

## **Identidades y tolerancia en el mundo hispano de la época moderna**

Antonio Feros

---

**María V. Jordán Arroyo**

SOÑAR LA HISTORIA. RIESGO, CREATIVIDAD Y RELIGIÓN EN LAS PROFECÍAS DE LUCRECIA DE LEÓN

Siglo XXI, Madrid 248 pp. 18,50 €

**Mercedes García-Arenal, Gerard Wieggers**

UN HOMBRE EN TRES MUNDOS. SAMUEL PALLACHE, UN JUDÍO MARROQUÍ EN LA EUROPA PROTESTANTE Y EN LA CATÓLICA

Siglo XXI, Madrid 296 pp. 18 €

**Stuart B. Schwartz**

ALL CAN BE SAVED. RELIGIOUS TOLERANCE AND SALVATION IN THE IBERIAN ATLANTIC WORLD

Yale University Press, New Haven

---

Cuando uno lee los numerosos libros que se publican, en muchos idiomas y países, sobre la historia de la España moderna, la sensación que uno siente es que aquel país estaba habitado por instituciones y comunidades y por la ortodoxia oficial. Los individuos que allí vivían, si aparecen en absoluto, son mostrados como prisioneros de procesos estructurales sobre los que no tenían control. En innumerables y sesudos estudios, se nos ha dicho que esa sociedad estaba dominada por una sola ideología impuesta a la colectividad y a los individuos por monarcas absolutos y confesionalistas, y todopoderosas inquisiciones dirigidas por monjes decididos a aplastar todo atisbo de disidencia y resistencia. En la historiografía sobre este período, al menos la producida hasta la década de 1990, es casi imposible encontrarse con historias individuales, con serios análisis sobre la presencia y la persistencia de diferencias ideológicas, religiosas, políticas o intelectuales.

Una de las razones que se aducían era que faltaban fuentes que nos permitiesen conocer y analizar las creencias y comportamientos de individuos concretos. Se podía analizar comportamientos colectivos de disidencia por parte de la masa anónima, pero no entender lo que individuos específicos creían y hacían. Los libros aquí reseñados demuestran que el problema es no tanto la existencia o no de fuentes, cuanto la labor de historiadores que estén dispuestos a estudiar el pasado creativamente, a aproximarse a estas fuentes con nuevas preguntas y nuevas actitudes, y de hacerlo con un respeto escrupuloso a los sujetos de sus estudios. Los protagonistas de estos libros -Lucrecia de León, Samuel Pallache y sus familiares, y los cientos de individuos que pueblan la obra de Stuart Schwartz- parecerían a primera vista individuos marginales. Ninguno, o muy pocos, pertenecía a las élites del momento. Ninguno tenía importantes oficios, aunque temporalmente algunos de ellos tuvieron acceso a la corte, y pocos podrían haber previsto el impacto que tuvieron en su tiempo, o la capacidad para fascinar que hoy tienen con sus historias, vivencias y creencias.

Sus vidas, sus narraciones, fueron preservadas precisamente gracias a que sus acciones, ideas y sueños llamaron la atención de autoridades de todo tipo. La historia de Lucrecia de León es posible reconstruirla gracias a los muchos folios que resultaron de su sonado juicio en la última década del reinado de Felipe II. Las historias de los muchos individuos que habitan el libro de Stuart Schwartz también salen de las cárceles de papel creadas por la Inquisición. Las historias de Samuel Pallache y sus familiares provienen de numerosas y más variadas fuentes, y los autores del libro tuvieron que seguirles los pasos por muchos archivos en Marruecos, España, Inglaterra, Francia y Holanda.

## **Y LOS SUEÑOS, ¿SUEÑOS SON?**

Cuando fue detenida en mayo de 1590 en Madrid por agentes de la Inquisición, Lucrecia de León era una mujer soltera, de humildes orígenes y sólo veintiún años de edad. Su detención parecía indicar que, a pesar de su estatus social, el hecho de ser mujer y su juventud, Lucrecia había sido capaz de atraer la atención y el apoyo de prominentes miembros del Madrid de Felipe II. Acusada de haber inventado numerosos sueños (se conocen las transcripciones de 415 de ellos) que contenían proposiciones blasfemas, heréticas y sediciosas, Lucrecia fue arrestada y juzgada por la Inquisición. Ella y dos de los individuos que habían ayudado a transcribir los sueños fueron condenados a diversas penas, todas bastante moderadas si se tiene en cuenta que los cargos de herejía y de sedición podían haberla llevado a la hoguera o al cadalso.

