

IMPERIOS INTOLERANTES. LAS RAÍCES
DE LA UNIDAD RELIGIOSA Y LA TOLE-
RANCIA EN LOS IMPERIOS IBÉRICOS

Stuart B. Schwartz

Resumen

Mientras varios imperios recurrieron a la tolerancia religiosa como un medio de integración de poblaciones heterogéneas que estaban sometidas a un gobernante absoluto, el imperio español y el portugués utilizaron la política de unidad e intolerancia religiosa. Este artículo examina la política de la intolerancia religiosa en el contexto de la teología y el impulso misionero, pero también en lo referente a las necesidades comerciales y políticas del Estado. Propone que la ortodoxia intensificó la exclusividad comercial como mecanismo de afianzar la lealtad de sus colonias, pero al mismo tiempo que esto ocurría, surgieron voces disidentes que reclamaban la libertad de conciencia, particularmente en el Caribe donde los intereses locales vinculados al contrabando socavaban la exclusividad religiosa. Hacia fines del siglo XVIII, cuando ocurrieron importantes cambios políticos, la religión fue vista cada vez más como un elemento de seguridad por parte de los sectores tradicionales. "Inquisición" y "tolerancia" representaron dos conceptos contradictorios en una sociedad involucrada en luchas políticas y culturales que continuaron a lo largo del siglo XIX.

Palabras clave: religión, imperio, tolerancia, Inquisición, disidentes

Abstract

While various empires sought by religious tolerance to integrate disparate peoples under a single ruler, the Spanish and Portuguese empires were based on a policy of religious unity and thus intolerance. This article examines the policy of religious intolerance in those empires in the context of theology and the missionary impulse, but also in relation to the commercial and political needs of the State. It argues that orthodoxy reinforced commercial exclusivity and was thought to assure loyalty, but that from the origins of these empires voices of dissent were raised arguing for freedom of conscience. This was especially true in the Caribbean where local interests in contraband undercut policies of religious exclusivity. By the late Eighteenth Century, in the atmosphere of political change, religion was increasingly seen as a security matter by the forces of traditional society. "Inquisition" and "toleration" came to represent two competing concepts of society in a political and cultural struggle that continued through the Nineteenth Century.

Keywords: religion, empire, tolerance, Inquisition, dissidents

IMPERIOS INTOLERANTES. LAS RAÍCES DE LA UNIDAD RELIGIOSA Y LA TOLERANCIA EN LOS IMPERIOS IBÉRICOS

Stuart B. Schwartz

El 7 de Mayo de 1788 Manuel de Aguirre, oficial de caballería y ocasional colaborador de la prensa bajo el pseudónimo de “El Ingenioso Soldado”, publicó en el periódico *Correo de Madrid* una denuncia del “terrible monstruo de la intolerancia disfrazado bajo la respetable cubierta de la religión”. Al revisar el estado de la religión, Aguirre señalaba que la expulsión de los judíos, y luego de los moriscos, le había quitado a España su industria y su energía, y sólo había beneficiado a otras naciones. Al denunciar la superstición y la intolerancia, argumentaba que:

... la tolerancia civil, que tan felices y pobladas hace a todas las posesiones de los príncipes católicos, eclesiásticos y protestantes de Alemania; a los estados hereditarios del grande y muy católico emperador que en ella reina; a la fuerte y rica Inglaterra, a la advertida Francia; a la industriosa Holanda; al envidiable país de los suizos; a la naciente y ya ponderosa república Americana, y a otros reinos cuyo gentío, orden, paz, riqueza y sencillas y honestas costumbres nos admiran.¹

¹ Véase Manuel de Aguirre, *Cartas y discursos del Militar Ingenuo al Correo de los Ciegos de Madrid*, en Manuel de Aguirre y Antonio Elorza (eds.), San Sebastian, [Patronato José María Cuadrado], 1974, pp. 306-30, especialmente p. 311. Véase también, Antonio Elorza, “La inquisición y el pensamiento ilustrado”, www.geocities.com/urunela34/inquisicion/pensamiento-ilustrado.htm, p. 8.

Horrorizados, sus oponentes respondieron que tales ideas sólo llevarían a la “total libertad de la conciencia y la independencia de los Poderes Supremos”. Aguirre era visto como un proveedor voluntario del veneno de Voltaire. El periódico fue incautado y la Inquisición arrestó a su autor. La sentencia inquisitorial es reveladora, tanto por su desprecio por el cambio en estos temas, como por su reconocimiento de que las políticas de exclusividad religiosa tenían sus origen en aquellas personas que tenían el poder y la autoridad: “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”.²

Los imperios suelen desarrollar múltiples estrategias de inclusión. El imperio otomano reconocía la legitimidad de ciertas minorías religiosas, la dinastía Ching en la China no impuso ningún tipo de exclusividad religiosa y hasta el imperio romano permitió más de una fe mientras ello asegurara lealtades políticas. España y Portugal, sin embargo, buscaron una solución distinta. Aunque estos dos imperios tuvieron gentes de diferentes lenguas y culturas bajo su gobierno, ambos buscaron imponer una uniformidad de religión y ley donde fuera posible. Los territorios del imperio eran considerados extensiones de los dominios reales y eran vistos como *Reinos* (España) o *Estados* (Portugal) bajo el control directo del monarca. Ambos imperios, nacidos en la Baja Edad Media y consolidados en el periodo de la “confesionalización” a principios del siglo XVI, adoptaron e impusieron políticas de intolerancia religiosa como la mejor forma de asegurar la ortodoxia de sus habitantes y, se asumía, su lealtad. Pertenecer a la comunidad cristiana les daba un sentido de participación y, supuestamente, de identidad, y se convirtió en la forma en que las múltiples diferencias culturales y lingüísticas fueron silenciadas o remontadas. Los imperios necesitaban proyectar un sentido de inclusión para que sus súbditos parecieran tener un acceso al monarca, y a pesar de las obvias diferencias de cultura, raza, idioma o fenotipo dentro de los

² Ricardo García Cárcel y Doris Moreno Martínez, *Inquisición, historia crítica*. Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2000, p. 314.

territorios controlados por ellos, la política de promover la unidad religiosa llevó a la sociedad en esa dirección.³ Así, la heterodoxia y el disenso en materia de religión se percibían como peligrosos, tanto en términos teológicos como políticos. Esta percepción amenazante se extendió también en contra de ciertas llamadas a la libertad de culto, a la tolerancia, y hasta a cierto relativismo religioso que estaban firmemente arraigados en la tradición ibérica, y que para el siglo XVIII estaban vinculados con la expansión de los contactos comerciales con otras naciones y con las corrientes filosóficas y políticas del momento.

España y Portugal, desde el inicio de su expansión, hicieron de la actividad misionera una justificación esencial para el imperio y usaron las bulas papales de dominio y su responsabilidad adscrita para “defender y expandir la Iglesia de Dios” como la base de todos los requerimientos legales de soberanía. En ambos imperios la unidad de religión y gobierno fue considerada la forma correcta de regir. El poeta español Hernando de Acuña celebraba el reinado de Carlos V a principios del siglo XVI con la frase “un rebaño, un pastor en la tierra... un monarca, un imperio, una espada”.⁴ que, según él, era la mejor fórmula para un gobierno feliz. Esta posición nació tanto de ciertas convicciones como de la conveniencia para el Estado, y fue activamente impulsada por los tronos de los dos imperios. En ambos casos el Santo Oficio de la Inquisición, un sistema de tribunales religiosos, también se convirtió en una extensión de la autoridad política. Aunque a menudo había conflictos de jurisdicción entre la Inquisición y otras instituciones, entre los poderes civiles y eclesiásticos e incluso se llegaría a una separación entre los objetivos políticos y religiosos del Estado y los del Santo Oficio, la Inquisición buscaba que la ortodoxia religiosa y la exclusividad se convirtieran en políticas de Estado.

³ Anthony Pagden, “Afterword: From Empire to Nation”, en Balachandra Rajan and Elizabeth Sauer (eds.), *Imperialisms. Historical and Literary Investigations, 1500-1900*. New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 255-272.

⁴ Citado en Charles R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 77.

