

El concepto de tolerancia en el pensamiento de Leopoldo Zea y Américo Castro: semejanzas y diferencias

ALISA MEYUHAS GINIO

Universidad de Tel Aviv

En un trabajo reciente, el filósofo mexicano Leopoldo Zea examina la cuestión de la tolerancia dentro del sistema de relaciones entre diversos grupos étnicos y culturales¹. El punto de partida de su análisis es la definición del concepto de tolerancia elaborado en el siglo XVIII². En el mencionado artículo y en la ponencia presentada por Zea en el Encuentro sobre la Tolerancia en América Latina, reunido en septiembre de 1994 en la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, afirma el filósofo mexicano que el concepto "tolerancia", tal como se expresa en la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, no va bastante lejos –si bien avanza más allá de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos del 4 de julio de 1776 y de la francesa del 14 de julio de 1789. Zea hace un llamamiento a la ampliación del concepto de modo que el mismo incluya también el "derecho a la diferencia"³. Rechaza la conformidad con el significado histórico-lingüístico de la palabra "tolerancia", cuya definición, de hecho, contiene un matiz peyorativo acerca de aquéllos a quienes hay que tolerar: dado que "tolerar" se define como respetar y tomar en cuenta las opiniones del otro "aunque repugnen a las nuestras", dichas posiciones son percibidas como opuestas a las de quienes deben ejercer dicha tolerancia. Zea ataca esa actitud de superioridad, que implica, en sus palabras, "condescendencia, indulgencia, complacencia"⁴, y por ende manifiesta el modo en que los europeos se consideran a sí mismos y a los otros. Esta noción del otro llevó a definir a los pueblos del Nuevo Mundo y también –en el período de la Segunda Guerra Mundial– a "pueblos marginados" como los eslavos, cuyas costumbres y estilos de vida eran diferentes, como bárbaros. En consecuencia,

los que Zea denomina "europeos" (sin entrar en los detalles de su definición) percibieron a los que eran diferentes como "gente distinta y por ello no suficientemente capacitada para el buen uso de la razón".

A continuación, incluye Zea entre esos "pueblos marginados" también a los "mestizados con pueblos no europeos: iberos con africanos". En los límites de este artículo, nos contentamos con señalar que el uso del adjetivo "mestizado" en relación con los iberos requiere una aclaración, ya que el mismo posee una clara connotación latinoamericana y un matiz peyorativo; de todos modos, al mencionar los nexos entre los iberos y los africanos, Zea alude a la historia de la Península Ibérica durante la Edad Media.

Por cierto, es necesario considerar la posición de Zea sobre el trasfondo de su rechazo total del colonialismo europeo, su prédica del pensamiento de la liberación⁵, y no menos sobre el trasfondo de la conocida influencia de José Ortega y Gasset en América Latina a partir de la década de 1920. De Ortega aprendió Zea las ventajas del circunstancialismo⁶ por sobre la verdad única e inapelable. Zea combate la opresión del centro sobre la periferia, y particularmente sobre la del "tradicional centro europeo", llamando a reconocer los "derechos del otro"⁷.

Zea no se ocupa de la investigación histórica: el suyo es un ensayo filosófico-político, de claras implicaciones para la actualidad. Pese a ello, la posición de este pensador puede servir de punto de partida para su comparación con el concepto de tolerancia expuesto por el historiador español Américo Castro. Si bien ambos utilizan la misma palabra, se trata de conceptos históricos diferentes. En el pensamiento de Américo Castro, la noción de *tolerancia* está unida a la de *convivencia* y ambos conceptos, ligados a imágenes históricas y políticas cargadas de diversos componentes emocionales, se complementan⁸.

Es necesario examinar las posiciones de Castro y de Zea respecto de los conceptos de tolerancia y convivencia en el contexto de la historia de la Península Ibérica en la Edad Media, especificando la diferencia entre ambas. La posición de Zea respecto de la posibilidad de que haya existido tolerancia en la Edad Media debe buscarse no sólo en lo que dice, sino también –y quizás fundamentalmente– en lo que no dice. El aspecto historicista de su análisis posee especial importancia: cuando Zea examina el concepto de tolerancia, se ve obligado a un examen filológico-histórico de la evolución del término. Zea habla, entonces, de humanistas griegos y latinos, y de su actitud ante los bárbaros, y llega "igualmente" hasta la descripción de los indígenas hecha por Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI⁹. El autor no se refiere en su análisis a los mil años de la Edad Media y ello ciertamente no es casual: el aspecto común al modelo de civilización homogénea en la antigüedad greco-romana y su difusión entre numerosos pueblos, y al modelo de homo-

geneización religioso-cultural de los conquistadores del Nuevo Mundo, es mayor y está más destacado que la relación de estos dos modelos históricos con el modelo ibérico medieval de la convivencia entre diversos grupos étnicos, religiosos y culturales, modelo en el cual cada grupo mantiene su propia verdad, pese al hecho de que durante siglos abundaron entre ellos tanto la disputa erudita como la guerra de conquista, a fin de determinar quién poseía la verdad divina, única e inapelable.

