

José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.)

# Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna

Universitat Autònoma de Barcelona  
Servei de Publicacions  
Bellaterra, 2016

**Dades catalogràfiques recomanades pel Servei de Biblioteques  
de la Universitat Autònoma de Barcelona**

---

Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna / José Luis Betrán, Bernat Hernández, Doris Moreno (eds.) — Bellaterra (Barcelona) : Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions, 2016. — (Congressos de la Universitat Autònoma de Barcelona; 13)

ISBN 9788449060854

I. Betrán Moya, José Luis; Hernández, Bernat; Moreno, Doris (eds.)  
II. Universitat Autònoma de Barcelona. Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural  
III. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Història Moderna i Contemporània  
1. Espanya - Història - S. XVI-XVII - Congressos  
94(460).04(063)  
Codi IBIC: HBLH1DSE

---

**Organizado por:**

Este volumen es el resultado de la financiación otorgada por la Generalitat de Catalunya al Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural (GREHC, 2014 SGR 1206), y el Ministerio de Innovación y Economía a los proyectos R+D+i :

Ricardo García Cárcel (HAR2011-23553: Realidad y representación en la figura histórica de Don Carlos, hijo de Felipe II), Universitat Autònoma de Barcelona.

José Luis Betrán Moya (HAR2011-28732-C03-01: Memoria y cultura religiosa en el mundo hispánico. 1550-1835), Universitat Autònoma de Barcelona.

Doris Moreno Martínez (HAR2011-26002: La construcción del antijesuitismo. Los orígenes españoles (1527-1625), Universitat Autònoma de Barcelona.

**Con el apoyo de los proyectos:**

Ángela Atienza López (HAR2011-28732-C03-02: Religiosas y vidas memorables. Imágenes y representaciones de las monjas en la crónica religiosa de la Edad Moderna), Universidad de La Rioja.

Eliseo Serrano Martín (HAR2011-28732-C03-03: Celebrar las glorias. Publicística sagrada y devociones en la Iglesia hispánica en la Edad Moderna), Universidad de Zaragoza.

Manuel Peña Díaz (HAR2011-27021: Inquisición, cultura y vida cotidiana en el Mundo Hispánico, ss. XVI-XVIII), Universidad de Córdoba.

José Pardo Tomás (HAR2012-36102-C02-01: Cultura médica novohispana: Circulación atlántica, recepción y apropiaciones), CSIC-Institució Milà i Fontanals.

Segunda edición, enero de 2017

**Edición:**

Universitat Autònoma de Barcelona  
Servei de Publicacions  
Edifici A. 08193 Bellaterra (Cerdanyola del Vallès). Spain  
Tel. 93 581 10 22 - sp@uab.cat - <http://publicacions.uab.cat>

**Composición:**

Joan Buxó

**Impresión:**

QPprint

**Fotografía de la cubierta:**

Jan van Eyck, detalle de la *Virgen del canónigo Van der Paele* (s. xv)