Después de la condena, Lucrecia desapareció sin dejar rastro: volvió en cierto modo al anonimato del que la habían sacado sus sueños. Su reaparición fue debida a los trabajos de una serie de historiadores que percibieron en su historia la posibilidad de adentrarse en la compleja sociedad de finales del siglo XVI, de descubrir grietas en un régimen, el de Felipe II, que tradicionalmente se había concebido como monolítico, como un sistema perfecta y férreamente controlado por un autoritario monarca. Los años de actividad onírica de Lucrecia, entre 1587 y 1590, fueron un período muy complicado para Felipe II: la radicalización de los conflictos con la Inglaterra de Isabel (que culminaría con la derrota de la Gran Armada en 1588, al parecer profetizada por Lucrecia en uno de sus sueños) y la creciente ansiedad económica y política en muchas de las ciudades de las coronas de Castilla y Aragón. Y todo ello en el contexto de una creciente lucha faccional en la corte que culminaría con la caída del famoso secretario real Antonio Pérez, quien escapó de una prisión madrileña en abril de 1590, unos días antes de la detención de Lucrecia.

*Soñar la historia* trata de estos temas y contextos, pero lo hace desde unas perspectivas más próximas a la historia intelectual y de género que a la historia política. María Jordán también está interesada en las connotaciones políticas que tan evidentes son en la historia de Lucrecia. Pero, más que interesarse en la existencia de disidencia política en la corte de Felipe II, un hecho ya plenamente demostrado por la historiografía, lo que le interesa son las características de algunos de estos disidentes, todos ellos promotores de las teorías milenaristas que circulaban en ese momento por España y otras regiones europeas. Para estos individuos, el Apocalipsis estaba próximo; el viejo monarca Felipe II desaparecía para dejar su lugar a otros que revitalizarían la

monarquía de España. La propuesta política que hacían era profundamente moralista, un actitud muy propia de estas corrientes. Felipe II, por ejemplo, era criticado por no defender la verdadera justicia; por haber permitido la subida de impuestos; por no haber sido un buen padre (literal hacia sus hijas y político hacia sus súbditos); o por no haber perseguido con dureza a los herejes externos, los ingleses, o internos, los moriscos. Como ha escrito María Jordán, las «profecías presentes en los sueños de Lucrecia de León contienen los signos de horror y de esperanza propios del profetismo apocalíptico, escatológico y milenarista de los siglos XVI y XVII» (p. 71).

La aportación más importante de María Jordán es, sin embargo, su estudio de las teorías de los sueños, no sólo en el siglo XVI, sino también de las tradiciones (bíblica, romana, griega y cristiana) que ayudan a interpretar, ahora y en su tiempo, los sueños de Lucrecia. En estas teorías de interpretación de los sueños, decían los seguidores y protectores de Lucrecia, estaban las claves para poder leer los designios divinos en la política contemporánea. Pero María Jordán hace otro uso de los sueños de Lucrecia: una fuente privilegiada para analizar la cultura y la sociedad contemporáneas. Uno de los grandes problemas con que se encuentran los historiadores intelectuales es entender la transmisión de ideas e imágenes, y cómo eran leídas e interpretadas por los distintos grupos sociales. María Jordán, especialmente en el capítulo cuarto («El mundo onírico como vivencia personal»), provee información y análisis que van a permitirnos entender cómo una persona como Lucrecia, que -insistimos- creció en un medio no privilegiado, adquirió conocimiento de ideas, imágenes y símbolos que hasta hace poco creíamos propiedad de las élites letradas. María Jordán compara los sueños de Lucrecia y la información que contienen con otros textos que le permiten ver cómo una persona casi iletrada podía no sólo adquirir conocimientos básicos de la doctrina católica, sino también una enorme capacidad de interpretación epistemológica que le posibilitaba jugar con ideas y símbolos para explicar por sí misma los mundos natural y sobrenatural.