La posición de Zea se basa también en el aspecto filológico del término tolerancia, según el diccionario del español moderno¹⁰. Su raíz se halla en el latín *tolerantia*¹¹. En el *Oxford Latin Dictionary*, se le atribuye el significado de carga, sostén; se lo indica como palabra infrecuente, y se citan textos de Cicerón, Tácito, Séneca y la Vulgata (Corintios II, 1:6)¹². Esta última cita posee especial importancia, ya que seguramente era conocida entre expertos en religión y leyes en la Edad Media. Sin embargo, la palabra *tolerantia* no aparece en diccionarios de latín medieval, como los de Du Cange y Niermeyer. La raíz más cercana, *tollere*, aparece en la expresión *arma tollere*, es decir, portar armas¹³. Por lo demás, tampoco el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias, del siglo XVII, incluye el término tolerancia¹⁴. De ahí que Zea no mencione en su artículo los mil años de la Edad Media: una palabra que no aparece en el vocabulario de la época no puede constituir un tema de análisis en el pensamiento contemporáneo. Al mismo tiempo, un fenómeno histórico puede existir sin que —o al menos antes de que— exista para él una definición dentro del léxico del período correspondiente. No fue este el caso de la noción de tolerancia: ni el concepto ni el fenómeno existieron durante la Edad Media.

Con todo, las dos palabras mencionadas, *tolerancia* y *convivencia*, son usadas indistintamente tanto en los debates historiográficos sobre la concepción de la historia y el encuentro de pueblos, religiones y culturas de la Edad Media ibérica, como en el estudio de las categorías culturales iberoamericanas en la actualidad, cuya base histórica se halla en la península. Así es cómo, en un artículo que trata de las categorías culturales ibero-latinoamericanas, se utiliza la palabra "convivencia" para describir "el proceso de globalización actual"¹⁵. En el mismo artículo, compara el autor el Ecuador de Juan León de Mera, autor de la novela *Cumandá o un drama entre salvajes* (1879), con lo que denomina "lugar fronterizo, semejante a los de la España medieval"¹⁶.

Por otra parte, y como dijéramos antes, la noción de tolerancia fue utilizada por uno de los hispanistas más eminentes de nuestro siglo, Américo Castro, para describir la convivencia entre cristianos, judíos y moros en la Alta Edad Media, hasta el derrumbe de dicho orden social en la Baja Edad Media, a partir del siglo XIV¹⁷. No debemos ignorar el hecho de que Castro destacó

que se trata de un fenómeno exclusivo de la España medieval¹⁸ y previno a sus lectores acerca del examen de la "decantada tolerancia de la Edad Media" a los ojos del siglo XVIII. Castro indica con claridad que la fuente del fenómeno se halla en la España musulmana y no vacila en ver en la tolerancia "una de tantas imitaciones islámicas y un resultado, en último término, de la flaqueza de los cristianos"¹⁹. Sostiene, además, que: "La tolerancia española fue islámica y no cristiana"²⁰.

Castro proporciona argumentos tomados de la literatura, la jurisprudencia y la filosofía para reforzar su tesis, en la que homologa convivencia y tolerancia. Sin embargo, destaca el cambio que tendrá lugar en el otoño de la Edad Media, es decir, los siglos XIV y XV, cuando la atmósfera de tolerancia y convivencia cederá su lugar al fanatismo religioso y a la aspiración a forjar una sociedad homogénea y monolítica en la que no hay lugar para el extranjero y el otro. Pese a este claro cambio en la acepción que Castro le otorga a la tolerancia, es posible hallar huellas de la actitud tolerante también a fines de la Edad Media. Es interesante mencionar que en los registros de la Inquisición, publicados por Carlos Carrete Parrondo (que cubren una época mucho más tardía: finales del siglo XV), se hallan expresiones que prueban que la atmósfera de convivencia entre moros, cristianos y judíos (antes y después de la conversión de éstos) había perdurado hasta ese período, doscientos años después de los cambios políticos y sociales acontecidos en la península con el triunfo de la Reconquista, cambios que dieron fin a la sociedad pluralista y abierta de la Alta Edad Media. Por supuesto, no hay que ignorar que esos elementos figuran en los registros inquisitoriales como inculpaciones, por lo que no conllevan un consenso social, sino todo lo contrario. Con todo, sostengo que el hecho mismo de que alguien continuara expresándose en esos términos prueba, no un cambio o renovación en las concepciones de quienes los usaran, sino, por el contrario, la persistencia de un estilo de vida que agonizara doscientos años antes en tanto norma social en la Península Ibérica. No se trata de una mirada al futuro, sino de una nostalgia de un pasado en el que la convivencia era un estilo de vida posible y vigente. Dicho pasado no podía haberse conservado en la memoria individual, debido a la distancia temporal, pero seguía vivo y pujante en la memoria colectiva.