ISBN 978-84-490-6085-4

Depósito legal: B. 6.877-2016

Impreso en España. Printed in Spain

# Contenido

Abreviaciones utilizadas . . . . .	9
Presentación . . . . .	11
<b>Introducción. El concepto de frontera cultural . . . . .</b>	<b>21</b>
A propósito de fronteras y fronteras culturales en la Edad Moderna. <i>Miguel A. Melón Jiménez . . . . .</i>	23
Di/simulación y fronteras religiosas en la temprana modernidad. <i>Diego Rubio . . . . .</i>	39
De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas. <i>Mercedes García-Arenal . . . . .</i>	51
Confesionalización. <i>Federico Palomo . . . . .</i>	69
<b>Primera parte. Entre ortodoxia y heterodoxia . . . . .</b>	<b>91</b>
La predicación en torno al problema converso en Juan de Ávila y en sus discípulos. (Convergencias en el espíritu, convergencias en el lenguaje) <i>Juan Ignacio Pulido Serrano . . . . .</i>	93
El día a día de la convivencia entre cristianos viejos y nuevos en La Mancha. <i>Trevor J. Dadson . . . . .</i>	107
Una extraña pregunta: ¿eran españoles los moriscos? <i>Bernard Vincent . . . . .</i>	121
Corrientes heterodoxas y la recepción de la Reforma en Castilla bajo el reinado del Emperador. <i>Michel Boeglin . . . . .</i>	131
El fin de las terceras vías. El concilio de Trento y la definición de la frontera confesional. <i>Ignasi Fernández Terricabras . . . . .</i>	145
<b>Segunda parte. Entre la tierra y el cielo. Santidad y confesionalización . . . . .</b>	<b>167</b>
El éxito y el fracaso en los procesos hacia la santidad femenina. <i>Rosa M. Alabrús . . . . .</i>	169
Luchar por su santo. Rivalidades entre las órdenes religiosas en torno a las canonizaciones en el siglo xvii. <i>Cécile Vincent-Cassy . . . . .</i>	179
Hagiografía y milagro. Fabricar santos en la Edad Moderna. <i>Eliseo Serrano Martín . . . . .</i>	193
Fronteras de género y fronteras religiosas. Movilidad y conversiones de las mujeres en el Mediterráneo en la Edad Moderna. <i>Marina Caffiero . . . . .</i>	217
«Nosotras, ellos, nuestra orden». Una revisión en torno a los tiempos fronterizos en el Carmen Descalzo, c. 1585–1596. <i>Ángela Atienza López . . . . .</i>	229
Autoridad carismática, rutinización y las fronteras de género en el Carmelo Descalzo. <i>Alison Weber . . . . .</i>	243
Compañía de Jesús: una orden de fronteras en las fronteras de las órdenes religiosas. <i>José Eduardo Franco . . . . .</i>	255
Juan Luis Vives y Tomás Moro en la crisis religiosa del siglo xvi. <i>Enrique García Hernán . . . . .</i>	273

«Aun a costa de la propia vida». Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna. <i>José Luis Betrán</i> . . . . .	283
<b>Tercera parte. La frontera social y cultural. Los límites del disciplinamiento.</b> . . . .	297
Vida cotidiana, disciplinamiento social y cambio histórico en el Antiguo Régimen. <i>Tomás A. Mantecón Movellán</i> . . . . .	299
El «canonizado» motín cordobés de 1652: tensiones cotidianas y poder de negociación. <i>Manuel Peña Díaz</i> . . . . .	315
Conflictos y violencias en las fronteras de lo cotidiano. Hacia una tipología de las transgresiones en la Edad Moderna. <i>Juan José Iglesias Rodríguez</i> . . . . .	333
¿Un transformismo penitencial? Género y violencia en los conventos barrocos. <i>Antoine Roulet</i> . . . . .	349
La Inquisición novohispana y los indios. Los límites de una institución europea en América en el siglo <i>xvi</i> . <i>Eric Roulet</i> . . . . .	361
La cotidianidad de la Inquisición de Lisboa: entre la obligación y el conflicto. <i>Marco Antônio Nunes da Silva</i> . . . . .	379
Crear opinión: el dominico Alonso de Avendaño y su predicación antijesuita (1567–1596). <i>Doris Moreno</i> . . . . .	399
La frontera de los cuerpos. Explicaciones de la catástrofe demográfica en las <i>Relaciones Geográficas de Indias</i> . <i>José Pardo-Tomás</i> . . . . .	415

## Abreviaciones utilizadas

- ACDF. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede.  
ADC. Archivo Diocesano de Cuenca.  
AGI. Archivo General de Indias.  
AGN. Archivo General de la Nación, México.  
AGOP. Archivo General de la Orden de Predicadores.  
AGS. Archivo General de Simancas.  
AHN. Archivo Histórico Nacional.  
AHSIC. Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña.  
AMA. Archivo del Monasterio de los Ángeles de Sant Cugat.  
AMCo. Archivo Municipal de Córdoba.  
AN/TT. Arquivo Nacional da Torre do Tombo.  
APNP. Archivo de Protocolos Notariales de Posadas.  
ARSI. Archivum Romanum Societatis Iesu.  
ASV. Archivio Segreto Vaticano.  
BLAC. Benson Latin American Collection, General Libraries, University of Texas at Austin.  
BNE. Biblioteca Nacional de España.  
BUB. Biblioteca Universitaria de Barcelona.  
CT. Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio, 14 v., Görres-Gesellschaft / Herder, Friburgo de Brisgovia, 1901–1985.  
MHCT. Monumenta Historica Carmeli Teresiani.  
MHSI. Monumenta Historica Societatis Iesu.  
RAH. Real Academia de la Historia.