Hay aquí un estudio serio y profundo de la actividad de Lucrecia, analizando y comparando, por ejemplo, su presentación pública como mujer humilde, siguiendo algunos de los modelos bien conocidos en la época, pero al mismo tiempo como mujer con capacidad de influir en las creencias y, sobre todo, los comportamientos de otros, incluso de aquellos con educación universitaria y vida privilegiada. Como escribe Jordán, «En el renacimiento existían pocos foros que permitieran hablar abiertamente a las mujeres sobre sus emociones, sus temores, sus transformaciones y sus aspiraciones», y uno de estos foros era el religioso (p. 173). Aunque no se niega que en muchos casos los sueños de Lucrecia fueron utilizados por el círculo de cortesanos y eclesiásticos que la rodeaban -por ejemplo, los eminentes teólogos Alonso de Mendoza y Lucas de Allende- para sustentar sus propias visiones políticas e ideológicas, la Lucrecia que aquí nos encontramos es una que tiene una clara conciencia de su valor, que muestra un activismo y determinación que no parecen posibles en personas de su edad y de su formación. Las conclusiones de María Jordán nos permiten resumir el conjunto de estas aportaciones y temas: la determinación de Lucrecia, su deseo de fama e influencia a pesar del peligro que corría, nos muestran que «el intento de controlar completamente el imaginario de la gente y erradicar ciertas prácticas catalogadas de supersticiosas resultó inútil y que, a pesar de todos los esfuerzos por imponer un silencio a voces discordantes, hubo formas de burlar y romper dicho mutismo» (p. 190).

## COMPLEJAS IDENTIDADES

Si la vida de Lucrecia parece complicada y arriesgada, la de Samuel Pallache lo fue tanto que, si no supiésemos que había existido, lo creeríamos el resultado de autores con desbordada imaginación literaria. Pallache (ca. 1550-1616) nació en Fez (Marruecos), descendiente de judíos españoles expulsados en 1492. Los primeros años fueron difíciles para estos expulsados, pero ya a mediados del siglo XVI muchas de estas familias comenzaron a desempeñar importantes papeles en las dinámicas comerciales y financieras locales y regionales. El éxito comercial permitió a muchos de estos judíos, y Samuel Pallache fue uno de ellos, convertirse en consejeros de los líderes marroquíes. A pesar de pertenecer a una «nación» perseguida y prohibida, sus posiciones en el norte de África ayudaron a muchos de estos judíos comerciantes a desempeñar un papel de intermediarios entre los poderes en el norte de África y países europeos con intereses en esta región, especialmente España, Francia, Inglaterra y Holanda. En un período en el que los conflictos políticos y comerciales comenzaron a hacerse más intensos, Pallache y otros fueron vistos, ciertamente, con desconfianza, pero también como vías estratégicas de acceso a Marruecos y otras zonas del norte de África.

Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers han publicado un libro excelente sobre las vidas y aventuras de Pallache y sus familiares, excavando en numerosos y a veces complicados archivos. El resultado es una clara narración de las vidas y contextos de unos personajes que, a pesar de su interés, hasta la publicación de esta obra eran unos perfectos desconocidos. El libro apareció por primera vez en castellano en 1999, y posteriormente se tradujo al inglés y se publicó en 2003, convirtiéndose en uno de esos poquísimos libros en español que se han traducido a otros idiomas. Esta nueva versión del libro no es una simple reimpresión. Después de publicar la primera edición, los autores decidieron seguir buscando nuevos documentos para responder a las muchas preguntas que quedaron en el aire. El resultado es no sólo un libro más largo, sino más sutil, con un mayor control de una evidencia que ayuda a plantearse no sólo la vida de Pallache sino también una serie de interrogantes y preguntas fundamentales para entender los contextos más generales de los siglos XVI y XVII en Europa y el norte de África, especialmente la particular situación de las diversas comunidades judías y de aquellos judíos que debieron bien convertirse, bien emigrar para sobrevivir.