Ese tipo de memoria colectiva, con las mismas categorías, aparece en lo que el historiador John Edwards presenta como "religión 'popular' o 'campesina', que de alguna manera consiguió perdurar en forma clandestina, y sólo surgió a la superficie en épocas de persecución oficial o de reforma (...) "²¹. Los hombres del siglo XV buscaban vías para salvar su alma (*salus animarum*) en la inspiración y el espíritu de la Iglesia católica medieval; y este afán retenía el estatuto del *consensus* religioso y social del pasado medieval y no el del futuro

ideal humanista y renacentista. En los archivos de la Inquisición se anotaban declaraciones de conversos e inclusive cristianos viejos, aun cuando las mismas contradecían la posición de la Iglesia según la cual el cristianismo es el único camino para la salvación de las almas²². Una mujer de extracción socioeconómica baja, a la que no es posible atribuir instrucción o refinamiento intelectual, declara: "...quel buen judío se saluaua y el buen moro en su ley, y para qué los había hecho Dios?" (Juana Pérez, labradora de Aranda)²³. Algo semejante dijo Juan Rodríguez, de Tajahuerça, tierra de Soria: "...que avía tres leyes e que no sabía cuál era la mejor...". Más adelante, este sacerdote niega haberlo dicho, declarando "que no avía dicho tal cosa, salvo que creya que se saluaua cada vno en su ley"²⁴. El 16 de febrero de 1502, Diego Ramírez, vecino de Esteras de Lubia, tierra de Soria, declaró haber oído afirmaciones a favor de la religión islámica: "...que también se saluaua el moro en su ley como el christiano en la suya..."²⁵. El 8 de junio de 1505, se prestó testimonio ante la Inquisición contra el capellán de Guadalupe, quien había dicho: "Yo creía quel judío y el moro, si buenas obras fazían, que se podían saluar cada uno en su ley"²⁶.

Diego Arias Dávila, el contador mayor del rey Enrique IV, calificó a los moros de "buena gente"²⁷. Son especialmente conmovedoras las palabras de Gil Resio, en febrero de 1502, referidas a la sequía que asoló su región: "¿Cómo quieres que llueva, que va el rey a sacar los moros de su casa no haciéndole mal ninguno?... ¿Qué sabe ninguno de las tres leyes cuál es la que Dios quiere más?"²⁸.

Lejos de Soria, Cristóbal Colón –cuyos viajes lo llevaron al Mediterráneo oriental, al norte y al oeste de Africa, y al Nuevo Mundo– escribió en 1501 a sus patronos, los reyes de España, palabras en las que resuena un eco del sincretismo religioso, precisamente aplicado a las clases bajas, carentes de instrucción: "Digo que el Espíritu Santo obra en cristianos, judíos, moros y en todos otros de toda seta, y non solamente en los sabios, mas en los inorantes"²⁹.

La definición que da Castro de tolerancia es distinta de la de Zea. Castro veía en ella "la ocasional simbiosis de las creencias"³⁰; por ejemplo, la existencia de los funcionarios judíos en las cortes medievales le parece una imitación cristiana de la teología musulmana, que aceptaba la multiplicidad de religiones como expresión de la voluntad divina. Para Castro, los cristianos adoptaron ese principio en sus leyes y lo aplicaron en la vida cotidiana, pese a que, al mismo tiempo, "lo contradijeron con otras disposiciones". Aquí Castro halla un fatal compromiso entre dos actitudes para con el judío y su sitio en la sociedad cristiana: por un lado, el judío era deícida, pero por el otro su aceptación era legítima. Concluye su

argumentación con estas palabras: "La sinagoga era también casa de Dios según las Partidas".