## Presentación

Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880–1882) estableció las bases del nacionalcatolicismo español:

«Sólo por la unidad de la creencia adquiere un pueblo vida propia y conciencia de su fuerza unánime, sólo en ella se legitiman y arraigan sus instituciones, sólo por ella corre la savia de la vida hasta las últimas ramas del tronco social. Sin un mismo Dios, sin un mismo altar, sin unos mismos sacrificios; sin juzgarse todos hijos del mismo Padre y regenerados por un sacramento común; sin ver visible sobre sus cabezas la protección de lo alto; sin sentirla cada día en sus hijos, en su casa, en el circuito de su heredad, en la plaza del municipio nativo; sin creer que este mismo favor del cielo, que vierte el tesoro de la lluvia sobre sus campos, bendice también el lazo jurídico que él establece con sus hermanos y consagra con el óleo de la justicia la potestad que él delega para el bien de la comunidad; y rodea con el cingulo de la fortaleza al guerrero que lidia contra el enemigo de la fe o el invasor extraño, ¿qué pueblo habrá grande y fuerte? ¿Qué pueblo osará arrojarse con fe y aliento de juventud al torrente de los siglos? España, evangelizadora de la mitad del orbe; España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectores o de los reyes de taifas» (Menéndez Pelayo, 1987: 1.036).

Ciertamente, Menéndez Pelayo confundió los sueños, sus sueños, con la realidad de la España de los siglos XVI y XVII, objeto del libro al que anteceden estas páginas. La realidad de la monarquía de los Austrias, como subrayó John Elliott, fue la de una monarquía compuesta que acogía una amalgama muy plural de jurisdicciones y espacios territoriales de soberanía que nunca se gestionó desde criterios de uniformidad.

Las fronteras interiores estuvieron muy presentes, incluso después del proceso de la pretendida uniformización de Felipe V. Los conceptos de nación y patria hasta avanzado el siglo XVIII tendrán un sentido localista (Elliott, 2009).

Habrá que esperar al *Diccionario de la lengua española* de 1726–1739 para ver precisado que «español es el natural de España». Sobre el concepto de nación española, en los siglos XVI y XVII, primó el de la jurisdicción unido al de privilegio o estamento social. Y las identidades territoriales trufadas de herencias sociales o de vínculos jurisdiccionales fueron desarrollándose en el marco de los diversos ámbitos geográficos de la monarquía, separados por infinidad de fronteras diferenciadoras. Estas fronteras darán paso a unas correspondientes «naturalezas jurídicas» y la estela de beneficios y derechos propios o específicos, «una urdimbre de dominios privados y pingües potestades» (Jover). La monarquía española, en definitiva, en los siglos XVI y XVII fue un mosaico de identidades y situaciones (García Cárcel, 2013: 109–17).

Las fronteras territoriales con los propios vecinos tardaron en delimitarse por más que en el reinado de Felipe II emergió progresivamente una cierta conciencia de identidad cultural española. Pero con respecto a Portugal, sobre todo, por las propias fluctuaciones políticas históricas —la independencia portuguesa no fue asumida plenamente por la monarquía española hasta bien avanzado el siglo XVII—, como con respecto a Francia, monarquía con la que la frontera fue inestable hasta el tratado de los Pirineos, la consolidación del espacio territorial español en la monarquía hispánica fue tardía. Hasta el régimen liberal del siglo XIX puede hablarse de una conciencia identitaria española inestable tanto en la dialéctica con los otros, la propia asunción de la extranjería externa, como en la firmeza interior de su propia identidad, surcada de muchos ríos diferenciales, ríos físicos y sobre todo mentales o imaginarios (Gil Pujol, 2004: 39–76).

El peso de lo imaginario fue siempre desolador. Recuérdese aquello que decía el viajero francés Joly:

Entre ellos los españoles se devoran, prefiriendo cada uno su provincia a la de su compañero y haciendo por deseo extremado de singularidad muchas más diferencias de naciones que nosotros en Francia, picándose por ese asunto los unos de los otros y reprochándose que el aragonés, el valenciano, catalán, vizcaíno, gallego, portugués, los vicios y desgracias de sus provincias; es su conversación ordinaria. Y si aparece un castellano entre ellos, vedles ya de acuerdo para lanzarse todos juntos sobre él, como dogos cuando ven al lobo. (Díez Borque, 1975: 65).

Pero no nos ocuparemos aquí de las fronteras político-nacionales.