Siempre existieron, sin embargo, consideraciones prácticas simultáneas. A pesar de la poca popularidad de Maquiavelo en el mundo ibérico y de las muchas críticas al concepto de *razón de Estado* por moralistas y teólogos españoles y portugueses, las ventajas prácticas nunca estuvieron completamente ausentes de los cálculos de los monarcas ibéricos incluso en materia de religión, tanto en las metrópolis como en las colonias. Las cuestiones de herejía e intolerancia religiosa no se pueden separar de consideraciones comerciales y diplomáticas, ni de cuestiones de orden político. En España, el tratado con Inglaterra de 1604 le permitió a los representantes ingleses en Andalucía disfrutar de cierta libertad de culto, al menos en privado. En 1654 Felipe IV, para lograr una alianza con la Suecia luterana, llegó incluso a señalar que tanto España como Suecia fueron pobladas por los godos y, por lo tanto, eran parte de una misma nación. Portugal, debido a su necesidad de aliados comerciales, también hizo concesiones. Los tratados portugueses con Inglaterra en 1654 y 1661 y con los holandeses en 1640, a pesar de las fuertes objeciones de la Inquisición, contenían cláusulas similares, diseñadas para estimular los vínculos comerciales y la cooperación diplomática y militar. La política de exclusividad religiosa e intolerancia siempre estuvo temperada por una *real politik*. En los imperios de ultramar se hicieron otros ajustes a las políticas de exclusividad religiosa. En el mundo atlántico, la política de intolerancia fue aplicada universalmente, aunque en ocasiones se rompía en la práctica.

Más allá del Cabo de Buena Esperanza, entre la gran cantidad de poblaciones y religiones de Asia, la aplicación estricta de la intolerancia contra los pueblos indígenas no fue posible por razones prácticas, ya que habría provocado fugas o habría afectado el comercio, así que fueron moderadas por la realidad social. Al igual que en algunas ciudades europeas, las ceremonias públicas de otras religiones fueron limitadas, pero el culto privado permaneció relativamente intacto y operaba una distinción *de facto* entre culto público y privado.⁵

⁵ La distinción entre *exercitium religionis publicum* y *exercitium religionis privatum* fue una solución que se adoptó en muchos lugares de la Europa

El viajero holandés Linschoten escribió en 1595, que Goa era un lugar con muchas religiones y diversos tipos de gente, [...] cada hombre tenía su propia religión, sin constreñir a otros a actuar contra su conciencia. En la Manila española ocurrió algo similar con la población indígena que hablaba Tagalog y con el gran número de chinos de la ciudad, muchos de los cuales se hicieron nominalmente cristianos para hacer negocios. En las islas de Mindanao y Jolo, los príncipes musulmanes rechazaron la conversión, y la cristiandad no avanzó. Las políticas preferidas por españoles y portugueses se basaban teóricamente en la intolerancia, y había muchos que abogaban por la eliminación de los musulmanes y la conversión de los seguidores de otras religiones, pero la necesidad y la realidad impusieron prácticas diferentes.⁶

En las Américas, las poblaciones indígenas padecieron el control de los misioneros, y aunque los niveles permitidos de sincretismo variaban con el tiempo, el lugar, y las políticas de las diferentes órdenes religiosas y los Obispos, la tendencia general con el tiempo fue definir las creencias y prácticas de los indígenas y extirpar cualquier alternativa religiosa indígena que estuviese claramente fuera de la tradición católica. Aunque los nativos americanos convertidos no estaban bajo la jurisdicción de la Inquisición, el uso de tribunales episcopales y la creación de cortes separadas de estilo inquisitorial como el *Provisorato de indios y chinos* en Nueva España fueron creados para garantizar la ortodoxia. Los africanos y sus descendientes no gozaron de excepciones similares y una vez bautizados caían bajo la jurisdicción del Santo Oficio que reprimió vigorosamente las creencias, rituales y prácticas africanas, considerándolas como supersticiones, brujerías o pactos demoníacos y posesiones. La Igle-

Reformada. Véase Joachim Whaley, *Religious Toleration and Social Change in Hamburg, 1529-1819*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 5.

⁶ Michael Naylor Pearson, *The Portuguese in India*. Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 122. Su discusión "Catholics and Hindus," pp. 116-30 presenta la descripción más sucinta de las relaciones entre religiones en el *Estado da India*. Véase también Ernst van den Boogart, *Civil and Corrupt Asia*. Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 62; Luíz Filipe Thomaz, *De Ceuta ao Timor*. Lisboa, Ed. Difel, 1994, pp. 256-259.

sia buscó canalizar la religiosidad africana y afro-hispánica hacia asociaciones laicas, el culto de los diferentes santos y otras creencias más ortodoxas.

Este modelo de unidad religiosa era, en gran medida, una continuación de las prácticas peninsulares en las que la exclusividad religiosa surgió y creció a partir del proceso de consolidación religiosa de la propia Iberia, un proceso marcado por eventos claves como la creación de la Inquisición en 1478, la expulsión de los judíos de Castilla y Aragón en 1492, la caída de la Granada musulmana en el mismo año, la forzosa conversión de los judíos en Portugal en 1498 y la creciente presión sobre los habitantes de Granada para convertirse, provocando una feroz resistencia en 1499, y de nuevo en 1569-70, lo cual endureció las políticas reales y eventualmente llevó a la expulsión de todos los conversos y moriscos en 1609.⁷

Este proceso de unificación religiosa en España y Portugal tuvo lugar al mismo tiempo que los viajes de expansión imperial. El contacto, la conquista y la colonización (que estaban garantizados por la autoridad papal y justificados por el proyecto de atraer a todos los pueblos del mundo al cuerpo de la Iglesia) fueron acompañados por la conversión y, eventualmente, por las diferentes actividades misioneras. Como le informó la reina Isabel al gobernador de la Española, Nicolás de Ovando en 1501:

Como deseamos que los indios se conviertan a nuestra sagrada fe católica y que sus almas sean salvadas y como este es el mayor beneficio que podemos desear

⁷ El libro de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid, Revista de Occidente, 1978, provee una introducción útil. Véase también, Catherine Gaignard, *Maures et crétiens à Grenade, 1492-1570*. Paris, L'Harmattan, 1997. El potencial de amenaza subversiva de los moriscos es examinado en Louis Cardillac, "Morisques et protestants," *Al-Andalus*. vol. 36, 1971, pp. 29-63 y en el estudio clásico sobre el temor de la colaboración morisca con el imperio otomano, Andrew Hess, "The Morsicos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century Spain," *American Historical Review*, vol. 74, 1968, pp. 1-25. Véase también, Andrew Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*. Chicago, University of Chicago Press, 1978.

para ellos, para este fin es necesario que sean instruidos en las cosas de nuestra fe.⁸

Aunque los teólogos debatieron el problema, la resistencia a tales actividades o incluso la amenaza de tal resistencia se convertía rápidamente en motivo de “justa guerra”. Los misioneros, de hecho, jugaron un papel importante en colocar a los nativos bajo la soberanía europea al convertir a los paganos al cristianismo y, por ello, hacerlos potenciales súbditos, un hecho evidente en el Shogun japonés en la época de la represión de la cristiandad en 1587. En las fronteras del imperio, el intercambio, el comercio, las alianzas, las negociaciones y los contactos diplomáticos con aquellos que no eran cristianos podían ser temporalmente posibles y hasta prácticamente necesarios, pero el objetivo de las políticas estatales era reducir al otro a la fe cristiana, y con ello, incrementar la extensión o la estabilidad del imperio.

Mantener la ortodoxia de las poblaciones indígenas del imperio siempre se presentó como una justificación de la política imperial, pero en realidad existían al menos cuatro categorías de personas que habitaban los imperios que exigían la vigilancia y el cuidado de la autoridad imperial en términos de ortodoxia religiosa: la mayoría de las poblaciones nativas americanas, los esclavos importados, los contrabandistas residentes y extranjeros y la mayoría de los inmigrantes laicos.

