la fe errónea no es causa de condena, siempre que el error tenga una causa razonable, y porque ignoran de forma invencible la verdadera fe». Ésta sería una perspectiva sobre la que insistirían los teólogos jesuitas y los misioneros en los siglos posteriores. El gran apóstol del Japón, Francisco Javier (1506-1552), así como Francisco Suárez (1548-1619), que enseñó en Portugal e Italia, o Juan de Lugo (1583-1660), más tarde cardenal, asumirían en mayor o menor grado la idea de que un sujeto podía aproximarse a Dios mediante la gracia divina o el respeto a la ley natural, llegando así de forma implícita al bautismo y, a través de la Iglesia, a la salvación. En particular, los escritos de Lugo parecían ser contrarios a las viejas enseñanzas del concilio de Florencia, pues llegarían al extremo de defender que también los musulmanes, los judíos y los herejes podían llegar a salvarse mediante la fe sincera en Dios y la contrición de sus pecados, pudiendo incluso justificarse dentro de su propia religión²¹.

Esta interpretación más liberal, sin duda, encontró una fuerte oposición teológica. Fray Alfonso de Castro, teólogo, confesor de Carlos V y de Felipe II y hombre que arreció sus ataques contra la herejía durante la represión a los protestantes de Flandes, incluiría la afirmación de que la salvación era posible fuera de la Iglesia en su *Adversus omnes hareses* (París, 1534), un catálogo en el que reuniría cuatrocientas grandes herejías

y que conocería un éxito enorme, habiendo alcanzado en 1590 hasta diez ediciones en España, Francia, Italia y Flandes²². La cuestión, con todo, continuaría sin resolverse. La controversia en torno a la posibilidad de alcanzar la salvación fuera de la Iglesia y, sobre todo, acerca del papel que desempeñaba el hombre en ese proceso, serían aspectos centrales en el ámbito de la reacción jansenista del siglo XVII y del conflicto que mantuvo con los jesuitas. Asumiendo la interpretación agustina más rigurosa, los jansenistas franceses acusaron a los ignacianos de estar próximos de las ideas pelagianas y negaron toda posibilidad de salvación a quienes carecían de fe explícita en Cristo o no hubiesen sido iluminados por el Evangelio²³. Aunque la controversia contó con la mediación del papado, los debates se prolongaron durante el siglo XVIII y sus ecos surgen de vez en cuando reflejados en los procesos inquisitoriales. En 1604, el franciscano sevillano Francisco Martínez afirmó ante sus correligionarios «que qualquier infidel negativo o contrario a la fe como el moro o el japon, guardando la ley natural se salvaria con solo decir a dios, Señor si yo supiere otro mejor estado o ley la seguiré»²⁴. Afirmaciones como ésta, con todo, solían surgir apenas de boca de aquellos clérigos familiarizados con las controversias sobre la salvación, bien mediante sus lecturas o a través de debates teológicos. En el caso de los laicos, que, en su mayoría eran iletrados o hacían apenas un uso rudimentario de la lectura, resulta más difícil poder establecer una arqueología intelectual o identificar los orígenes de las proposiciones que defendían. En 1630, Juan Domínguez, un artesano de la seda sevillano, afirmó sencillamente que el Infierno no existía, que, de existir, apenas debía encontrarse en él el alma de Caín, que posiblemente ni siquiera la de Judas estaba allí, y que todo esto lo sabía por las Sagradas Escrituras²⁵. De vez en cuando, surgen casos como el de Stefano Mendache di Alamo, que, en 1575,

dijo ante la Inquisición de Sicilia que «un moro o turco, aviendo bivido bien en su secta o ley, su anima no podia yr al infierno, mas yria al limbo». Cuando se le preguntó dónde había ido a buscar tales ideas, señaló a los inquisidores que las había leído en Dante²⁶. En efecto, Mendache no sólo había leído al poeta, sino que lo había entendido. En la *Divina Comedia*, aunque el escritor italiano se mostró bastante respetuoso con la ortodoxia al situar a los filósofos paganos en el Infierno, no dejó de hacer manifiesta su preocupación hacia el infiel inocente al que se condena perpetuamente, sin que se pudiese ofrecer una explicación convincente para dicha condena. En el canto 19 del *Paraíso*, Dante exponía el dilema que la Europa cristiana habría de enfrentar constantemente en los siglos sucesivos:

The question remains unanswered: What was the relationship of popular and learned culture on the issues of religious toleration and freedom of conscience? Erasmus, Spinoza, Servet, and Castellio are famous for their heterodoxy in this matter, but they were certainly not alone. In Spain and its empire there were innumerable expressions of a desire for freedom of conscience , for the desire to think for oneself, to read, even or especially, the holy scriptures, and to exercise one's free will.

Podemos tomar el caso del *alumbrado* Juan del Castillo, quemado por la Inquisición en 1537 por su curioso herejía que mezclaba el idea de la salvación de todos con algunos ideas luteranos y con su creencia en una revelación divina a los cristianos y a los musulmanes. Muchos de estas ideas

¹ *Don Quixote*, caps. 54, 63. Alejandro Ramírez-Araujo, “El morisco Ricote y la libertad de conciencia,” *Hispanic Review*, 24:4 (Oct. 1956), 278-89.

² . *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico* (Madrid: Akal, 2010).