De las fronteras interiores de la monarquía española, políticas y culturales, se ha escrito y debatido mucho en los últimos años. En cambio, se ha profundizado poco en las fronteras específicamente religiosas. Cuando Menéndez Pelayo enumera los heterodoxos españoles desde el medievo hasta finales del siglo XIX, lo hace siempre convencido de que existía una España nacionalcatólica, impecablemente asentada sobre una religión uniformemente dogmática y, como tal, implacablemente excluidora de



sus heterodoxos como marginales del sistema. En el coloquio internacional que organizamos en la Universidad Autónoma de Barcelona, titulado *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna* (junio de 2015), se partió de un análisis mucho más complejo de la cultura religiosa española, remarcando las ideas fundamentales del libro de Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, que ha sido para nosotros referente fundamental.

En este libro, sostiene el antropólogo vasco que

«hay tal riqueza de manifestaciones de una misma religión, individuales y colectivas, en un país y una época dadas, que sería vano pretenderlas reducir a un solo esquema y buscar la explicación total en un solo sustrato histórico o en una sola base social. [...] La experiencia indica que, incluso en las épocas en que se dice que ha existido un mayor espíritu unitario, religioso, e incluso en los regímenes llamados hierocráticos o teocráticos, las variaciones de contenido en las interpretaciones del significado de la fe, son mucho más grandes de lo que afirman muchos creyentes, de un lado y muchos incrédulos, de otro» (Caro Baroja, 1978: 14).

Caro Baroja escribió su libro desde la perspectiva de la conciencia de pluralidad del hecho religioso por las fronteras que delimitan su propia identidad cultural y desde la reivindicación del matiz como principio de metodología analítica irrenunciable. Bajo la sombra del libro de Caro Baroja nos planteamos en el citado congreso cuestionar el viejo paradigma nacionalcatólico de la historia de España, asentado siempre sobre el eje de la intolerancia con la Inquisición por bandera, e intentar desgranar las plurales expresiones de la religiosidad en el marco ibérico. Bajo la máscara de la religión oficial hubo multitud de manifestaciones muy diversas. La ortodoxia y la heterodoxia están separadas por barreras confesionales, pero en el marco de la complejidad sociorreligiosa hay evidentes territorios de ambigüedad, indefinición y confusión. Los propios cánones ético-políticos del bien y el mal están contruidos desde criterios parciales de ejemplaridad y santidad en los que cuentan múltiples variables relativizadoras, entre las cuales está la variable de género. Las propias prácticas sociales y religiosas de la vida cotidiana se alejan muchas veces de los códigos identitarios de conducta y plantean, al lado de la aceptación u obediencia, otras muchas formas de expresión (resistencia, resiliencia, tolerancia, apatía...). La pretensión de desentrañar la complejidad sociorreligiosa en el marco de la monarquía española en la época moderna fue el punto de partida que nos llevó a la idea de este congreso sobre identidades y fronteras culturales.

En el libro, resultado del mismo, que aquí presentamos, nos movemos permanentemente en torno al concepto de fronteras culturales y religiosas, entendidas en su doble significado de fronteras externas de diferenciación con otras culturas y fronteras interiores dentro de la propia comunidad; en cualquier caso, siempre fronteras móviles, inestables, racionales e irracionales, que pueden actuar como muros de separación a la vez que como puentes de intercomunicación. En el concepto de frontera, no solo inciden realidades objetivas sino también las sutiles construcciones del imaginario subjetivo, que establecen sus propios criterios respecto al proceso de identificación.

Braudel habló mucho de las fronteras de cristiandad del mundo católico frente a los turcos y las fronteras de catolicidad frente a los protestantes, pero es preciso matizar las muchas fronteras que rompen la unidad dentro del propio ámbito católico.