En el imperio español, las políticas respecto a la inmigración de extranjeros fueron poco consistentes. Fernando e Isabel prohibieron que los foráneos comerciaran o pasaran a las Indias, pero Carlos V en el período de 1524-1526 disminuyó estas restricciones, lo cual era quizás inevitable dada la naturaleza multinacional y plural de su imperio. Como los mercaderes españoles temían la competencia, y los Obispos temían la contaminación protestante, ambos objetaron la presencia de extranjeros en los años 1530, y para 1538, tal contacto estaba prohibido en teoría aunque ocurría en la práctica

⁸ Instrucciones al comendador fray Nicolás de Ovando, gobernador de las Islas y Tierra Firme del mar Océano, para el buen tratamiento de los indios, (1501).

gracias a licencias especiales.⁹ Un complejo sistema legal para la naturalización de inmigrantes se desarrolló en España y en las Indias donde las destrezas laborales y el capital extranjero eran necesarios; el contacto con extranjeros y la residencia de ilegales también continuaron. Cuando en 1591 la corona española buscó controlar la presencia ilegal de extranjeros en las Indias a través de sistemas de registros e impuestos, ya había unos cuatrocientos extranjeros residentes sólo en el Virreinato del Perú, la mayoría de ellos portugueses (117), seguidos de corsos (57), genoveses (40) y griegos (32).¹⁰ Los portugueses en el imperio español eran un caso especial ya que entre 1580 y 1640 eran también súbditos de la casa de Habsburgo y por costumbre y ventaja comercial les fue permitido circular y residir en el imperio español. Al mismo tiempo, sin embargo, ellos eran vistos como personas de una ortodoxia sospechosa, pues muchos eran “Cristianos Nuevos”, descendientes de conversos judíos. En el imperio español, los términos “portugués” y “judío” eran virtualmente sinónimos, por lo menos a nivel “popular”, y luego de la rebelión independentista del duque de Bragança, en 1640, los portugueses en la América española eran considerados políticamente inconstantes y potencialmente peligrosos.¹¹ De tiempo en tiempo los más fanáticos argumentaban, como lo hacía el Fiscal de la Inquisición de Lima,

⁹ El estatus de extranjero y las limitaciones de sus actividades en las Indias españolas es trazado con detalles en Jean-Pierre Tardieu, *L'Inquisition de Lima et les hérétiques étrangers, XVIe-XVIIe siècles*. Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 16-25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21; María Encarnación Rodríguez Vicente, “Los extranjeros en el reino de Perú a fines del siglo XVI”, en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*. Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1967, 2 vols., vol 2, pp. 534-546.

¹¹ Véase, por ejemplo, la carta de 1645 del obispo de Puerto Rico, López del Haro, en la cual argumenta que los portugueses “llevados por la cerguera de su nación nos puedan entregar en una noche al enemigo.” Vicente Murga y Alvaro Huerga (eds.), *Episcopologio de Puerto Rico*. Ponce, Universidad Católica de Puerto Rico, 1987-1996, 6 vols., tomo 3, p. 101. Sobre la paranoia de posible colaboración entre portugueses y esclavos africanos en Perú después de 1640, véase Stuart B. Schwartz, “Panic in the Indies, The Portuguese Threat to the Spanish Empire”, en Werner Thomas y Bart de Groof (eds.), *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo XVII*. Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 205-226.

en 1784, que la presencia de judíos en el comercio peruano podía estimular la expansión de su “secta” entre los indígenas, aunque nadie estaba realmente convencido de ello.¹²

Los extranjeros provenientes de áreas tocadas por el crecimiento de sectas protestantes eran vistos como una amenaza aún mayor. La colaboración de bucaneros con náufragos en ataques a Panamá, de contrabandistas holandeses con los indios araucanos de Chile y la supuesta colaboración entre los holandeses y los conversos locales en la toma de Bahía en 1624 evidenciaban una amenaza, pero el riesgo se definía a menudo en términos de subversión religiosa más que un problema de orden militar o geopolítico. En todo caso, era un conflicto que se solía poner bajo la jurisdicción inquisitorial.¹³ Los juicios, duros castigos y ejecuciones de corsarios, contrabandistas y filibusteros ingleses, franceses y holandeses por cortes inquisitoriales demuestra que existía la percepción de una amenaza religiosa y militar conjunta.¹⁴ Entre los años 1570 y los 1630, la Inquisición de Lima, por ejemplo, señaló en varias ocasiones que su responsabilidad no era simplemente suprimir la herejía, sino también asegurar la “tranquilidad temporal” mediante el control de extranjeros en el virreinato.¹⁵ En gran medida, sin embargo, estos temores reflejaban una suerte de paranoia. La Inquisición de Lima procesó únicamente veinticinco casos de protestantismo en todo el siglo XVIII, todos ellos, con una excepción, de inmigrantes, casi todos navegantes, que aparecieron voluntariamente en la corte para esclarecer las acusaciones más serias. Nadie fue acusado de ser protestante en el Perú después de 1761. La persecución de protestantes en rea-

¹² Véase la discusión en Richard Herr, *The Eighteenth Century Revolution in Spain*. Princeton, Princeton University Press, 1958.

¹³ Sobre los contactos de holandeses con los indios araucanos véase el testimonio del flamenco Adrian Rodríguez, residente en Valparaíso, Archivo Histórico Nacional, Inq. Leg. 1647, exp. 7 (1625). En adelante AHN. Pedro Fernández de Quirós anunció a la corona que los holandeses querían “juntarse con los indios araucanos y pregonar desde allí libertad de conciencia libertad a todos los indios y negros de América”, Archivo General de Simancas, Estado 228. En adelante AGS.

¹⁴ Tardieu, *op. cit.*, pp. 24-61 provee una visión útil de los problemas en el virreinato peruano.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 47-49.

lidad reflejaba las políticas internacionales y comerciales de España. Esto se hizo evidente con el inicio de las hostilidades hacia Holanda e Inglaterra en la guerra de Sucesión Española (1703-1715) que movió a la corona a ordenar que sólo herejes de “reinos y provincias amigas” tuvieran permiso de comerciar o residir en territorio del imperio. Con el tratado de Utrecht (1713-1715) los agentes inquisitoriales tuvieron que regresar a sus políticas previas, dejando así tranquilos a los ingleses.

En el imperio portugués la corona también impuso una política de restricción a la inmigración extranjera, pero las exigencias demográficas y comerciales propias hicieron que esas restricciones fueran virtualmente imposibles y, por lo tanto, se tendió a aceptar a los extranjeros mientras fueran católicos. Hasta la unión de las coronas portuguesa y española (1580-1640) la mayor parte del comercio con Brasil se portaba en barcos extranjeros bajo licencia portuguesa, de tal forma que la exclusividad comercial no era realmente posible. Sin embargo, cualquier amenaza evidente a la exclusividad religiosa o a la soberanía imperial portuguesa fue atacada con vigor, como lo muestra la eliminación de posibles asentamientos de hugonotes franceses en Río en 1567 y en Maranhão en 1614. La aplicación por parte de los portugueses de la pena de muerte a los contrabandistas y los aserradores de palo del Brasil subraya la seriedad con la que la política de exclusividad era puesta en práctica.

La atención a las amenazas externas a la ortodoxia y la soberanía presentadas por los extranjeros venía acompañada por una preocupación por la ortodoxia y el carácter religioso de la población ibérica en sí misma. Debemos recordar que hubo cerca de medio siglo de inmigración desde España y Portugal hacia sus colonias antes de la conclusión del concilio de Trento, y, por lo tanto, una variada gama de creencias y prácticas, que luego serían consideradas heterodoxas o “supersticiosas” alcanzaron a llegar a los respectivos imperios. Más específicamente, había segmentos de la población que se definieron como potencialmente peligrosos o heréticos y, por lo tanto, de una lealtad sospechosa. En Castilla, las políticas para restringir la inmigración de conversos y moriscos fueron lanzadas desde 1510, y se repitieron en 1518 y 1522. Todo el aparato de control estatal (caracterizado por la limitación de salidas a las Indias desde Sevilla y el registro y licenciamiento de pasajeros

por la Casa de Contratación trató de restringir el acceso a las Indias.¹⁶ Ya en 1506, sin embargo, existían quejas de que los conversos estaban llegando a las colonias y la composición humana de las expediciones tempranas, junto con algunos autos de fe posteriores, confirman su presencia.¹⁷ Igualmente, la entrada de moriscos españoles estaba prohibida, así como la llegada de esclavos africanos que pertenecieran a grupos como los gelofos, que eran reconocidamente musulmanes. Los inmigrantes, sin embargo, a menudo encontraron maneras de evadir esta legislación y la propia corona en ocasiones rompía sus propias reglas. Tejedores de seda de origen morisco, por ejemplo, fueron enviados a Nueva España para iniciar una nueva industria a pesar de las restricciones respecto a su presencia en las Indias. En contra del deseo de la corona de imponer un control en la zona, la combinación del tamaño, los límites del poder real y los imperativos del deseo individual conspiraron para hacer del imperio un espacio posible para la disidencia. Restricciones similares existían para el Brasil en el caso portugués, pero el hecho de que la Inquisición no empezara a funcionar sino hasta 1547 significó que por casi medio siglo “cristianos nuevos” tuvieron un acceso relativamente libre a la inmigración y, por lo tanto, formaron parte importante de la élite de la colonia.