No es este el sitio para analizar la polémica entre historiadores acerca del estatuto de los judíos en la compilación jurídica de Alfonso X el Sabio de Castilla (1252-1284)³¹, pero vale la pena mencionar, reforzando lo sostenido por Castro, un fragmento de las palabras atribuidas a una mujer llamada Costança Díaz, en el testimonio ante los inquisidores de Fernando de Arandilla, vecino de Aranda de Duero (Burgos), en la diócesis de Osmá, el 2 de marzo de 1502 –doscientos años después de compuestas las Partidas. Esta mujer de clase baja, "la qual a la sazón vendía vino", una generación antes de la fecha del testimonio, en ocasión en que algunos "començaron a faser burla de los judíos que estavan dentro, en la synagoga (...) e se oyan las voces que daban (...) Costança Díaz dixo a los dichos onbres: 'Callad, no digaes eso ni hagáys burla, que casa de oración es, e los salmos de Dabid dizen e a Dios syrben en ello'."³² Precisamente por haber sido dichas por una mujer, en el marco de la vida cotidiana y sin que pudiera saber que años después de su muerte serían recordadas e incluidas en una declaración ante los inquisidores, sus palabras constituyen un testimonio auténtico y fiel de su modo de pensar. Vale la pena destacar que no se trataba de una opinión aceptada e indiscutida, ya que se cuenta que su criado le contestó: "Callad, señora, que ¿qué sabes vos que son salmos de Dabid?", a lo que la mujer se abstuvo de responder³³.

El énfasis puesto por Américo Castro en la noción de simbiosis al referirse a la tolerancia es vital para la teoría de este hispanista, que escribía desde su exilio en México, y cuya interpretación de la historia española, su creación cultural y la formación de la personalidad española tomaba como base el prolongado encuentro de cristianos, moros y judíos que tuvo lugar en la península durante más de 800 años. Castro considera que Erasmo habría aplaudido el fenómeno de la convivencia entre los tres grupos, tal como se expresara, por ejemplo, en el pensamiento de Ramón Lulio³⁴. Castro une y relaciona los polos opuestos de la atmósfera medieval y de la atmósfera renacentista y humanista. En su opinión, el fin de la convivencia comienza con los sucesos acontecidos en la península a partir del siglo XIV, cuya culminación fue el establecimiento de la Inquisición española, según él inspirada en "el espíritu de la judería"³⁵. No cabe duda de que la Inquisición española extirpó toda posibilidad de convivencia de distintas religiones en la Península Ibérica. En 1895, Miguel de Unamuno escribió acerca de la Inquisición inmanente que la sociedad española lleva en su seno³⁶. No me cabe duda de que la nueva Inquisición española, creada por los Reyes Católicos y convertida en instrumento de refuerzo del poder político, era una institución moderna en su carácter y en su inclinación al totalitarismo,

totalmente distinta de la Inquisición medieval del Papado³⁷. Por lo tanto, puede considerarse su creación a fines del siglo XV como un hito definitorio en la historia española, y en eso tiene razón Castro. La opinión de este hispanista, al ubicar en el final de la Edad Media el momento en que cambia la historia de España, es coherente con su diferenciación entre ese país y el resto de Europa: la Europa posterior a la Reforma era el privilegiado escenario en que se forjaría la futura tolerancia en el sentido moderno, a partir del siglo XVIII, mientras que en España se eliminó la convivencia de la Alta Edad Media y la Inquisición y las leyes de limpieza de sangre que la siguieron³⁸ obstaculizaron el camino a una tolerancia de estilo moderno.

Luego de mencionar la observación de Castro sobre la actitud de Erasmo, conviene citar al gran hispanista francés Marcel Bataillon³⁹. Bataillon destaca el extrañamiento que sentía Erasmo respecto de España, que le parecía rebosante de judíos y semitas⁴⁰, pero indica que hubo erasmistas entre los heterodoxos españoles, basándose en el libro publicado en 1880-1882 por Marcelino Menéndez y Pelayo precisamente bajo ese nombre⁴¹. Bataillon estudió las huellas de la Reforma en España anteriores a Lutero, influida –por ejemplo, en la investigación de la Biblia– por los conocimientos de los conversos⁴². Bataillon no vio en el Iluminismo, enemigo interno de la ortodoxia española durante todo el siglo XVI, un área exclusiva de los conversos, a pesar de que entre éstos se hallaban varios de sus voceros más activos, como, en su momento, Alonso de Cartagena, hombre del siglo XV⁴³. No obstante, Bataillon no elimina el nexo entre la España medieval y la España renacentista: no es posible describir la contribución de España al Renacimiento cristiano, escribe, sin mencionar a la España de las tres religiones de los siglos XI-XIII. En el siglo XV, durante el acoso a los judíos, agrega Bataillon, la Inquisición vigiló y controló transgresiones religiosas, como por ejemplo quién se cambia de ropa antes del sábado y quién se abstiene de comer cerdo; pero, en esa misma época, se formó una élite de hombres de iglesia de origen judío, quienes, como Erasmo, fueron partidarios de la conciliación y aspiraron a predicar una libertad cristiana⁴⁴.

