

## *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*

Stuart B. Schwartz

*Todos pueden ser salvados. Tolerancia religiosa y salvación en el mundo atlántico iberoamericano*

*Todos podem ser salvados. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibero-americano*

New Haven, Londres, Yale University Press, 2008, 352 páginas  
ISBN: 978-0300125801

### RESEÑA

**Martín Bowen**

École des Hautes  
Études en Sciences  
Sociales (E.H.E.S.S.),  
París, Francia

[bowen.martin@ehess.fr](mailto:bowen.martin@ehess.fr)

### DOI

10.3232/RHI.2011.  
V4.N2.06

Esta obra constituye probablemente una de las propuestas historiográficas más innovadoras del último tiempo sobre el mundo ibérico moderno. Ello tanto por el marco geográfico escogido por el autor, el amplio “mundo ibérico atlántico”, que sin esconder las diferencias entre diversas zonas y culturas que lo integran, congrega al mundo peninsular portugués y español con las posesiones americanas de ambas monarquías; como por el objeto de su estudio, la “tolerancia religiosa” en un mundo que generalmente es presentado como enemigo de todo desvío de la ortodoxia religiosa. Como viene siendo usual en la producción historiográfica sobre el mundo ibérico moderno, los comportamientos que operan fuera de la norma eclesiástica oficial son rastreados, paradójicamente, a través del organismo encargado de reprimirlos, la Inquisición. Schwartz se interna en los archivos de dicha institución en Cartagena de Indias, Coimbra, Córdoba, Cuenca, Évora, Lima, Lisboa, México, Murcia, Sevilla, Toledo, Valencia y Zaragoza, concentrándose especialmente en España, México y Portugal.

El texto está dividido en tres partes. En la primera, titulada “*Iberian doubts*”, el autor introduce el problema teológico de la “salvación” en el pensamiento católico y cristiano, desde los inicios de la Iglesia hasta el mundo moderno. Se trata aquí del controversial punto relativo a la salvación (o la condena) de personas y pueblos que no eran católicos. La doctrina del *extra ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia no hay salvación) generó diversas resistencias, enunciadas ya por teólogos, ya por gente común, desde la Antigüedad tardía. El autor rastrea estas resistencias en la época moderna principalmente a partir de lo que la Inquisición catalogaba como “proposiciones”, tanto en sus versiones letradas como en sus variantes comunes o “populares”. En ellas se expresaba generalmente una idea particularmente fuerte: que cada cual se salva “en su ley”, es decir, dentro de su propia religión, siempre y cuando haya seguido en ella los buenos preceptos. Siguiendo al autor, dichas “proposiciones” tenían lugar en un espacio, el ibérico, cuya historia estaba marcada fuertemente por el contacto y conflicto entre católicos, musulmanes y judíos. Luego de la conversión forzada o la expulsión de la península de musulmanes y judíos, un largo proceso que se

extiende por lo menos desde 1492 hasta mediados del siglo XVI, esos contactos se mantuvieron y dieron una base “real” (un sustento “social”) a las ideas de tolerancia religiosa que el autor rastrea en los archivos. Schwartz sostiene que dicho sustrato social de encuentro cotidiano permite que, pese a la presión institucional y a los variados episodios de conflicto entre cristianos viejos, conversos y moriscos, varias personas -de trayectorias y adscripciones religiosas diferentes- se mantuvieran en la convicción de que se podía acceder a la salvación en distintas religiones.