El éxito, pero también las dificultades, de Pallache, pueden juzgarse por su carrera a partir de los primeros años del siglo XVII. Servidor del sultán de Marruecos, Muley Zaydan, durante varios años, los crecientes conflictos internos en Marruecos forzaron a Pallache a plantearse otros futuros. En 1603 se trasladó a España, donde vivió hasta 1607. Allí sirvió como consejero informal en la corte en materias relacionadas con el norte de África. Su relación con importantes oficiales y la identidad ibérica de sus antepasados le convencieron, al parecer, de la conveniencia de convertirse al catolicismo y establecerse definitivamente en España. La creciente desconfianza de la Inquisición llevó a Pallache y sus familiares a radicarse en Holanda, donde sirvió como intérprete diplomático de Marruecos mientras desarrollaba operaciones comerciales propias u organizaba ataques contra barcos comerciales españoles. Como resultado de estas actividades, Samuel Pallache fue acusado en 1614 de piratería por el embajador de Felipe III en Londres, el conde de Gondomar, fue detenido por unas semanas y,

posteriormente, liberado gracias al apoyo del embajador holandés en la capital inglesa. De vuelta a Holanda, Samuel Pallache trató de recuperarse comercial y económicamente, para morir dos años después casi en la ruina. Su actividad fue continuada por algunos de sus sobrinos y familiares, personajes todos ellos de vidas tan interesantes como la de Samuel e igualmente estudiados por García-Arenal y Wieggers.

Aunque su posición como intermediarios entre las autoridades marroquíes y los poderes europeos les abrió numerosas puertas, los Pallache fueron claramente conscientes al mismo tiempo de la inestabilidad de sus vidas. «La situación de Samuel fue -en palabras de los autores- imposible en España, precaria en Marruecos y en Holanda comparable a andar en una perpetua cuerda floja» (pp. 204-205). Una inestabilidad debida fundamentalmente a su carácter de judíos: un grupo abiertamente perseguido en esos momentos o, aunque en algunos territorios permitidos, siempre chivos expiatorios en momentos de crisis. Tratar de evitar la ruina, la marginación, y a veces la cárcel, les llevó a privilegiar numerosas estrategias, entre ellas ligarse con algunos de los personajes más poderosos en cada una de las regiones donde vivían o ejercían sus actividades y, en muchos casos, servir a varios señores al mismo tiempo, o incluso «traicionar» a algunos de sus correligionarios para mostrar a las autoridades su «buena voluntad», llegando en varias ocasiones a apuntar su conversión al islam o al catolicismo dependiendo de dónde habitaban en ese momento.

García-Arenal y Wieggers nos cuentan cómo los judíos en Ámsterdam a partir de 1650 comenzaron a mitificar a Samuel Pallache, presentándolo como un héroe judío, como alguien que nunca se había «contaminado» en contactos con españoles o con católicos, y que siempre había mantenido una identidad judía pura. En otras palabras, Pallache y otros fueron imaginados como héroes de la resistencia judía en la defensa de su ortodoxia y de la pureza de su religión y su nación. Por la descripción de la vida de Pallache sabemos que esto no fue cierto, y también sabemos que Samuel y sus familiares mantuvieron relaciones conflictivas con los judíos de origen portugués que se instalaron en Holanda en los primeros años del siglo XVII. Para los autores, los cambios de actitud e identidad religiosa de Pallache serían prueba de que la época en que les tocó vivir era de disimulación y escepticismo. Disimulación, un término que la mayoría de los historiadores utilizan para indicar la presencia del maquiavelismo (los intereses por encima siempre de los principios) en el mundo político del siglo XVII, es empleado aquí para indicar que Pallache y sus familiares disimulaban su fe e identidad, para así defender mejor sus intereses comerciales y materiales.