De este modo retornamos al punto de partida de nuestro artículo, la cuestión de la tolerancia, para la que resulta de particular relevancia la distinción que establece Bataillon, según la cual los cristianos nuevos españoles hablaban mucho de libertad religiosa debido a que se sentían amenazados en sus vidas y propiedades por la Inquisición, en la que veían un instrumento de represión y de chantaje⁴⁵. Bataillon sustentó su tesis con un ejemplo histórico: el caso del converso Pedro Cazalla, quien se desempeñara en la administración fiscal de la monarquía. Sobre él se informa que, el 22 de septiembre de 1530, se encerró con su mujer en un cuarto⁴⁶ y se expresó de manera injuriosa contra Isabel la Católica y sus descendientes, por haber

establecido la Inquisición en España. Semejantes palabras habían sido registradas por la Inquisición una generación atrás; la única diferencia reside en el enemigo que los conversos invocan contra la Inquisición: en 1491, Fernando el Zarco de Cuenca fue acusado de haber dicho "que más quisiera ver entrar todos los moros de Granada en esta çibdad [Cuenca] que el Santo Ofiçio de la Inquisición, porque quitan la vida y la honra"⁴⁷.

La interpretación de Castro de la historia española es claramente opuesta a la identidad europea que le atribuyera a España José Ortega y Gasset –a quien mencionáramos al comienzo de este artículo⁴⁸– en su libro *España invertebrada*⁴⁹. Ortega quiso demostrar que España se parece en todo a tres naciones centrales de Europa: Francia, Inglaterra e Italia; descartó la influencia semítica y destacó el componente germánico en la historia de la Península Ibérica⁵⁰. La emotividad que caracterizó en las últimas generaciones los debates de los historiadores españoles acerca de estas cuestiones – basta mencionar la réplica de Claudio Sánchez Albornoz a la tesis de Américo Castro⁵¹– se intensificó entre los pensadores ibéricos (en toda la gama de posiciones políticas) como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Si queremos deconstruir esta estructura cargada de emotividad y regresar al punto de partida histórico, debemos recordar que la función del historiador es establecer los límites del cuadro y esforzarse en mantener los conceptos vigentes en la época analizada. No hay que descartar las analogías históricas mientras las mismas no ocupen el lugar de las realidades históricas.

El concepto de tolerancia de Américo Castro no es, por supuesto, el del siglo XVIII. Castro atribuye a la Alta Edad Media la simbiosis de creencias e ideas, de estilos de vida y de convivencia, y no el respeto por las posiciones del prójimo aun cuando difieran totalmente de las de la mayoría. Ciertamente, en el mundo del medioevo ibérico, la religión –tanto la cristiana como la musulmana– determinaba la relación con el otro. El Islam reconocía el estatuto de *ahl al-dimma* y le imponía impuestos especiales⁵², mientras que el cristianismo otorgaba a los judíos el de *testes fidei*, testigos de la fe, y, en el espíritu de la interpretación de San Agustín de Salmos 59:11 –"No los mates, para que mi pueblo no olvide"⁵³, les concedió la existencia, en un estatuto de sumisión y humillación, en el seno de la sociedad cristiana. Castro contrapone la sociedad pluralista abierta de España en la Alta Edad Media (siglos XI-XIII), con la de la Baja Edad Media (siglos XIV-XV), en la que predominó la tendencia a una sociedad homogénea y monolítica, proceso que condujo a explosiones violentas con los acontecimientos y decretos de 1391, cuya culminación fue el establecimiento de la Inquisición española. La sociedad española del otoño de la Edad Media –y particularmente la castellana– sirvió, a partir del siglo XV, de modelo para la construcción de la Nueva España allende el océano.