No sólo la ortodoxia religiosa cristiana, sino también la judía y (en menor medida) la musulmana se vieron confrontadas a diversos grados de “relativismo” religioso; y las conversiones de una religión a otra, que se traducían en itinerarios personales a veces francamente novelescos, no eran precisamente excepcionales. Pero, más allá de las conversiones, ¿qué motivos podía tener un súbdito católico para relacionarse con individuos considerados como peligrosos y cuyo contacto era severamente castigado? Una de las respuestas que Schwartz encuentra en los archivos de la Inquisición es fundamental: la curiosidad, que se esgrimía como justificación principalmente para explicar a cristianos interesados en las prácticas y saberes de los judíos. La curiosidad, negativamente codificada en la tradición cristiana como reflejo de ambición y transgresión de la norma divina, adoptaría un nuevo impulso en el siglo XVI, comenzando a ser objeto de análisis teológicos más matizados. Ella se sitúa al centro de la voluntad de conocer tanto al mundo natural como a las diversas sociedades humanas. Es de notar, entonces, que el mismo concepto utilizado por los “científicos” de la época -piénsese en los “gabinetes de curiosidades”- haya estado al centro del interés mostrado por cristianos comunes y corrientes en el saber de esos “otros”, los judíos.

La segunda parte del texto lleva por título un provocador “*American Liberties*” que, jugando con la políticamente cargada frase relativa a la excepcionalidad de Estados Unidos de Norteamérica, muestra los alcances de la mirada comparativa de amplia escala propuesta por Schwartz. El descubrimiento, por parte de los cristianos, de otros pueblos con nuevas creencias y nuevos usos sociales en otras tierras se inserta plenamente en esta historia de encuentros y contactos religiosos. Pues si por una parte, como se sabe, las monarquías católicas desarrollaron rápidamente un discurso legitimador de sus soberanías sobre el territorio recién descubierto basado en su vocación misionera universal, por otra el autor muestra que existieron voces disidentes en diversas escalas socioculturales que cuestionaron de forma más o menos explícita dicha construcción teórica. Más allá de la obra y debates entre afamados autores como Vitoria, Sepúlveda o Las Casas, Schwartz nos ilumina sobre los nuevos emigrados europeos que aportaron a América no sólo sus creencias, sino también sus dudas. La imagen de una monarquía española católica monolítica, implacable en la represión de las diferencias y cuyo discurso hegemónico no es puesto en duda jamás por sus súbditos no parece sobrevivir al análisis documental. Tanto la naturaleza no pecaminosa del contacto sexual entre europeos e indígenas como la salvación de los indios “en su ley” podían ser objeto de opiniones encontradas con la doctrina oficial. Ideas heterodoxas sobre judíos, moros y protestantes atravesaron el Atlántico, a pesar de las restricciones que, como se sabe, la monarquía hispánica puso en práctica para evitar la disidencia religiosa en América.

Ahora bien, por muchos motivos, desde el interés personal hasta asuntos de dogma, era difícil para los súbditos católicos pensar que los indígenas americanos podían salvarse “en su ley”. Pero la traducción americana de dicha forma de tolerancia o escepticismo religioso ibérico sí tuvo lugar entre los habitantes de Iberoamérica. Aún más lejos, incluso los esclavos africanos, cuyo estatuto humano era considerado inferior al de los indígenas, podían ser considerados sujetos aptos de redención fuera del cristianismo, y la trata de esclavos ser vivamente condenada. Junto a ello, Schwartz se detiene en los modos en que la religiosidad popular combinaba distintos sistemas de creencias, dentro de los cuales a las formas y prácticas “mágicas” indígenas o de origen africano se les reconocía un alto grado de eficacia. América no fue sólo el sueño de milenaristas y evangelizadores, sino también el origen de nuevas dudas y heterodoxias. Los propios indígenas, ya avanzado el proceso de cristianización, aunque fervientes católicos se mostrarían mas bien indiferentes que intolerantes ante creencias diferentes a las suyas.