Los gobernantes ibéricos y sus partidarios morales y teológicos temían que la presencia de grupos tradicionalmente sospechosos como los conversos, los moriscos y los extranjeros que pudieran ser protestantes, al igual que las opiniones discrepantes y el comportamiento inmoral de los colonizadores mismos pusieran en riesgo la ortodoxia de las colonias. Tales preocupaciones llevaron a que el Padre Las Casas, ya para 1516, llamara al establecimiento de la Inquisición en las

¹⁶ Tamar Herzog, “‘A Stranger in a Strange Land’: the Conversion of Foreigners into Community Members in Colonial Latin America (17th-18th Centuries)”, *Social Identities*, vol. 3, núm. 2, 1997, pp. 247-263. Véase también, Richard Konetzke, “Legislación sobre inmigración de extranjeros en América durante la época colonial”, *Revista Internacional de Sociología*, núms. 11-12, 1945, pp. 269-299.

¹⁷ Lyle McAlister, *Spain and Portugal in the New World, 1492-1700*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 115-116.

Indias españolas. Clérigos, misioneros y oficiales, tanto españoles como portugueses, se quejaban de que América era una tierra de excesivas “libertades”.¹⁸ La audiencia de Santo Domingo advirtió en 1543, sin embargo, que una excesiva restricción en los colonizadores dejaría despoblada a la Española, “porque la libertad es una de las cosas principales que pueblan a la isla” y el ayuntamiento hablaba en los mismos términos en 1555.¹⁹ En la década de 1620, Matheus de Sousa Coelho, clérigo de São Luis de Maranhão, observaba respecto de un caso de explotación sexual de los indígenas en esa región, que sus esfuerzos y acciones trataban de “evitar esas ofensas a Dios de las cuales nacen generalmente los castigos de América causados por la libertad de conciencia con que la gente vive en esta conquista”.²⁰ Una petición de los Jesuitas en el Río de la Plata en el siglo XVIII señalaba la necesidad de la Inquisición en la región, o incluso de hasta de dos o tres tribunales, a causa de un excesivo nivel de libertad. El control era esencial, argüían los jesuitas, “si España no quería que en sus dominios cada persona viviera en la ley que quería”.²¹ La pluralidad y la libertad de cultos implicaban, para ellos, una forma de desorden.

La respuesta ibérica consistió en volver al control religioso. España respondió primero otorgando poderes inquisitoriales a algunos Obispos, y luego creando tribunales permanentes de la Inquisición en México (1569), Perú (1570) y Cartagena de Indias (1610). Al igual que en España, estos tribunales tomaron conciencia de una amplia gama de pecados o crímenes que implicaban herejía, pero dada la composición de la población y la situación geográfica de las Indias existían

¹⁸ Ramón-Jesús Queraltó Moreno, *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1976.

¹⁹ Genaro Rodríguez Morel, *Cartas de la Real Audiencia de Santo Domingo. Siglo XVI*. Santo Domingo, Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, 2007; *Cartas del cabildo de la ciudad de Santo Domingo. Siglo XVI*. Santo Domingo, Patronato de la Ciudad Colonial de Santo Domingo, 1999, pp. 233-37.

²⁰ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), Inq. Lisboa, Cadernos do Promotor, 232, fls. 1-80. En adelante ANTT.

²¹ José Toribio Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Santiago de Chile, Impr. Gutenberg, 1887, 2 vols., vol. I, pp. 332-333.

algunas diferencias. El nivel de intensidad y la actividad de los tribunales americanos difería de sus contrapartes peninsulares. Antes de 1700, los tres tribunales americanos manejaron menos de 3,000 casos. Mientras que en los tribunales de la península todos los crímenes eran perseguidos, en América sólo un pequeño porcentaje recibía acusaciones formales de herejía. Desde mediados del siglo XVI, en los tribunales americanos había juicios de piratas y bucaneros extranjeros por protestantismo pero disminuyeron de manera radical en el XVII. Luego, hubo una creciente actividad contra los conversos judaizantes, especialmente contra aquellos de origen portugués, a mediados del siglo XVII. Tal tendencia disminuyó cuando la combinación de factores religiosos, políticos y económicos que causaron esta alza se redujo a finales de siglo, aunque los casos individuales contra los “judaizantes” continuaron. La persecución de prácticas islámicas fue relativamente baja por las tempranas prohibiciones contra la emigración de moriscos, y por ello tales cargos eran limitados a unos pocos esclavos de África occidental de origen musulmán y a renegados cristianos.

Mucho más importantes que estos casos relacionados con la práctica de otras religiones, eran los temas de la heterodoxia y el control social. Había un porcentaje mucho más alto de acusados por blasfemia, proposiciones y faltas de tipo sexual. Las Indias, con sus poblaciones racialmente mezcladas, sus grandes distancias, la presencia de creencias “supersticiosas” de los nativos y los africanos y una estructura relativamente laxa de control inquisitorial, ofrecían enormes oportunidades para la libertad de expresión, el irrestricto apetito sexual de laicos y clérigos por igual y la autonomía para pensar de forma escéptica. Por ejemplo, mientras en España las transgresiones sexuales de los laicos conformaban sólo un seis por ciento del total de los casos registrados, en la Nueva España el número se acercaba al 25%.²² Proposiciones de todo tipo conformaban cer-

²² Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 207. Las propuestas y blasfemias representaron el 29 por ciento de las actividades del tribunal de Lima, 24 por ciento del de México, y 22% de las acusaciones de Cartagena. Véase los

ca de un cuarto de los casos oídos en los tribunales americanos entre 1540 y 1700. La heterodoxia y el disenso aparentemente florecieron en el Nuevo Mundo y entre las múltiples proposiciones heréticas de la región, la idea de que cada persona podría encontrar la salvación en su propia religión o de que los gentiles de bien podrían llegar a salvarse, existía paralelamente con el escepticismo y las dudas sobre la providencia divina. Tales ideas eran problemáticas para la autoridad porque minaban la política central de la exclusividad religiosa.

La labor de control de los Inquisidores era abrumadora, pero debemos recordar que en su mayoría, incluso en España, las denuncias eran hechas por otros miembros de la comunidad y no por comisarios o agentes del Santo Oficio. En el Brasil portugués, los altos niveles de conversos inmigrados, y su prominencia en las elites locales puede haber contribuido a la inhabilidad de la corona para establecer un tribunal inquisitorial permanente, aunque se hicieron importantes investigaciones en Bahía y en Pernambuco entre 1593-97 y en 1619, y luego los casos fueron reenviados regularmente a la Inquisición de Lisboa. En las dos mayores “visitas” a la región cerca de 950 personas fueron denunciadas. Los acusados de judaísmo (207) eran cerca del 22% del total, un porcentaje muy inferior al de aquellos acusados en los tribunales del Portugal continental, que estaba entre el 65 y el 83%. En las visitas al Brasil, pecados como la sodomía, la bigamia, la hechicería y la superstición conformaban cerca del 5% de las acusaciones, mientras que las de blasfemia, irreverencia y error doctrinal eran más del 35%.²³

Por lo tanto, en estos sistemas imperiales no había oficialmente ninguna cabida para la diversidad religiosa o la heterodoxia. Cualquier manifestación de desviación de la ortodoxia católica era considerada como una amenaza, y este sentimiento se agudizó con el tiempo ya que el peligro de los rivales imperiales extranjeros, aunado con el protestantismo, creció en la segunda parte del siglo XVI. En cierto modo, esta amenaza es-

datos en Pilar Huertas, Jesús de Miguel, Antonio Sánchez, *La Inquisición*. Madrid, Editorial LIBSA, 2003, pp. 329-283.