Pero hubo pensadores y hasta polemistas políticos que tomaron rasgos del concepto de tolerancia pertenecientes a la perdida sociedad pluralista medieval y los aplicaron a procesos históricos y políticos diferentes. El problema consiste en que utilizaron la noción de tolerancia, no según la definición particular de Américo Castro, sino superpuesta –debido a la identidad léxica y en contra de la lógica histórica– al concepto que surgiera en el siglo XVIII. Ese es el concepto que constituye el punto de partida del análisis de Leopoldo Zea, quien, como se recuerda, se abstiene de aplicarlo –y con razón– a la Edad Media. De ese modo se generó una deformación de la historia, al atribuirle a la era medieval una conducta social que no existió y que no pudo haber existido: lo que existía en la Península Ibérica en la Edad Media no era tolerancia, e inclusive la convivencia entre grupos étnicos y religiosos diferentes es a menudo puesta en duda. Lo que se manifiesta en la realidad histórica medieval de la Península Ibérica es la coexistencia de diversos grupos étnicos y religiosos, unos junto a otros, en grados diversos y variables de fraternidad y empatía por una parte, y de rechazo social y persecución por la otra.

NOTAS

1. Leopoldo Zea: "Derecho a la diferencia: más allá de la tolerancia", en *Quintocentenario*, 47, 1994, pp. 11-21.
2. En las lenguas europeas existen varios términos derivados del latín *tolerare*. Por ejemplo, en inglés hallamos dos palabras paralelas: *toleration* y *tolerance*, mientras que en español existe sólo una, "tolerancia". *Toleration* significa autorización o permiso concedidos a una actividad anómala; aparece ya en el diccionario político del siglo XVI, y se establece oficialmente a partir del *Act of Toleration* de 1689, que concedía a los *dissenters*, los disidentes, el derecho al culto, si bien con ciertas limitaciones. El concepto de *tolerance*, en el sentido de actitud liberal ante las ideas y los actos del prójimo, se halla en uso sobre todo a partir del siglo XVIII (véase *The Oxford English Dictionary*). Sobre el concepto "tolerancia" en castellano, véase *infra*, nota 11.

En el siglo XVI, tras la lucha de la Reforma contra la Iglesia Católica, se forjó en la Europa cristiana un nuevo esquema de la vida pública. La Reforma fue parte del proceso por el cual Europa se dividió en una serie de países independientes seculares y soberanos. En muchos de ellos, el gobierno laico poseía jurisdicción sobre la Iglesia; inclusive en España, la Inquisición fue establecida por la monarquía y fue a menudo su instrumento de control, aun sobre los eclesiásticos. Por ello, la investigación histórica no se inclina a ver en el uso del concepto *toleration* una innovación del siglo XVI: según los códigos generales de comportamiento de esa época, las Sagradas Escrituras eran consideradas palabra divina y se admitía la existencia de una ley moral natural que rige sobre todos los hombres y los compromete. Con todo, la interpretación de las Sagradas Escrituras y de la ley moral natural siguió siendo objeto de controversias. No se puede, por ende, hablar de *religious toleration* como de una norma aceptada: cada gobierno tomaba sus propias decisiones en cuanto a si castigar a la gente por sus ideas religiosas y cómo hacerlo. La norma del pensamiento político del siglo XVI obliga ante todo a imponer orden y obediencia en la vida comunitaria. Véase J.W. Allen: *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London, 1961, pp. XIII, 73-103.