El caso brasileño es especial, por cuanto concita en un primer momento a la vez el sueño misionero jesuita y las aspiraciones de libertad y enriquecimiento de colonos que, en buena cantidad, eran “nuevos cristianos”, es decir, judíos conversos. Que Brasil era un terreno prolífico en transgresiones en materia religiosa es ejemplificado por Schwartz con el caso del movimiento de *Santidade* del sur de Bahía durante la segunda mitad del siglo XVI, el que integraba aspectos propios de la tradición Tupi con elementos del cristianismo. Por otra parte, la dominación holandesa de la zona de Pernambuco desde 1630 hasta mediados de ese siglo, permite entender hasta qué punto una política de tolerancia religiosa podía ser exitosa en una sociedad étnica y culturalmente compleja. Al parecer del autor, la libertad de comercio y de religión asegurada en un primer tiempo de dominación holandesa era ampliamente apreciada por los diversos habitantes de la zona. Incluso durante la represión religiosa que siguió a la reconquista de dicho territorio por la monarquía portuguesa habrían existido muestras de tolerancia religiosa. Del mismo modo, no puede obviarse la evidente influencia de las prácticas aportadas al sistema de creencias brasileño por los esclavos africanos, cuya eficacia, como en el caso de la “magia” indígena, era generalmente aceptada (y por ende perseguida por la Inquisición). Dicha aceptación de la eficacia de la “magia” de esos otros sistemas de creencias testimoniaría el carácter heterodoxo del pensamiento de los súbditos de las monarquías católicas.

La tercera parte del texto, significativamente más breve que las anteriores, trata sobre el camino hacia la tolerancia como sistema (*toleration*, en contraste con *tolerance*) durante el siglo XVIII. En ella el autor sigue las dos raíces evidentes de dicho proceso: la tolerancia y convivencia religiosa tradicional y la nueva fuerza de los argumentos racionalistas (de Spinoza a Rousseau) en el pensamiento ibérico. La Inquisición enfrentó estos nuevos desafíos redefiniendo la naturaleza de las transgresiones religiosas castigadas, sobre todo en lo referente a las llamadas “proposiciones”, condenando ahora a los escépticos e indiferentes como “ateos” o “libertinos”, entre varios otros nuevos epítetos. Schwartz muestra de forma coherente cómo la tolerancia, como sistema, atentaba contra los principios básicos del catolicismo político, pues significaba, en última instancia, dudar de la verdad revelada. Pero todos los esfuerzos de las autoridades católicas no lograron erradicar los deseos de libertad de conciencia y la admiración -muchas veces exagerada- por los países en que la tolerancia estaba establecida en mayor o menor medida. Por supuesto, tal y como en siglos pasados, la experiencia de la alteridad religiosa y política

continuó siendo una realidad cotidiana en el mundo ibérico. Hacia fines de siglo, la cuestión de la tolerancia religiosa cristalizaba visiones de mundo encontradas, y era ya claramente uno de los elementos centrales de la vida política y social del mundo ibérico.

El texto finaliza con una revisión bibliográfica que muestra los avances de la historiografía social de la tolerancia religiosa en el mundo europeo, con una conclusión sintética en que se analiza la composición social de los hombres (y escasas mujeres) procesados por la Inquisición por proposiciones tendientes a la tolerancia, así como de la naturaleza de dichas expresiones.

La tolerancia es un objeto difícil de estudiar, pues pone en escena la difícil cuestión de la "otredad". En efecto, podría pensarse, a la luz de las reflexiones críticas de un analista como Eduardo Subirats, que algunos de los argumentos de tolerancia analizados por Schwartz no son sino formas complejamente elaboradas de etnocentrismo. En efecto, muchas de estas nociones de tolerancia se fundamentan en la convicción de que los "otros" pueblos y religiones son, en el fondo o hasta cierto punto, cercanas a la cristiana, una especie de sucedáneo de la única religión verdadera. Pero ello sería negar el alcance de las críticas al cristianismo enunciadas por los actores que Schwartz analiza, al mismo tiempo que consistiría en un gesto teórico de clausura de aquello que puede fundar cualquier análisis histórico de la convivencia de los pueblos. Pues, en cierta medida, Schwartz nos recuerda que no existen los sujetos "puros", ni aún aquellos pueblos amazónicos que ciertos antropólogos desean mantener "libres" de la "contaminación" occidental para un futuro (e imposible) estudio de una comunidad completamente "otra".