Ahondar en el significado de estas fronteras nos ha hecho explorar los sinuosos caminos de la tolerancia en el ámbito hispánico. Se ha invertido mucha tinta en describir y explicar la Inquisición como producto arquetípicamente español. Lo han repetido hasta la saciedad los viajeros europeos y los ilustrados franceses. Las palabras «Espagne» e «Inquisition» de *L'Encyclopédie* de Diderot–D'Alembert, redactadas por Jancourt, son absolutamente convergentes. A partir de esa identificación exclusivamente española de la Inquisición se ha convertido España, el mundo ibérico, en escenario monopolizado por la intolerancia, el dogmatismo nacional católico, que, como decía antes, sería sublimado por intelectuales como Menéndez Pelayo. Conviene reiterar, más allá de las distintas acepciones del término tolerancia que precisó F. Tomás y Valiente (la paternalista, la pragmática y la de la libertad de pensamiento), que el régimen religioso-cultural de la monarquía española no solo se rige por el patrón inquisitorial, sino que incluso la propia Inquisición será interpretada de maneras muy diferentes. La Inquisición del inquisidor general García de Loaysa, que solo busca cuerpos a la obediencia del rey, tiene poco que ver con la obsesión antiprottestante de Fernando de Valdés y esta con las estrategias de minimización de conflictos de Quiroga, por hablar de inquisidores próximos en el tiempo (Tomás y Valiente, 1996: 221–35).

Ni aun después de la confesionalización postridentina, con su obligada definición religiosa y su poderosa apuesta mediática, puede hablarse de una única frontera diferenciadora con su correspondiente cordón sanitario. El maquiavelismo teñirá muchas veces el discurso inquisitorial que estuvo siempre condicionado por las estrategias de disimulación, por la renuncia frecuente al maximalismo en aras de una eficacia de mínimos.

El integrista ideológico de la Inquisición fue elástico y adaptable siempre a criterios políticos de cada momento. La homogeneidad del confesionalismo nunca ha existido. La estrategia de la adaptación ha primado siempre sobre el discurso confesional. «Hay un tiempo de plantar y un tiempo de arrancar lo plantado, un tiempo de matar y un tiempo de curar, un tiempo de edificar y un tiempo de destruir», decía el Eclesiastés.

Incluso los fundamentos doctrinales de la Inquisición no han permanecido inmóviles. Los textos de san Pablo que sirven de apoyo a la constantinización eclesial han sido interpretados de formas diferentes y ¿qué decir de la célebre parábola del grano y la cizaña de Mateo 13/24–30? Como ha demostrado Prosperi, el sentido de la parábola fue cambiando con el tiempo. En su significado original, servía para contraponer en un ejemplar modelo binario el pueblo elegido y los otros. El texto dejaba a los elegidos la posibilidad de crecer conjuntamente con los otros y solo en el fin del mundo los ángeles, no los hombres, debían separar los unos de los otros y echar la cizaña al fuego. Crecer conjuntamente. El trigo tiene que soportar crecer con la cizaña. Pero las llamadas a la *patientia* como virtud cristiana darán paso a la identificación entre iglesia y

poder y la ascensión de la ortodoxia doctrinal como signo de identidad de la buena simiente. A la cizaña había que extirparla inmediatamente. Y esta interpretación será la que se imponga, legitimada ahora por la parábola del banquete de bodas. Un buen testimonio de este discurso de la ortodoxia impecable e implacable lo representa el franciscano Alfonso de Castro en su *De iusta hereticorum persecutione*. Quien con la espada mata, con la espada muere, sentencia de Mateo 26,52, venía a ser el eje argumental. El último Lutero o Calvino, desde el otro lado, confirmarán la interpretación intolerante de la parábola del trigo y la cizaña (Prosperi, 1986).

Pocos replantearon el sentido de la parábola. Solo algún hereje entre los herejes. Sebastián Castellione en 1556 retomaba el origen de la parábola subrayando el peligro de pretender arrancar las malas hierbas: arrancar al mismo tiempo el trigo. E incluso apelaba a un ejemplo bélico: «Cuando en batalla la noche llega, se cesa de combatir durante el día, por miedo al riesgo de matar amigos en vez de enemigos». La filosofía de Castellione condensaba el legado erasmista: reivindicación de una religión con márgenes de libertad para la interrogación intelectual y la crítica moral, rechazo a la violencia, imitación a Cristo... Solo voluntariamente se puede creer, ya había escrito san Agustín. El hereje, desde esta perspectiva, solo es una proyección de nuestros prejuicios: «herejes son todos los que no se acuerdan con nuestra opinión». Pero la doctrina de la tolerancia en el siglo XVII tuvo que sumir limitaciones graves que se agravaron con el tiempo. Se siguió partiendo de la superioridad moral del cristiano sobre el otro, se tuvieron presentes los peligros de subversión de la vida social, la aspiración de la unidad era contradictoria con el derecho a la diversidad... El propio Castellione murió en la cárcel preso por los calvinistas que habían matado a Servet (Zweig, 2001; Feist, 1984: 557-74).