²³ Véase, Caio Bosci, “Estructuras eclesíásticas e inquisição”, en Carlos A. Moreira Azevedo, *História Religiosa de Portugal*. Lisboa, Círculo de Leitores, 2004, 3 vols., vol. 2, pp. 429-55.

taba vinculada directamente con las políticas ibéricas de exclusión comercial y con la respuesta tanto de sus rivales europeos como de los residentes en las colonias que estaban cada vez más descontentos con los efectos de un sistema comercial cerrado. Aquí debemos hacer una distinción entre una retórica política o teológica y una circunstancia histórica específica.

EL CARIBE

Quizás el Caribe sea la región más adecuada como ejemplo de la conexión que existía entre la actividad comercial y algunas amenazas religiosas del momento. Para el siglo XVIII, la penetración en el Caribe colonial introdujo alternativas, no sólo religiosas, sino también de tipo ideológico.²⁴ Había una población flotante, multinacional en la región que encontró que las fronteras imperiales eran permeables. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el contrabando y el saqueo se convirtieron en formas de vida en la región. A pesar de varios esfuerzos por suprimir estas violaciones al control imperial, y de las acciones de los tribunales inquisitoriales de México y Cartagena de Indias de tratar a los extranjeros capturados como posibles herejes, los intereses locales y las autoridades coloniales a menudo eran cómplices en acoger y permitir contactos ilegales que, en realidad, eran una evidencia del fracaso del sistema económico español. En lugares como Cartagena, un puerto fortificado de gran importancia, la irregularidad de los arribos ilegales causó que los precios de las importaciones básicas se cuadruplicaran entre 1713 y 1746. El contrabando era una solución práctica, y los Jueces, Gobernadores y otros oficiales locales asistían o iniciaban la violación de las restricciones.²⁵ Desde bases como Port Royal, Jamaica, St. Domingue y Curaçao, comerciantes extranjeros y navegantes realizaban un vivo intercambio con las islas españolas y con la tierra fir-

²⁴ Sobre el desarrollo temprano del comercio de contrabando y la respuesta de España véase Kenneth R. Andrews, *The Spanish Caribbean. Trade and Plunder, 1530-1630*. New Haven, Yale University Press, 1978.

²⁵ Lance Grahn, "Political Corruption and Reform in Cartagena Province, 1700-1740", Discussion paper Series, Center for Latin America, Milwaukee, University of Wisconsin-Milwaukee, pp. 3-4.

me convirtiendo a toda la zona en una “única red de mercados y proveedores”.²⁶ Igualmente, había un gran número de españoles que visitaron las colonias de otras naciones europeas en la región. El contrabando interregional se convirtió en una forma de vida para muchos. Un Gobernador de Puerto Rico se quejaba en 1691 de que el total de la población, laica y eclesiástica, estaba tan inmersa en el contrabando que la gente había llegado a la conclusión de que sería mejor ser vasallos de los extranjeros, porque de ellos podían obtener esclavos y otras cosas que necesitaban.²⁷ Otro observador advirtió que muchas personas se estaban entregando a extranjeros calvinistas y luteranos, olvidando su religión y buscando únicamente su propia conveniencia respecto del acceso a esclavos, ropas y otros bienes.²⁸ A pesar de la realidad de la tolerancia religiosa, Jamaica, en particular, se convirtió en una suerte de utopía en el mundo hispánico, en un lugar donde era posible leer y creer sin molestias y controles.²⁹

Sin importar cuáles fueran los beneficios para los intereses locales, la penetración comercial parecía amenazar la ló-

²⁶ *Ibid.*, p. 14. La literatura sobre este tema es amplia. Véase, por ejemplo, Arturo Morales Carrión, *Puerto Rico y la lucha por la hegemonía en el Caribe*. Río Piedras, Centro de Investigaciones Históricas, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995; George H. Nelson, “Contraband Trade under the Asiento, 1730-39”, *American Historical Review*, vol. 51, núm. 1, 1945, pp. 55-67; Nuala Zahedieh, “The Merchants of Port Royal, Jamaica, and the Spanish Contraband Trade, 1655-1692”, *William and Mary Quarterly*, 3d. ser., vol. 43, núm. 4, 1986, pp. 570-593; Allan Christelow, “Contraband Trade between Jamaica and the Spanish Main, and the Three Port Act of 1766”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 22, núm. 2, 1942, pp. 309-343. Sobre fuentes españolas está Lance Grahn, *The Political Economy of Smuggling: Regional Informal Economies in Early Bourbon New Granada*. Boulder, CO, Westview Press, 1997.

²⁷ Archivo General de Indias, Santo Domingo 162, citado en Angel López Cantos, *Historia del Puerto Rico, 1650-1700*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, 273. En adelante AGI.

²⁸ Francisco de Sanabria al Rey, AGI, Santo Domingo, 159 (1691), citado en *ibid.*, p. 279.

²⁹ Stuart B. Schwartz, *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven, Yale University Press, 2008, pp. 225-234.

gica subyacente de la economía política del imperio Español, basada en el concepto del comercio exclusivo; sin embargo, junto con esta penetración comercial vino la presencia física de extranjeros cuyas lealtades, religiones e identidades se convirtieron en retos para la política española de asentamiento limitado y exclusividad religiosa. Un observador anotaba el carácter beneficioso de expulsar a todos los extranjeros de las Indias ya que, “de una pequeña chispa puede nacer un gran fuego”. Acusaban a los extranjeros de infestar las costas del Perú y de la Nueva España, y que eran lugares especialmente peligrosos donde grandes grupos de esclavos negros podían ser movilizados a la rebelión. Había mucho que temer en sitios donde había grandes poblaciones pobres, gentes “siempre amigas del cambio”, y donde los extranjeros podían importar sus errores y sus sectas a los “dóciles” indígenas. Los foráneos eran simplemente buscadores de las riquezas y enemigos domésticos. Las poblaciones costeras representaban un problema especial, escribía el Gobernador de Santa Fe, porque entre ellos, lo que él llamaba gente de “puerto y trato”, había “poca verdad, máxima envidia, conocido interés propio, poco secreto, pocas personas confiables y muchas de tener cuidado”.³⁰

La precariedad de la situación en el Caribe a finales del siglo XVII se hace evidente en el informe de fray Antonio de Chinchilla, el comisario de la Inquisición en Santo Domingo, quien se quejaba de “múltiples peligros en materias de fe” en la región. El territorio era extenso, y se hacía difícil encontrar personas calificadas que sirvieran como agentes e informantes para la Inquisición ya que los españoles estaban lejos de casa por lo que se dificultaba documentar sus trasfondos religiosos. Además, la mayor parte de la población era mestiza. Disputas de jurisdicción entre los Obispos y la Inquisición había limitado la efectividad del Santo Oficio en mantener lejos la amenaza de las influencias externas. La falta de control inquisitorial era especialmente seria en Puerto Rico y en La Española debido a la constante y forzosa llegada de barcos ingleses, holandeses y franceses cargados de esclavos y mercancías. Chinchilla notó el abandono de siete pueblos en el oeste de La Española simple-

³⁰ AGI, Santa Fe, 56.

mente para evitar el comercio con esas naciones por “el peligro en materias de religión debido a la conversación y comercio con ellos”.³¹ En tierra firme, la situación también era seria no sólo por la presencia de los ingleses, sino por la penetración de mercaderes portugueses, siempre sospechosos de ser judíos secretos. En Puerto Rico, Isla Margarita y Caracas se decía que cincuenta años antes un grupo de conversos portugueses huyendo de la Inquisición de su país se había establecido en la región y sus descendientes se encontraban en posiciones de autoridad. La verdadera amenaza ahora era que el intercambio con los ingleses, los holandeses y los portugueses estaba contagiando a los indígenas, a los mestizos y hasta a los españoles. Más aún, él sentía que la brujería, la idolatría, los pactos con el demonio y el uso de hierbas también estaban creciendo a causa de la autoridad limitada de la Inquisición en la región.