3. "Más que tolerar, hay que aceptar, como la propia, la diversidad de los otros, como los otros deben aceptar la propia (...) Ahora bien, no se trata de soportar, o de tolerar, sino de comprender y respetar lo distinto para ser a su vez igualmente comprendido y respetado (...) Respetar, comprender la diversidad es ampliar la propia y diversa identidad" (Zea: "Derecho...", p. 21).
4. *Ibid.*, p. 16.
5. J.L. Gómez-Martínez: "'Mestizaje' y 'Frontera' como categorías culturales iberoamericanas", en *EIAL*, V-1, 1994, pp. 5-19.
6. J. Ortega y Gasset: *Meditaciones del Quijote* (A. 1914), en *Obras completas*, I, Madrid, 1983, p. 322: "Yo soy yo y mi circunstancia". Véase T. Medin: *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, 1994, pp. 14-17; 40-47; *Id.*: "Una paradoja aparente: eurocentrismo y nacionalismo orteguianos en Hispanoamérica", en *EIAL*, V-2, 1994, pp. 5-22; *Id.*: "La mexicanidad política y filosófica en el sexenio de Miguel Alemán, 1946-1953", en *EIAL*, I-1, 1990, pp. 5-22.
7. Gómez-Martínez: "'Mestizaje'...", pp. 15-17.
8. Véase Américo Castro: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, 3a. ed., 1984, pp. 198-202. El *Diccionario de la Lengua Castellana* de la Real Academia Española (Madrid, 12a. ed., 1884) no incluye el sustantivo "convivencia", pero sí el adjetivo "conviviente", del latín *convivens, conviventis*: "Cada uno de aquellos con quienes comúnmente se convive". También aparece "coexistencia": "Existencia de una cosa juntamente con otra". El más moderno *Diccionario de uso del español* de M. Moliner (Madrid, 1966) destaca la armonía connotada por la palabra "convivencia": "Acción de convivir. Relación entre los que conviven. Particularmente el hecho de vivir en buena armonía unas personas con otros: 'La cortesía ayuda a la convivencia humana'". Moliner también incluye "coexistencia", dándole un significado menos amplio, ya que no implica una noción de armonía entre quienes 'coexisten'.
9. Zea: "Derecho...", pp. 16-17. Véase L. Hanke: *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo*, SepSetentas, México, 1974. Vale la pena recordar que Fray Bartolomé de las Casas, llamado "el apóstol de Indias" y partidario de Sepúlveda en la gran disputa de 1550-51 en Valladolid, recibió en 1520 del emperador Carlos V una posesión de tierra en Cumana, Venezuela, con el propósito de colonizarla sin los horrores de la conquista. Como se sabe, el intento fracasó y la rebelión de los indios en 1521 forzó a Las Casas a abandonar el lugar. *Ibid.*, pp. 59-120; 202-203.
10. Zea: "Derecho...", pp. 15-16.
11. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, 1970: "Tolerancia, del latín tolerantia. Respeto y consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás aunque repugnen a las nuestras".
12. *Biblia Sacra*, Stuttgart, 1983: *Iuxta Vulgatam Versionem*. Epistula ad Corinthios, II: 1,6: "sive autem tribulamur pro vestra exhortatione at salute; sive exhortamur pro vestra exhortatione quae operatur in tolerantia earundem passiones quas et nos patimur".
13. J.F. Niermeyer: *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, 1964: "Nemo tollere presumat arma...".
14. En el diccionario de Covarrubias aparece la palabra "toller": "toller – verbo antiguo en la lengua española, del latino *tollere*, por manera que vale quitar; usan deste vocablo las leyes de Partida. Vide en ley 10, tit. 9, part. 2". En el mismo sentido, es decir, 'quitar', aparece en el *Diccionario Medieval Español (siglos X-XV)* de Martín Alonso, Salamanca, 1986.
15. Gómez-Martínez: "'Mestizaje'...", p. 116: "Tal es el sentido de convivencia que se impone cada día con más apremio en el proceso de globalización actual y que en español expresa con nitidez el término 'nosotros'". A continuación se refiere a la necesidad de evitar "nuevos colonialismos" y de dialogar con "los otros".
16. *Ibid.*, p. 8: "Ecuador no existe como identidad social; sigue siendo un lugar fronterizo (...)". Es de notar que el autor describe la noción de 'frontera', tal como aparece en el contexto del