Ciertamente, se impuso el criterio intolerante a partir de la interpretación feudal de la herejía. Esta, en definitiva, era concebida, como ha recordado Prosperi, como una traición en el ámbito de la relación feudal de fidelidad personal. La peligrosidad de la herejía radicaba en el riesgo de faltar a sus obligaciones políticas y sociales al haber faltado al vínculo de la fe. La equiparación del crimen religioso y político era obvia. En la bula *Exurge Domini* de 1521 contra Lutero se precisa que «no pueden ser fieles políticamente los hombres que no han sido fieles a Dios omnipotente». Y esa doble funcionalidad es inherente al sentido histórico de la Inquisición. La mixtificación católico-ciudadano o fiel-súbdito es propia de aquel tiempo.

Pero no podemos olvidar que, al lado de la Inquisición que fue, hemos de tener presentes las inquisiciones que pudieron ser y que ha estudiado Stefania Pastore (Pastore, 2003). Desde mediados del siglo XV, vemos toda una serie de propuestas alternativas a las de la Inquisición en ejercicio, proyectos que coinciden con la exaltación de la dulzura procedimental al mismo tiempo que reivindican la jurisdicción de los obispos. Hay que empezar por tener presente que la Inquisición de Torquemada que se impuso en 1478 con la bula de Sixto IV suponía, en la práctica, el triunfo de la Inquisición diseñada por Espina en Toledo en 1449 (*Fortalitium Fidei*, 1460) y el definiti-

vo fracaso de los dos modelos inquisitoriales episcopalistas de Alonso de Cartagena y Alonso de Oropesa; la consolidación, en definitiva, del pecado original de la Inquisición, la usurpación de la jurisdicción inquisitorial original de los obispos. Esta Inquisición que no pudo ser, que no llegó a nacer, ya planteaba la confrontación justicia-caridad al reivindicar que se tuviese más en cuenta la segunda virtud, criticaba la escisión cristianos viejos–cristianos nuevos y cuestionaba la obsesión antijudía.

Una vez establecida la Inquisición moderna emerge, de nuevo, la alternativa liberal, esgrimida por los conversos y que tendría en los Pulgar, Lucena y sobre todo Talavera sus mejores representantes. Surgen nuevos temas de debate a caballo de la invocada moderación: la corrección fraterna (razones y halagos como estrategia de persuasión frente al fuego, evocación de la clemencia); la reivindicación de lo que Talavera llamaba «católicas teológicas razones», el escotismo frente al tomismo, depuración de los procedimientos inquisitoriales. La alternativa fracasa. El proceso de 1499 a Talavera es el mejor indicador. La nueva alternativa tendrá un perfil más político. Surgirá en el contexto de la gran crisis de la Inquisición desde 1506 (caso de Deza, ofensiva canónica de Julio II y León X, fragmentación de la Inquisición) y será promovida por el sector de flamencos cortesanos (Le Sauvage y más tarde Adriano de Utrecht, el futuro Adriano VI) con cauce abierto a las reivindicaciones forales que cuestionaban seriamente la dinámica procesal seguida hasta entonces por la Inquisición. Se trataba de una «aragonización procesal» que no prosperó.

La siguiente alternativa se produce en el periodo 1525–1545 en un contexto de pragmatismo político y bricolaje teológico. Tiempo de confusión y mixtificación entre las propias víctimas: alumbrados, luteranos, erasmistas, primeros jesuitas. El discurso religioso incide obsesivamente en la parábola del trigo y la cizaña. ¿Segar todo? ¿Cómo diferenciar trigo y cizaña? La reafirmación inquisitorial se produce a través de las obras de Albert, Alonso de Castro y Maluenda. La alternativa estaría representada por la conexión conversos-erasmistas, el postalaverismo de Gerónimo de Madrid, Álvarez Gato, Mártir d'Angleria, los Cazalla, Juan de Valdés, Juan de Ávila, Domingo de Valtanás y el propio inquisidor Manrique. Respecto a los moriscos, es el momento de las concordias y las propuestas de control episcopal de los mismos.