Los efectos de la penetración y el contrabando, al igual que las amenazas geopolíticas, eran percibidas en términos de “heterodoxia religiosa” y de “contagio” en la medida en que algunas personas de origen no-español comenzaban a residir en las Indias. La Inquisición intentó reducir el problema y a partir de sus registros sabemos cuáles eran las cualidades más peligrosas para los Inquisidores. Antes de 1750, y especialmente durante la guerra de la sucesión española, la Inquisición realizó acciones acordadas. Sus blancos fueron hombres como Silverio Aterle y Enrique Dutric, que hablaban francés. Aterle, nativo de Guadalupe, dejó su isla a los dieciocho años para entrar al mundo del robo marítimo o “corso”. Sus aventuras lo llevaron a Curaçao y luego al río Sinú en la Nueva Granada, donde se casó y se asentó como trabajador del campo. Tuvo problemas en 1708 cuando fue denunciado por argumentar que los indios caribes y los protestantes no irían necesariamente al infierno y que, en realidad, ni el infierno ni el purgatorio existían. En todo caso, para él castigar o condenar a los nativos era un asunto divino, no humano.

También habló a favor de su amigo Dutric, quien hizo afirmaciones similares y que había tenido relaciones sexuales

³¹ Fray Antonio de Chincilla, “Memorial,” Biblioteca Pública de Evora, CVIII-2-12.

con mujeres caribes que no habían sido bautizadas. Dutric, un católico nacido en Bruselas, había servido en los Países Bajos como mozo de caballos y había llegado a las Indias en el séquito de un Gobernador, pero también era un fuerte crítico del dogma y de las prácticas eclesiales, y dirigía sus ataques a las bulas papales y a las ideas de infierno y purgatorio. Hombres así, librepensadores, eran una amenaza porque podían “corromper” a la población indígena y desafiar a la autoridad de la Iglesia.³²

Tales casos aumentaron a lo largo del siglo XVIII. Estaba, por ejemplo, el caso de José Ricor, un cirujano francés denunciado en Guayana, Venezuela, por un fraile Capuchino catalán en las misiones del Orinoco. La acusación se debía a sus afirmaciones liberales. Los misioneros temían que en esa región fronteriza, entre “soldados y gente ignorante”, una persona como Ricor pudiese sembrar “malas semillas de doctrina”. Ricor había hablado en contra del establecimiento clerical y había afirmado que después de que el Rey de Inglaterra había expulsado a los frailes y las monjas, Inglaterra se había convertido en una gran nación. Era un relativista en materias religiosas y había expresado que “todas las religiones son buenas, y fuera de la Iglesia Romana, cualquiera se puede salvar en su propia religión”. Eventualmente fue arrestado en Cali y la investigación reveló que poseía veinte libros en diferentes lenguajes y que había vivido como corsario durante un tiempo en el cual viajó a Martinica, Curaçao y a la Isla Margarita antes de asentarse en los llanos del Casanare. Fue sentenciado a trabajar en un hospital y luego fue arrestado por segunda vez en Popayán por defender a los conversos como “buenos cristianos”.³³ La presencia de tales hombres y la proximidad de Jamaica, Barbados, Curaçao y Martinica hicieron que la amenaza de la “infección” pareciera muy fuerte. Jamaica, en realidad, representaba en las mentes de muchos residentes hispánicos en el Caribe una suerte de Utopía de la conciencia donde nadie era molestado por sus creencias, y cada cual era libre para elegir la vida que quisiera.³⁴

³² AHN (Madrid), Inq. Legajo 5349, exp. 4.

³³ AHN, Inq. Leg. 1621, exp. 16.

³⁴ José A. Ferrer Benimeli, “La Inquisición frente a masonería e ilustración”, en Angel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial: ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de*

Cada vez más en el siglo XVIII la amenaza de los extranjeros encontraba una preocupación con el crecimiento de la herejía y el libre pensamiento en la población imperial española. Por ejemplo, Juan Pablo Echigoien era un marinero vasco que tenía una larga experiencia con barcos ingleses y visitó Jamaica y otras islas. Sus ideas de tolerancia religiosa y de admiración por los ingleses llevaron a su arresto por la Inquisición mexicana.³⁵ Para la década de 1750 había nuevas preocupaciones respecto de la llegada y la residencia de mercaderes y marinos extranjeros, y al aumento de varias alternativas religiosas. Surgió incluso la idea de crear un tribunal independiente en Buenos Aires para atacar la herejía, pero tal idea no fue bien recibida ni por la Inquisición de Lima, que no aceptaba perder autoridad frente a un tribunal semejante en la zona ni por la Corona, que no quería que el poder inquisitorial creciera.

LA RELIGIÓN Y EL CONTROL IMPERIAL EN EL SIGLO XVIII

España, Portugal y sus imperios sufrieron transformaciones a causa de los cambios sociales e intelectuales del mundo Atlántico del siglo XVIII en términos de libertad de cultos. España contempló varios proyectos comerciales nuevos, como la introducción de artesanos extranjeros. Con su llegada se expandió la libertad de cultos, aunque los judíos, por supuesto, estaban siempre exentos de tales concesiones. Sin embargo, las fuerzas temerosas ante cualquier amenaza a la Corona o al altar siempre impusieron límites a tales cambios.³⁶ Aún así, de manera cada vez mayor, incluso en la corte, se alzaron voces a favor de la tolerancia como la de Manuel Aguirre, con quien este ensayo comenzó.

1983. Barcelona, Ariel, 1984, pp. 463-96; García Cárcel and Moreno Martínez, *op. cit.*, pp. 314-316.

³⁵ AHN, Inq. Leg 1730; José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. 2nd ed., Julio Jiménez Rueda (ed.), México, Librería Navarro, 1952, pp. 357-358.

³⁶ Véase Antonio Domínguez Ortiz, "El primer esbozo de tolerancia religiosa en la España de los Austrias", en Antonio Domínguez Ortiz, *Instituciones y sociedad en la España de los Austrias*. Barcelona, Airel, 1985, pp. 185-91.

En el imperio portugués, los ajustes imperiales hacia la política de intolerancia siempre subrayaron el tratamiento de los “cristianos nuevos”. A lo largo del siglo XVII, la campaña contra su discriminación fue liderada por António Vieira, quien logró incluso suspender la actividad inquisitorial (entre 1680-85), pero la Inquisición y la política de intolerancia se resistieron al cambio. Para principios del siglo XVIII figuras como el hábil diplomático Luis da Cunha habían mostrado su frustración ante una política que había sido económica, política y moralmente destructiva para el reino. En su *Testamento político* (1736), da Cunha, un firme católico, pidió el fin de la Inquisición, abogó por el regreso de los judíos a Portugal y señaló que la libertad de cultos debía ser extendida a los paganos de la India portuguesa y a los judíos en el Brasil para poder hacer más productivas esas colonias.³⁷ Finalmente, y con un detalle conmovedor, el embajador sugirió que la intolerancia había sido la ruina de Portugal. Indicaba que la educación del monarca portugués Dom João V por el Inquisidor General lo había hecho un ser ávido de ver ejecuciones, “como si aquellos miserables infortunados no fuesen sus vasallos”, y agregó con ironía:

Tal es el poder de la crianza que nos hace perder los sentimientos de humanidad, y tales fueron las ideas (aunque más gloriosas) que le dieron a Dom Sebastião respecto a los musulmanes, y con esto él se perdió a sí mismo y al resto de nosotros también.³⁸

A lo largo del siglo XVIII, un pequeño grupo de nobles educados y de burgueses, a menudo con experiencias en el extranjero y con gustos eclécticos en la lectura, comenzó a abogar por varias reformas sociales y económicas, y aunque eran atacados por ser “*estrangeirados*” (extranjerizados) representaron a fin de cuentas un cambio de actitudes entre una parte de las élites y las clases medias altas. El Marqués de Pombal no se

³⁷ Luís da Cunha y Abílio Diniz Silva (eds.), *Instruções políticas*. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 2001.