Del mismo modo, es difícil definir qué es y en qué consiste la tolerancia religiosa. En efecto, Schwartz se concentra en un punto complejo de la tolerancia religiosa, el de la salvación de cada uno "en su ley", fórmula que no tiene que ver directamente con la definición del espacio público de la sociedad que la incorpora. Es una tolerancia que la mayor parte de las veces se enuncia a sí misma en términos religiosos. Es decir, es una tolerancia que recurrentemente se entiende desde una perspectiva que no es neutra, cuyo lenguaje y forma de explicar el mundo están de antemano definidos de forma religiosa. Este punto merecería debate, pero cabe resaltar que los inquisidores perseguían dicha tolerancia a veces allí donde ella se manifestaba, a sus ojos, de la manera más radical: en la afirmación que todos se salvaban. Pues hay una distancia teológica importante entre permitir diversos cultos -ya sea de manera pública o privada- en un espacio político determinado, y permitir la afirmación que esos "otros" tolerados también "se salvarán". De hecho, la distinción entre esos dos planos de análisis parece haber posibilitado la secularización en el mundo ibérico en el siglo XIX. Pues la cuestión de la salvación y de la gracia divina constituye un nudo teológico difícil de resolver y que no ha dejado de generar interpretaciones contradictorias, según analiza el propio Schwartz. Por aquí pasa entonces una cuestión estructural relativa a la doctrina católica y a la experiencia histórica del catolicismo, pues igualmente universal que la Iglesia es la pregunta por su condición de ser, pese a ello, una Iglesia entre tantas otras.

Para el autor, la frase "cada uno se salva en su ley" es una respuesta e interpretación de "sentido común" y popular para la cuestión de la diversidad de religiones. En efecto, Schwartz utiliza la noción de "*common sense*" para dar una explicación a los enunciados de escepticismo

religioso encontrados en el amplio abanico de fuentes estudiadas. Esta idea permite vincular las posibles convicciones de hombres y mujeres del mundo popular ibérico en la “larga duración” sin hacer referencia al concepto de “mentalidad”. Schwartz subvierte entonces, a partir de la comparación implícita con la matriz anglosajona que también yace en el ya mencionado uso que hace de la frase *American Liberties*, la apreciación general sobre la producción intelectual de las personas comunes y corrientes del mundo ibérico de la época moderna, que generalmente es explicada como un subproducto de la “ideología” dominante o como una especie de folklore depositario de sabidurías ancestrales.

En efecto, la noción de *common sense* presenta un gran interés epistemológico, pues permite al autor desprenderse del modo en que los inquisidores concebían la diferencia religiosa. Por un lado, el autor logra exitosamente revalorizar las nociones expresadas por la gente común a partir de su “racionalidad popular” (el término es de Schwartz), opiniones que hoy nos parecen cercanas al buen sentido, a la observación lógica y al razonamiento teológico tolerante. En ello Schwartz invierte el juicio de los inquisidores, que muchas veces se mostraban indulgentes hacia estos heréticos por cuanto los consideraban ignorantes, rústicos o de poca inteligencia; en definitiva, sujetos cuyas opiniones tendrían escaso interés. El autor demuestra que dichas opiniones, por el contrario, son de un gran interés histórico, no por una fetichización del mundo popular que sigue estando en boga en ciertas escuelas historiográficas, sino porque dichas opiniones respondían a una racionalidad que traducía experiencias históricas reales, y que, como veremos luego, forman parte central de la historia moderna de Occidente.