La nueva alternativa se plantearía de 1545 a 1558 por parte de los grandes obispos tridentinos, los Martín de Ayala o Pedro Guerrero y, naturalmente, Carranza o el primer Juan de Ribera. Es el mundo de la gran batalla entre teólogos y juristas, de ideólogos contra políticos. Los juristas y los políticos acabarán ganando la batalla del poder. El inquisidor Valdés lanzará su órdago de 1559 y, pese a los esfuerzos del inquisidor Espinosa y el ebolismo mendocista, los tiempos recios se acabarán apostando por Roma, pero la convergencia italiana del inquisidor y del confesor aquí nunca se consigue. La defensa de la absolución *in foro conscientiae*, que fue el eje del discurso religioso alternativo a la Inquisición, acabará siendo desmontada.

La última alternativa en el siglo XVI estará representada por Mariana y sus sueños imposibles de una iglesia nacional o Sigüenza, el último talaveriano.

El discurso ideológico alternativo a la Inquisición seguirá en los siglos XVII y XVIII. La tendencia creciente al regalismo invalidará los sueños de un control eclesiástico de la Inquisición. Pero hasta en los ilustrados liberales como Jovellanos o en un afrancesado de tomo y lomo como Llorente, el imaginario de otra Inquisición más dulce y benigna, separada totalmente del Estado, estuvo siempre presente. Siempre me ha llamado la atención que Llorente, con todas sus críticas a la Inquisición, no propugnara, al menos inicialmente, la desaparición de la Inquisición sino el cambio de modelo inquisitorial.

La frontera, en definitiva, entre libertad y dogma no es una barrera maciza sino un camino sinuoso de tolerancias e intolerancias en las que se conjugan intereses de todo tipo. La complejidad de la situación la podemos entender bien desde la propia perspectiva de la problemática actual del tolerantismo relativista del todo vale que mata el principio ético de la diferenciación del bien y del mal (todo el mundo es bueno) y el principio científico (la verdad no existe) entre montañas de frivolidad. En un medio como el presente, en el que hemos heredado el legado de las viejas ideas de la tolerancia ilustrada, las ideas básicas de la complejidad de la realidad y la legitimidad de la duda, florecen en el escenario de la libertad de opinión desatada nuevos inquisidores de todo tipo a caballo del oportunismo populista, la falta de criterio y la cobardía moral.

Pues bien, las fronteras de realidad y representación, verdad y falsedad, ser y parecer, las manifestaciones individuales y colectivas, en los siglos XVI y XVII también plantean infinidad de interrogantes, a algunos de los cuales hemos intentado responder en este libro. El mismo empieza con una introducción en la que se plantean los debates suscitados por algunos términos, como el de la propia frontera, la disimulación, la duda, la confesionalización... que han generado en los últimos años muchas publicaciones. Los textos de Miguel Ángel Melón, Diego Rubio, Mercedes García-Arenal y Federico Palomo ayudarán a clarificar nuestro conocimiento sobre unos conceptos, sin duda, vidriosos al mismo tiempo que fundamentales para entender el andamiaje del sistema nacional-católico ibérico.

Después el libro se fragmenta en tres apartados. El primero aborda las fronteras entre ortodoxia y heterodoxia, a partir de la dialéctica entre cristianos viejos y cristianos nuevos y entre católicos y protestantes. Los trabajos de Ignacio Pulido sobre los conversos de raíces judías, el de Trevor Dadson y Bernard Vincent sobre moriscos, y el de Boeglin y Fernández Terricabras en torno a las terceras vías entre catolicismo y protestantismo nos ofrecen una realidad más compleja que la bipolaridad arquetípica en la que se ha inscrito la realidad religioso-cultural española. La España de las tres culturas no murió en 1492, ni siquiera en 1609, como tampoco la España protestante murió en 1559. El discernimiento ideológico entre tanta confusión doctrinaria — confusión consciente e inconscientemente producida— constituye una responsabilidad ciertamente apasionante para los historiadores actualmente.

La segunda parte del libro nos sitúa en otra frontera: la que separa la tierra del cielo y a caballo de la cual determinados elegidos se convierten en referentes de ejemplaridad pública en tanto que se les legitima como beatos, venerables o santos.