³⁸ *Ibid.*, p. 267.

oponía a usar la Inquisición para sus propios fines, como una extensión del poder estatal. Incluso llegó a nombrar a su hermano como Inquisidor General. Pero sus objetivos mercantilistas no eran los del Santo Oficio. Poner fin a la discriminación oficial contra los “cristianos nuevos” no fue un episodio singular, aunque en su caso respondió más a consideraciones económicas que morales o filosóficas. La Inquisición portuguesa fue “iluminada” bajo la dirección de Pombal y subordinada al Estado. Como en España, la tradicional independencia de la Inquisición era motivo de recelo por parte de los monarcas, quienes, al mismo tiempo, reconocían su utilidad como apoyo político y social. En este momento, los intereses inquisitoriales cambiaron y se concentraron en otras empresas, con el apoyo del Estado. Para 1770, al igual que en España, los objetivos de la represión cambiaron, y los más acusados eran los masones, los libertinos o los ateos, cuyos crímenes consistían en leer los trabajos peligrosos de Rousseau y Voltaire, y su defensa del teísmo, el indiferentismo, la libertad de cultos y la tolerancia.

Pero a pesar de los esfuerzos inquisitoriales, las ideas y los libros continuaron difundiéndose, no sólo en Portugal, sino que fueron llegando a las colonias por estudiantes que regresaban, oficiales reales, mercaderes, extranjeros, navegantes e inmigrantes. Por ejemplo, el irreverente capitán pernambucano Joaquim José Gomes dos Santos, fue denunciado por su tripulación en 1791 por libertino. Admiraba a los ingleses, pensaba que múltiples religiones podían ser válidas y sorprendió fuertemente al capellán de la nave al preguntar por qué Cristo había tardado tanto en traer la redención, ya que antes de su venida se habían perdido demasiadas almas. Comparaba a Mahoma con Cristo, de forma no desfavorable, y decía que si el cristianismo era la ley verdadera, entonces Portugal debía ser el país más opulento y sabio, mientras que en realidad era el más pobre, el más ignorante y el peor gobernado. Los turcos y los tártaros, al igual que los ingleses y los holandeses, naciones que los ignorantes y los poco informados llamaban “bárbaras”, estaban, en realidad, en un mejor estado porque habían eliminado los peores abusos en el sistema de gobierno. Si existía un Dios, éste no favoreció a los portugueses. El uso de la fuerza por parte de la cristiandad para difundir el evangelio sólo había sido exitoso en pequeños países y con gentes

“débiles” como los negros de África o las “rústicas gentes de América”, porque tales tácticas no podían usarse contra grandes imperios.³⁹ El hecho de que Gomes de Santos fuera denunciado demuestra que mucha gente aún mantenía creencias ortodoxas, pero el número de los disidentes como él estaba creciendo de manera evidente.

Para la década de 1790, luego del inicio de la Revolución Francesa, las diferentes amenazas que se percibían en contra de la sociedad tradicional se transformaron, convirtiéndose en una letanía de actores que aparentemente amenazaban al catolicismo y al orden civil: “francmasones, indiferentistas, deístas, materialistas, panteístas, egoístas, tolerantistas y humanistas”, y otros cuyas creencias presentaban las “venenosas doctrinas de la libertad, la independencia y la tolerancia...”⁴⁰ La Inquisición realizó un esfuerzo concertado por controlar el flujo de estas ideas. Entre 1780 y 1820, los tribunales de España oyeron 6,569 casos de los cuales 3,026 fueron a causa de proposiciones heréticas o heterodoxas, la mayoría de corte tradicional, aunque ahora los perseguidos eran cada vez más miembros de las clases educadas y profesionales, percibidos como políticamente peligrosos y especialmente susceptibles de contagio de ideas extranjeras.⁴¹ La asociación de deslealtad política con heterodoxia religiosa se convirtió en un argumento modelo para los defensores de las monarquías y la Iglesia.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las ideas de la Ilustración llegaron a Iberia, la cuestión de la indiferencia o tolerancia era percibida cada vez más como el concepto central de la oposición contra la ortodoxia y a la autoridad estatal. La Inquisición y sus adeptos desarrollaron un término para esto, “*tolerantismo*”, una incisiva referencia que implicaba una indiferencia, a veces inocente, pero en todo caso herética ante la verdad revelada y, por lo tanto, una posición filosófica que contradecía directamente las enseñanzas y el dogma de la Iglesia. El “*tolerantismo*” era, por lo tanto, un ataque directo a la religión revelada porque asumía que no

³⁹ ANTT, Inq. Lisboa, 2825.

⁴⁰ Henry C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*. New York, American Scholar Publications, 1966, 4 vols., vol. 4, pp. 176-77.

⁴¹ *Ibid.*

había diferencia en la cualidad relativa o la verdad, de varias creencias. En Iberia, donde la unidad religiosa había sido forzada, no se había desarrollado ninguna teoría filosófica respecto de la tolerancia, ni se había instituido una política estatal tolerante por razones pragmáticas y económicas como ocurrió en Holanda y en Francia.

Los españoles y los portugueses sabían que en otros lugares la marea de la tolerancia estaba avanzando en Europa, y algunos reformadores ansiosos de cambio creían que la libertad de cultos no presentaba peligro alguno para el orden de la vida civil.⁴² Los defensores del orden tradicional seguían inamovibles pero, más importante aún, en el contexto del regalismo, los gobernantes ibéricos enfatizaban que cualquier concesión en esa área era una prerrogativa del Estado. Un proyecto para una reforma “iluminista” de la Inquisición de Portugal durante el reinado de la Reina María (1777-1799) señalaba que:

... hoy nadie puede dudar que el tolerantismo civil es un derecho de su Majestad, es decir, de un orden más alto que pertenece a los príncipes, y que nuestros reyes pusieron en práctica cuando dejaron que Musulmanes y Judíos tuvieran sus mezquitas y sinagogas.⁴³

Para los críticos de la Iglesia, en las últimas décadas del siglo, la “intolerancia” era un término utilizado para expresar las características eclesiales más negativas mientras que para los defensores de la religión tradicional, “tolerantismo” se convirtió en uno que describía los peores aspectos del secularismo. Los defensores católicos de la intolerancia subrayaban

⁴² Whaley, *op. cit.*, pp. 3-5. Sobre el fracaso de España para producir una teoría de tolerancia véase Henry Kamen, “Inquisition, Toleration and Liberty in Eighteenth-Century Spain”, en Ole Peter Grell and Roy Porter (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 250-258.

⁴³ “... tolerantismo civil é um direito majestático de orden superior que compete aos príncipes, de que hoje ninguém duvida e que os nossos reis puseram em prática, quando permitirem as mesquitas e sinagogas aos mouros e judeus”. Véase “Projeto de un novo regimento para o Santo Ofício por Pascoal José de Melo,” José Eduardo Franco y Paulo de Assunção, *As metamorfoses de um polvo*. Lisbon, Prefacio, 2004, p. 510.

que la unidad religiosa había eliminado históricamente las divisiones sociales y había promovido la paz y la prosperidad en la metrópoli y el imperio. La tolerancia implicaba siempre aceptar aquello que era necesariamente malo. El bien no necesitaba tolerancia. Como señalaba un defensor de la posición de la Iglesia, “tolerar el bien, tolerar la verdad, tolerar a la virtud, serían monstruosidades absurdas.”⁴⁴

Mientras Portugal, España y sus imperios americanos se veían atraídos al vórtice del caos político de la década de 1790, estas ideas de disidencia y tolerancia se asociaron con el malestar político del momento. En 1794 se realizó una investigación en Río de Janeiro para cuestionar las acciones e ideas de un grupo de jóvenes supuestamente “infectados” con lo “francés”, es decir, con ideas revolucionarias. Estos hombres se reunían en la tienda de António Bandeira en la Rua do Ouvidor, donde Bandeira, un abierto crítico de la Iglesia, afirmaba con frecuencia que existía la salvación por fuera de las llaves de la Iglesia. Incluso se piensa que llegó a ir más allá al ofrecer la siguiente proposición:

Dada la situación de los franceses, aunque actuaron mal en lo que respecta a la obediencia y la muerte de su soberano, sin embargo, ellos pueden ser salvados por fuera del dominio de la Iglesia Romana.⁴⁵

Como se temía, ahora la libertad de cultos estaba siendo vinculada claramente con otras formas de libertad. ¿Por qué ocurrió esto? Un poeta anónimo en España reaccionó en 1794 ante la Revolución Francesa y su ataque a la monarquía con este diálogo:

¿y quién ha puesto a Francia,
sin fe, poder y opulencia?