Al mismo tiempo, Schwartz no busca perseguir el “origen”, la contaminación o el agente inicial que habría introducido en los diferentes espacios que abarca su estudio la idea según la cual “cada uno se salva en su ley”. Por el contrario, la noción de *common sense* implica la voluntad de buscar explicaciones estructurales, es decir, de entender el patrón que permita explicar por qué a lo largo y ancho del mundo ibérico atlántico -y fuera de él- hombres y mujeres fueron acusados de abogar por este estilo particular de tolerancia religiosa. Así, escribe Schwartz, para mucha de la gente común que no sabía leer “no era la lectura sino el sentido común el que generaba sus ideas” (p. 41). Incluso puede llegar a sugerir que no era tanto que la gente iletrada o más pobre se inspirase en autores o autoridades escritas que les precediesen, sino más bien que esa misma “racionalidad popular” producía las condiciones de posibilidad, el contexto, en el que los letrados concebían sus ideas. En este punto Schwartz hace gala de un pensamiento original, pues se muestra algo más inclinado que Carlo Ginzburg, por ejemplo, a reconocer que los pensamientos de un molinero del Friuli podían tener su origen en su propia experiencia, o en su “propio cerebro” como el afamado Menocchio tanto insistía. De este modo, a partir de la evidencia empírica recolectada, Schwartz logra desarticular la tesis de Lucien Febvre según la cual el ateísmo sería estructuralmente imposible en el siglo XVI, sentando las bases que permiten explicar su existencia precisamente en términos de experiencias históricas estructurales. Por ello su inclusión de los ataques a la ortodoxia religiosa de los propios judíos y musulmanes se hace tan interesante. El escepticismo religioso en mundo cristiano no tendría así su origen en el hecho de estar “infectados por influencias judías, musulmanas o luteranas” sino en su propia duda y crítica (p. 61), amparada en una experiencia histórica de contactos, préstamos y mutaciones de larga duración. Pero lejos está el autor de proponer algún tipo de determinismo social sobre

estos puntos: su interés, por el contrario, es mostrar la posibilidad de la disidencia religiosa en un contexto social que la dificultaba bastante, como el del mundo ibérico. Es de esperar, de todos modos, que el uso de este marco conceptual genere críticas y debates que permitan enriquecer nuestras formas de aproximación a la historia social de los hechos religiosos.

Para la historia iberoamericana es particularmente interesante que Schwartz, al desprenderse de las categorías analíticas propias de los inquisidores (gesto teórico cuya fecundidad ha sido también probada por Alessandro Stella), restituya a la experiencia ibérica su lugar en el marco de la historia moderna. Los conflictos y la disidencia religiosa al interior de las monarquías católicas ibéricas no responden a influencias (benignas o perniciosas) venidas desde el exterior, como querían creer los contemporáneos, sino a contradicciones internas propias del sistema social y doctrinal de dichos organismos políticos. En este sentido, su aproximación al problema de la experiencia histórica moderna puede compararse con la de Jorge Cañizares-Esguerra o Jean-Frédéric Schaub: una historia del mundo atlántico moderno como historia de identidades en incertidumbre. En el caso de Schwartz, se trata de una historia social de un tipo específico de incertidumbre identitaria (por así decirlo), la religiosa, que fundamenta parte importante de la experiencia moderna del mundo atlántico. El autor es enfático a la hora de resaltar que los estudios contemporáneos indican generalmente que ya no se puede pensar en las religiones o en las adscripciones religiosas como entes monolíticos o sistemas completamente coherentes y cerrados sobre sí mismos. En el texto, entonces, dicha incertidumbre tiene su correlato epistemológico en el uso de categorías generalmente reservadas en las sociedades anglosajonas para el análisis de sociedades “modernas”.

Schwartz, según lo declara más de una vez en su obra, no quiere hacer de la historia ibérica una historia de tolerancia, ni tratar de presentar una imagen falsamente benigna del sistema político de las monarquías católicas. No se trata ni de exculpar ni de condenar, sino de hacer una historia social de un hecho constitutivo de las sociedades democráticas modernas, la tolerancia religiosa. La historia social del hecho religioso, como demuestran textos como éste o el recientemente publicado libro de Sol Serrano (*¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*), tiene todavía mucho que aportar. Pues tras las imágenes estáticas que aún habitan nuestra imaginación histórica, sobre todo las relativas al catolicismo y a los súbditos católicos, existe un mundo rico en matices y complejidades que requiere nuevos análisis.