¿Fueron los cambios de lealtad política en los Pallache simplemente el resultado de su deseo de crearse una vida estable, o eran el producto de algo más complicado, de su desinterés hacia toda posible identificación nacional o religiosa? «Sinuoso y elusivo» es como denominan a Pallache los autores, como alguien que habitaba, «como tantos otros de sus contemporáneos, en el límite, en los márgenes, haciendo uso permanente de esa capacidad suya de vivir a horcajadas de los confines, el lugar último donde puede alcanzar una posición de poder: rasgos, estos, que tal vez fueran excepcionales pero en absoluto únicos» (p. XIV). En el caso de Pallache no parece claro, sin embargo, de si hablamos de un creciente escepticismo religioso y nacional entre muchos individuos en este período, o se trata de la respuesta de muchos de los judíos expulsados o de los conversos portugueses o españoles que huyeron a otras tierras, y que se vieron formando parte de una nación sin Estado y territorio propios, siempre

dependientes de la voluntad de otros para subsistir y sobrevivir. Sabemos que hubo muchos judíos y muchos conversos que prefirieron morir en la hoguera antes que renunciar a su identidad y religión. Pero no todos los conversos ni todos los judíos fueron «mártires», por utilizar un concepto que está haciéndose popular entre los estudiosos de estos grupos. Los Pallache no fueron los primeros, ni ciertamente los últimos, que creyeron que la única forma de sobrevivir en un mundo con limitadas posibilidades de expresar la diferencia era pura y simplemente disimular, esconder su fe, sus creencias, conformarse, pero sólo externamente, a la ortodoxia dominante.

## **ETERNA SALVACIÓN**

Pero quizá debemos tomar en serio no sólo la interpretación de los autores, sino también las palabras mismas de Samuel Pallache, quien en una carta a Felipe III fechada en 1608, escribió «en lo que toca a las almas, en todas partes está Dios» (p. 208), en una clara referencia a que es la fe propia, no la pertenencia a una denominación religiosa específica, la que nos lleva a la salvación eterna. Expresiones como ésta, o muy parecidas, y aquellos que las defendieron, constituyen el tema central de *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World* [1]. El libro es, desde muchos puntos de vista, impresionante. Lo es por el número de casos analizados, por las grandes preguntas que el autor se hace, por el enorme espacio y período que cubre: no sólo la península Ibérica, sino también los territorios americanos bajo soberanía de las monarquías española y portuguesa, y desde comienzos del siglo XVI a comienzos del XIX. La mayor parte de la evidencia procede de varios cientos de casos inquisitoriales, aunque el autor no se olvida de reconstruir contextos intelectuales, teológicos y culturales más amplios.

La tesis central de Schwartz es relativamente simple aunque, como veremos después, la sencillez de su construcción esconde uno de los estudios más sutiles y brillantes de los últimos años: las especiales condiciones del mundo ibérico moderno –con una historia de contacto entre distintas comunidades religiosas dentro de la Península y una historia de conquista y contacto con poblaciones no cristianas– permitieron, a pesar de las políticas tendentes a imponer una común ortodoxia religiosa, que muchos individuos mantuviesen y defendiesen la necesidad de ser tolerantes en materia de fe. Ya desde los primeros siglos del cristianismo, y en el caso ibérico claramente desde finales del siglo XV, la postura oficial era clara: la única posibilidad de salvación era ser miembro de la Iglesia católica y cumplir sus preceptos. Esta era, como la definieron muchos teólogos en ese período, la «ley nueva cristiana», que volvía obsoletas todas las demás creencias y códigos morales.

Pero, como demuestra Schwartz, muchos individuos defendieron otra posible alternativa: que no era la pertenencia a una «ley», a una «confesión», la que abría las puertas de la salvación, sino el hecho de que uno tuviese verdadera fe en su Dios y religión. «Cada uno puede salvarse en su ley», sería la expresión de esta tolerancia. En otras palabras, un musulmán, un judío, un indio americano, un turco, todos podían salvarse en su propia fe y religión. Es decir, lo que nos está contando Schwartz es una historia de la tolerancia –la creencia de muchos individuos de que los demás tienen derecho a pensar lo que quieran siempre y cuando crean verdaderamente en su Dios y no cometan crímenes e injusticias contra otros seres humanos–, no la historia del desarrollo oficial de la tolerancia religiosa, que sería el resultado de debates

intelectuales y teológicos.