Ciertamente, las fronteras que separan el éxito del fracaso en los procesos producidos hacia la santidad son muy sutiles, con caminos muy dispares, desde la rápida canonización de Teresa de Jesús (en solo cuarenta años después de su muerte) hasta el triste encallamiento de los viajes a la santidad de tantas y tantas monjas barrocas. La oferta y la demanda, las relaciones Iglesia-Estado, las variables coyunturas históricas, las personalidades de los y las aspirantes... constituyen algunos de los factores analizados por los trabajos de Rosa M<sup>a</sup> Alabrús, Cécile Vincent-Cassy, Eliseo Serrano, Marina Caffiero o Enrique García Hernán. Es bien patente que las órdenes religiosas nunca fueron entidades orgánicas sino que a lo largo de su trayectoria histórica pasaron por infinidad de tensiones ya no solo organizativas sino incluso identitarias. Ángela Atienza se centra en el análisis de las fronteras dibujadas dentro de la propia orden del Carmelo con las diferencia entre «nosotras y ellas»; Alison Weber nos matiza bien la trayectoria trifásica de Teresa de Jesús; la Compañía de Jesús es desmenuzada en su propia identidad por José E. Franco; y José Luis Betrán nos plantea las distintas visiones ante el martirio que reflejan las estrategias misionales.

La tercera parte nos traslada a la problemática de la vida cotidiana, los límites del presunto disciplinamiento como norma de conducta en el mundo ibérico postridentino. Manuel Peña se centra en la delimitación de las negociaciones explícitas o implícitas que subyacen a los conflictos sociales; Juan José Iglesias subraya en tales conflictos lo que la frontera cultural supuso de muro impermeable; Doris Moreno se centra en el enfrentamiento cotidiano de jesuitas y dominicos como frontera interior del catolicismo; y Antoine Roulet nos pasea por la violencia presente en los propios conventos barrocos.

Las últimas páginas del libro se dedican a la proyección de las fronteras culturales hispánicas al otro lado del Atlántico, con los trabajos de Eric Roulet sobre el escaso impacto inquisitorial en la población indígena novohispana, el de Marco Antônio Nunes da Silva sobre las estrategias de supervivencia a la acción inquisitorial en Portugal y el mundo brasileño y, por último, el de José Pardo-Tomás sobre el concepto de frontera cultural en el tratamiento de la salud de los cuerpos por parte de colonizadores y colonizados.

Ricardo García Cárcel

El coloquio *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna* se celebró los días 3, 4 y 5 de junio de 2015 en la Universitat Autònoma de Barcelona. Tanto la celebración del coloquio como estas actas han sido posibles gracias al apoyo económico del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España, a través de los proyectos de investigación HAR2011-23553, HAR2011-28732-C03-01 y HAR2011-26002, así como a la colaboración de todos los grupos de investigación integrantes del Seminario Tolerancias (<https://seminariotolerancias.wordpress.com>); de la Generalitat de Catalunya, a través de la ayuda a la investigación concedida al Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural (GREHC, 2009SGR0329); y del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universitat Autònoma de Barcelona. Asimismo, queremos hacer constar nuestro agradecimiento a los amigos que nos ayudaron en cuestiones organizativas: María Aguilera, Eduardo Descalzo y Esperanza Bort.

## Referencias bibliográficas

- CARO BAROJA, Julio (1978). *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal.
- DIEZ BORQUE, José María (1975). *La sociedad española y los viajeros del siglo XVII*. Madrid: SEACEX.
- ELLIOTT, John (2009). *España, Europa y el mundo de ultramar (1500–1800)*. Madrid: Taurus.
- FEIST HIRSCH, Elizabeth (1984). «Tolerancia e intolerancia en el protestantismo centroeuropeo. Sebastián Castellio frente a Lutero y Calvino». En: Ángel Alcalá (ed.). *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Ariel: Barcelona, 557–74.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (2013). «El concepto de España en los siglos XVI y XVII». En: Antonio Morales Moya, Juan Pablo Fusi Aizpurúa y Andrés de Blas Guerrero (coords.). *Historia de la nación y del nacionalismo español*. Madrid: Galaxia Gutenberg, 109–17.
- GIL PUJOL, Xavier (2004). «Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII». En: Bernardo García y Antonio Álvarez-Ossorio (coords.). *La monarquía de las naciones: patria, nación y naturales en la monarquía de España*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 39–76.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino (1987). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, II.
- PASTORE, Stefania (2003). *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460–1568)*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco (1996). *A orillas del Estado*. Madrid: Taurus.
- PROSPERI, Adriano (1986). *Tribunale della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Turín: Einaudi.
- ZWEIG, Stephen (2001). *Castellio contra Calvino*. Barcelona: Acontilado.