⁴⁴ Gilberto Fuezalida Guzmán, *La tolerancia de la Iglesia y la Inquisición: conferencias dictadas*. Santiago de Chile, Editorial de la Federación de Obras Católicas, 1916, p. 25.

⁴⁵ David Higgs, “O Santo Ofício da Inquisição de Lisboa e a ‘Luceferina Assambléia’ do Rio de Janeiro na década de 1790”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 412, 2001, pp. 239-384.

La libertad de consciencia [*sic.*].

¿Quién es el fomes [*sic.*] primero
de casos tan asombrosos?
Los escritos sediciosos.

¿Y estos escritos, por qué
causaron tal sedición?

Porque no hay Inquisición.⁴⁶

EL TRIUNFO DE LA INTOLERANCIA

En las últimas décadas del siglo XVIII los términos *intolerancia*, *tolerancia religiosa*, *libertad de conciencia* e *Inquisición* llegaron a representar visiones políticas, sociales y religiosas que estaban en conflicto. Ambos bandos usaron la hipérbole y la exageración para expresar la profundidad de sus sentimientos y la creencia de que la esencia del alma nacional y su futuro estaban en juego en la solución final del problema de la tolerancia. En las colonias, la intolerancia llegó a vincularse con la monarquía y con el sistema colonial, al menos en las mentes de aquellos que se convertirían después de la independencia en “liberales”. La violencia de la retórica usada por los críticos liberales de la Inquisición en las batallas que caracterizaron la transición ibérica hacia el siglo XIX disfrazaba el hecho de que la actividad del Santo Oficio, al igual que su poder, habían declinado en la segunda mitad del siglo. El “Auto de Fe” se convirtió en una ceremonia privada y no pública. Madrid celebró su último gran auto público en 1680 y Lisboa en 1683. El castigo se convirtió en un acto privado, conducido en las iglesias ante una audiencia de dignatarios invitados. Mientras la influencia del Estado sobre los tribunales crecía, había una creciente negativa a hacer que los clérigos tomaran decisiones esencialmente políticas y por ello, las materias espirituales fueron separadas de las políticas. En España sólo cincuenta y seis personas recibieron castigos públicos entre

⁴⁶ Antonio Elorza, “La inquisición y el pensamiento ilustrado”, www.geocities.com/urunela34/inquisicion/pensamiento-ilustrado.htm

1759 y 1788 y muy pocos fueron ejecutados. En Portugal, el fin de la discriminación de los cristianos nuevos a manos de Pombal, en 1773, removi6 también a los principales objetivos del control inquisitorial de las manos de los tribunales. Y el mismo año, por razones políticas y comerciales, Pombal también aboli6 la Inquisición en Goa, que en el siglo XVIII había sido el tribunal portugués más activo y represivo de todos. Aunque fue reestablecido en 1778 con la caída del Marqués, todos estos eventos señalaron un derrumbe del poder y el respeto a la Inquisición. Su actividad declin6 ostensiblemente.

En muchos sentidos, más que la oleada de oposición popular o que las críticas de los opositores liberales, fue el regalismo centralizante el que limit6 el papel de la Inquisición y la política oficial de intolerancia que representaba. Las coronas de Portugal y España trataron de controlar a sus Inquisiciones pero también intentaron redirigir su autoridad hacia fines más políticos. Pero, aún en la década de 1790 los reformistas se movían con precaución. El ministro español Jovellanos escribi6 en 1794 que los sentimientos contra la Inquisición no eran generalizados y que la mejor forma de controlarla era desmantelarla poco a poco, dándole su autoridad religiosa a los Obispos y su actividad de censura al Consejo de Castilla.

La abolición real de las Inquisiciones de España y Portugal, los dos grandes estandartes de la intolerancia, ocurri6 como parte del fluctuante medio político e intelectual de la época. La invasión de Napole6n a España llev6 a la abolición de la Inquisición en 1808 por los invasores franceses porque representaba un reto para la autoridad civil.⁴⁷ Las Cortes o Asambleas que se convocaron en Cádiz en 1810 para organizar una resistencia contra la invasión francesa estaban dominadas por liberales y jansenistas que trataron de diseñar una constitución, y ellos también terminaron por abolir la Inquisición en 1813. Esta abolición dur6 poco, y con el regreso de la monarquía en 1814 bajo Fernando VII, las actas de las Cortes fueron declaradas nulas, la Inquisición fue restaurada en España, y

⁴⁷ Francisco Bethancourt, *História das inquisiç6es Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 341-359.

al año siguiente en las Indias también. El nuevo Inquisidor General lanzó en 1815 un edicto con una retórica agresiva e implacable, definiendo la Inquisición como

... único remedio para salvar el precioso depósito de la fe y sofocar la mala semilla derramada en nuestro suelo, así por la inmoral turba de judíos y sectarios que la han profanado, como por la desgraciada libertad de escribir, copiar y publicar.⁴⁸

El criticismo de la intolerancia llevó a la movilización de los defensores de la Inquisición, quienes ahora vinculaban su insistencia en la continuidad de la Inquisición con la defensa popular de “patria, rey y religión”. “Tolerancia” e “Inquisición” se convirtieron en los emblemas de guerra de dos visiones opuestas de España. La revolución liberal de 1820 obligó al Rey a aceptar la monarquía constitucional y con ella la constitución de 1812, que había sido abolida por el tribunal, pero para 1823 los absolutistas, con ayuda extranjera, restauraron el antiguo sistema y con él, la Inquisición. A pesar del deseo de la mayoría de los elementos conservadores en la sociedad de restaurar la persecución de la herejía y de mantener la política oficial de intolerancia, la Inquisición fue abolida definitivamente en 1834. Por su parte, las colonias americanas ya se habían librado de sus tribunales entre 1814 y 1825, como parte de los movimientos de independencia. En Portugal, la Inquisición había mantenido un bajo perfil durante el periodo napoleónico, y había perdido su posición central. Fue abolida finalmente en 1821, luego de la revolución liberal que buscaba establecer una monarquía constitucional en ese país.

A largo plazo, sin embargo, la política de exclusividad religiosa y el concepto de estabilidad política implicado en la unidad religiosa no habían dependido realmente de la Inquisición. Se habían hecho parte integral del pensamiento de muchos de los antiguos habitantes de los imperios, hasta el pun-

⁴⁸ Obispo Francisco Javier de Mier y Campillo, citado en Doris Moreno Martínez, *La invención de la Inquisición*. Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia, 2004, p. 242.

to de que los nuevos Estados pos-imperiales sólo se pudieron formar con concesiones como la del plan mexicano de Iguala de 1821, que garantizaba la posición de la Iglesia Católica, o la constitución brasilera de 1824 que hizo del Catolicismo la religión estatal, pero le permitió una tolerancia limitada a otros tipos de fe. Casi todos los Estados independientes firmaron concordatos que hacían que Roma asumiera el antiguo papel de la Corona española como protectora de la exclusividad del catolicismo como religión estatal. En cada uno de los nuevos Estados la vieja dinámica del comercio y las consideraciones prácticas enfrentadas a la uniformidad religiosa fue asumida por los liberales y los conservadores a lo largo de todo el siglo XIX. Las diferencias entre identidades étnicas, clases sociales y otras distinciones, fueron incorporadas de manera más abierta en los nuevos regímenes que las distinciones relativas a la religión. El cambio hacia la libertad de conciencia y el pluralismo religioso vino de forma muy lenta a pesar que sus raíces en los imperios intolerantes eran viejas y profundas.