Para Stuart Schwartz, la evidencia de que esta tolerancia popular existía es incontestable: cientos, miles de individuos que defendían la tolerancia religiosa, en numerosas zonas geográficas y durante más de trescientos años. Esta evidencia mostraría que la tolerancia religiosa, o expresiones que parecen indicar que lo que se defiende es la posibilidad de la salvación fuera de la Iglesia católica, tenía su origen realmente no entre las élites letradas, sino sobre todo, al menos hasta el siglo XVIII, entre las llamadas clases populares. Mientras que en general las élites letradas mostraron aquiescencia hacia la ortodoxia oficial, muchos individuos de las clases populares arriesgaron vidas y haciendas defendiendo una actitud de tolerancia. En muchos sentidos, lo que Stuart Schwartz está tratando de demostrar es que la narración dominante sobre el progresivo desarrollo de la tolerancia religiosa es, si no totalmente incorrecta, sí al menos parcial. El paradigma explicativo es que, a partir de finales del siglo XVII, una serie de intelectuales comienzan a proponer, si no la necesidad de eliminar el factor religioso en la creación de comunidades, sí al menos que la ortodoxia religiosa no hubiera de ser parte de las tareas de gobernación y que debían permitirse distintas expresiones confesionales siempre que no afectasen a la estabilidad social. Schwartz, por el contrario, cree que esta es una explicación simplista. Había otra actitud más abierta hacia la diferencia religiosa entre los sectores populares, aunque estas actitudes nunca adquirieron una expresión legal o filosófica. Para el autor, los sectores más populares, quizá debido a su estrecho contacto con personas de una gran variedad de creencias, o quizá por su menor preocupación por complejidades teológicas, tendían a ser más tolerantes hacia sus vecinos, a pesar de que las autoridades eclesiásticas y estatales trataban de imponerles la ortodoxia y la intolerancia. Más importante es que Schwartz cree que muchas de las ideas expresadas por los sujetos de su libro no eran simplemente el resultado del escepticismo o la indiferencia hacia la religión. Estos individuos creían en el papel de la religión en la sociedad, creían en la necesidad de tener fe para salvarse, pero también tenían un profundo sentimiento cristiano sobre lo que era justo, y esto, quizá paradójicamente, incluía el respeto a otras creencias religiosas.

Stuart Schwartz también cree que actitudes como las que analiza a lo largo del libro ayudarían a explicar que España y Portugal, especialmente a partir del siglo XVIII, comenzasen a pensar en la posibilidad de la tolerancia religiosa como política oficial del Estado, a pesar de que en siglos anteriores no se habían producido serias alternativas a la política oficial por parte de las élites letradas. Y es aquí donde otros historiadores y estudiosos han expresado mayores desacuerdos con sus conclusiones. Para muchos de ellos, manifestaciones como las analizadas por Schwartz mostrarían que un grupo importante de individuos habían perdido todo interés en ver la religión como principio de cohesión comunitaria. De esta forma, manifestaciones como las analizadas por Schwartz serían como máximo expresiones de descontento y de disidencia, cuando no de simple apatía. En el mundo ibérico, como en el resto de países occidentales, la tolerancia religiosa sería el producto de la reflexión intelectual y de la presión política de importantes sectores de las élites letradas. La evidencia que aportan los defensores de esta interpretación es que, en general, el «pueblo» en los momentos críticos del siglo XVIII o a comienzos del XIX era más conservador e intolerante que la élite. La obra de Stuart Schwartz, sin embargo, demostraría que esta interpretación estaría basada en un conocimiento muy limitado de la mayoría de la población. Quizás

algunas de las afirmaciones e interpretaciones de Stuart Schwartz pueden ser discutidas, pero nadie puede negar la enorme riqueza de este libro que, sin duda, va a cambiar las formas de hacer historia no sólo de la tolerancia, sino en general de las actitudes culturales y religiosas en el mundo ibérico durante el período moderno.

---

[1] La editorial Akal publicará a comienzos de 2010 la versión castellana de este libro con un prólogo del historiador James Amelang.