³ Una visión de esta cuestión desde el Antiguo Testamento hasta nuestros días en L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2 vols., Toulouse, Grand Séminaire, 1934. Véase también B. Sesboüé, *Hors de l'Église pas de salut*, París, Desclée de Brouwer, 2004. La posición más antigua y «rigorista» de la Iglesia la exponen el jesuita R. Lombardi, *The Salvation of the Unbeliever*, Londres, Burns and Oates, 1956, y el dominico H. Nys, *Le salut sans l'évangile*, París, Cerf, 1966

⁴ He tratado esta vision en “Imperios intolerants. Las raíces de la unidad religiosa y la tolerancia en los imperios ibéricos,” *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas* (Universidad de Puerto Rico), v. 18 (2007-08), 31-63.

⁵ Citado por Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *Inquisición. Historia crítica* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2000), p. 314. Véase también Antonio Elorza, “La Inquisición y el pensamiento ilustrado,” www.geocities.com/urunela34/inquisicion/pensamiento ilustrado.htm.

⁶ José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo xvi* (Granada: Universidad de Granada, 1981), p. 178.

⁷ Archivo Nacional dde Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Évora, maço 64, n.608.

⁸ Citado en Dolores Bramon, *Contra moros y judíos* (Barcelona, 1986).

⁹ Juan Antonio Alejandre y María Jesús Torquemada, *Palabra de hereje* (Sevilla, 1998); “La répression de délits verbaux,” in *L’Inquisition espagnole au lendemain du concile de Trente*, ed. Michel Bœglin, 495–576 (Montpellier, 2003).

¹⁰ Una introducción a estas cuestiones teológicas en T. L. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, Metuchen, N.J., Scarecrow Press, 1993. Véase asimismo G. Lindbeck, «*Fides ex auditu* and the Salvation of the Non-Christians: Contemporary Catholic and Protestant Positions», en V. Vatja (ed.), *The Gospel and the Ambiguity of the Church*, Philadelphia, Fortress Press, 1974. Un análisis de las principales materias que preocuparon al pensamiento hispano en M. Andrés, «Pensamiento teológico y formas de religiosidad», en J. M. Jover Zamora (ed.), *Historia de la Cultura Española “Menéndez Pidal”: El Siglo del Quijote (1580-1680)*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, pp. 3-78.

¹¹ Una visión de esta cuestión desde el Antiguo Testamento hasta nuestros días en L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, 2 vols., Toulouse, Grand Séminaire, 1934. Especialmente útil resulta la discusión sobre esta materia que presenta el teólogo jesuita B. Sesboüé, *Hors de l’Église pas de salut*, París, Desclée de Brouwer, 2004. La posición más antigua y «rigorista» de la Iglesia la exponen el jesuita R. Lombardi, *The Salvation of the Unbeliever*, Londres, Burns and Oates, 1956, y el dominico H. Nys, *Le salut sans l’évangile*, París, Cerf, 1966.

¹² B. Sesboüé, *op. cit.*, p. 61. Este autor llama la atención sobre la interpretación rígida que san Agustín haría de san Pablo.

¹³ Esta controversia es analizada en J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 1995, vol. 2, pp. 299-305.

¹⁴ L. Capéran, *op. cit.*, p. 120. Una buena síntesis en P. Voekel, *Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 43-47.

¹⁵ Sin duda, la cuestión de la predestinación fue central en el ámbito de la Reforma protestante. Al respecto, véase A. E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1988; *id.*, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

¹⁶ R. Markus, «Pelagianism: Britain and the Continent», *Journal of Theological Studies*, n.s., 37 (1986), pp. 191-204; R. H. Weaver, *Divine Grace and Human Agency: A Study of Semi-Pelagian Controversy*, Macon, Ga., Mercer University Press, 1996.

¹⁷ M. Andrés Martínez (ed.), *Historia de la teología española*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1997, vol. 2, pp. 9-21. Sobre estas cuestiones, véase M. Góngora, *Studies in the Colonial History of Spanish America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 36-37.

¹⁸ Véase A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1986. En 1977, las Iglesias católica y luterana realizaron una declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación.

¹⁹ A. Fernández de Madrigal, *Libros de las Paradojas [1437]* (ed. de M. T. Herrera), Salamanca, 2000, cap. 427.

²⁰ Una introducción a Las Casas en A. Pagden, *European Encounters with the New World*, New Haven, Yale University Press, 1993, pp. 69-87. La salvación personal adquiriría asimismo una dimensión social en la medida que la actividad de un cristiano en el seno de su comunidad se convertía en expresión de fe; J. Otaola Montagne, «La idea de la salvación en la Contrarreforma», M. A. Pastor y A. Mayer (eds.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, pp. 63-80.

²¹ En este punto, seguimos de cerca el trabajo de F. A. Sullivan, *op. cit.*, pp. 82-102.

²² A. de Castro, *Adversus omnes haereses*, París, Hieronimus de Marnef & Guilielmus Cauellat, 1564. Quisiera agradecer a Martin Neswig el haberme indicado la existencia de esta obra.

²³ Un análisis breve pero muy útil sobre el Jansenismo como heterodoxia católica que tuvo importantes implicaciones doctrinales y sociales, en H. Kamen, *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550-*

1660, Nueva York, Praeger, 1971, pp. 263-269 [ed. esp.: *El siglo de hierro: cambio social en Europa, 1550-1660*, Madrid, Alianza Editorial, 1977].

²⁴ AHN, Inq., Leg. 2075, n.º 16, RC (Sevilla, 1604-1605). El argumento de Francisco Martínez subrayaba la importancia de la caridad divina.

²⁵ AHN, Inq., Leg. 2075, n.º 33, fol. 5. Citado por M. Bøeglin, *op. cit.*, p. 511.

²⁶ AHN, Inq. Sicilia, lib. 898, fols. 58-58v. Citado por F. Renda, *L'Inquisizione in Sicilia*, Palermo, Sellerio, 1997, p. 385.