- descubrimiento y la conquista de América, "como simple proyección del de 'frontera', línea de conflicto entre cristianos y musulmanes, establecido ya en Europa". Sólo en una frase recuerda el uso paralelo de la palabra *frontier* en el mundo anglosajón (p. 6).
17. Véase nota 8.
 18. Castro: *España...*, p. 335.
 19. *Ibid.*, p. 343.
 20. *Ibid.*, pp. 198-209, en especial p. 202.
 21. J. Edwards: "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria *circa* 1450-1500", en *Past and Present*, 120, 1988, pp. 3-25, en especial pp. 23-25: "'popular' or 'peasant' religion, which somehow managed to survive underground, only coming to the surface during times of official persecution or reform"; Peter Burke: *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, 1978, pp. 94-102; H. Kamen: *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, trad. española de F. Santos Fontenla, Madrid, 1989, pp. 186-200.
 22. *Ibid.*, pp. 16-17. Edwards menciona ocho hombres y una mujer, registrados en los archivos inquisitoriales de Soria, que habrían invocado dicho argumento.
 23. C. Carrete: *Fontes Iudaeorum Regni Castellae* (en adelante: *FIRC*), II, *El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*, Salamanca, 1985, No. 230, pp. 106-107. Cf. J. Edwards: "Religious...", pp. 16-17.
 24. *Ibid.*, No. 43, p. 36.
 25. *Ibid.*, No. 276, p. 122.
 26. Carrete: *FIRC*, IV, *Los judeoconversos de Almazán 1501- 1505. Origen familiar de los Láinez*, Salamanca, 1987, No. 242, p. 115.
 27. Carrete: *FIRC*, III, *Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*, No. 150, p. 86.
 28. Carrete: *FIRC*, II, No. 272, p. 120. Cf. Edwards: "Religious...", pp. 16-17.
 29. I. Luzzana Caraci: *Colombo vero y falso*, Genoa, 1989, pp. 123-124.
 30. Castro: *España...*, pp. 565-566.
 31. Castro opone Las Siete Partidas al Fuero Juzgo, cuyo origen se halla en el siglo VII y el gobierno visigodo (*ibid.*, p. 203). Contra ello aduce Yitzhak Baer la influencia del derecho eclesiástico en las Partidas, si bien reconoce el hecho de que las leyes referidas a los judíos "incluidas en él nunca llegaron a tener mucha importancia". Véase Y. Baer: *Historia de los judíos en la España cristiana*, trad. española de J.L. Lacave, Madrid, 1981, I, p. 93. Se trata de leyes que definían y limitaban las condiciones de existencia y estilos de vida de los judíos –y de los sarracenos– en el seno de la sociedad cristiana.
 32. Carrete: *FIRC*, II, No. 371, p. 154. Cf. Edwards: "Religious...", p. 8.
 33. Carrete: *FIRC*, II, No. 371, p. 154.
 34. Castro: *España...*, p. 202: "Erasmus habría aplaudido...".
 35. *Ibid.*, p. 521: "El espíritu de la judería, nuevo y extraño, hablaba a través de los frailes judaizados que manejaban la Inquisición".
 36. M. de Unamuno: *En torno al casticismo. Ensayos*, I, Madrid, 1916, p. 185.
 37. J. Pérez: *Isabel y Fernando. Los Reyes Católicos*, trad. española de F. Santon Fontela, Madrid, 1988, pp. 342-346; C. Carrete: *El judaísmo español y la Inquisición*, Madrid, 1992, pp. 28-29; M. Kriegel: "El antisemitismo 'moderno' de la Inquisición", en *Zemanim*, 41, 1992, pp. 23-33 (en hebreo).
 38. Véase A.A. Sicroff: *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, trad. española de M. Armino, Madrid, 1985.
 39. M. Bataillon: *Erasmé et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI siècle*, Paris, 1937; ed. nueva, 1991; trad. española, *Erasmé y España*, México, 1950.
 40. *Ibid.*, p. 83.
 41. M. Menéndez y Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles*, 2a. ed., Madrid, 1928, IV, p. 32; citado por M. Bataillon, *Erasmé...*, I, pp. 40-42.
 42. *Ibid.*, pp. 42-47.

43. *Ibid.*, pp. 64-66. Bataillon aclara que, a diferencia de los residentes de la judería, Alonso de Cartagena no podía ser acusado de judaizar.
44. *Ibid.*, pp. 846-847: "precher la liberté chrétienne".
45. *Ibid.*, p. 195: "Les nouveaux chrétiens d'Espagne aspirent d'autant plus ardemment à la liberté religieuse qu'ils se sentent menacés dans leur personne et plus encore dans leurs biens par l'Inquisition, où ils voient avant tout une machine montée pour les pressurer".
46. *Ibid.*, p. 195, n. 3: "...a una sala aparte para que los de su casa no le oyesen e allí dixo a la dicha su mujer que no teníamos Rey sino un bobo, e que el diablo avía traydo a la Emperatriz a Castilla, que era una bivora como su abuela la qual avía traydo esta mala ventura de Inquisición a Castilla e que ella la sustentava. Que plugiese a Dios que viniese de Francia guerras o que duraran las comunidades para que destruiran la Inquisición...".
47. Carrete: *El judaísmo...*, p. 72.
48. Véase nota 6.
49. J. Ortega y Gasset: *España invertebrada*, 1921.
50. Creo que no está de más señalar, en este contexto, la germanofilia de Ortega. Véase T. Medin, "Una paradoja...", p. 22, n. 30, y sus referencias bibliográficas sobre el tema.
51. Véase C. Sánchez Albornoz: *España un enigma histórico*, 10a. ed., Barcelona, 1985, I, pp. 130-140; II, pp. 177 y ss. Es de notar que en un punto coincidió Sánchez Albornoz con Castro: también él atribuyó a los judíos influencia en el establecimiento de la Inquisición española, en la que vio una "creación hispano- hebrea", *ibid.*, II, pp. 255, 288, 292.
52. R. Aríe: *España musulmana*, en M. Tuñón de Lara (dir.), *Historia de España*, Barcelona, 1988, III, pp. 169-178.
53. Véase D.E. Dekkers & I. Fairpont (eds.): *CCSL*, 39, Tournholt, 1956, p. 744.