



LAS FRONTERAS DE CRISTIANDAD Y CATOLICIDAD EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA*

Ricardo García Cárcel

Universidad Autónoma de Barcelona, España

Recibido: 12/03/2026

Aceptado: 14/03/2026

RESUMEN

El artículo se centra en el análisis de las fronteras religiosas que diferenciaron a cristianos, musulmanes y judíos, entre sí (fronteras de cristiandad), así como a católicos y protestantes (fronteras de catolicidad), en este caso, a partir de la Reforma protestante en los años veinte del siglo XVI. Cristianos, musulmanes y judíos compartieron muchos aspectos de sus creencias, pero con la creación de la Inquisición se establecieron barreras identitarias irreconciliables en estas religiones. En este trabajo se examina el debate sobre los orígenes de la Inquisición y la singular ambigüedad de las fronteras religiosas, más allá del esfuerzo inquisitorial en confrontar las diferencias.

En el ámbito de la dialéctica entre católicos y protestantes se recorre la trayectoria de la tolerancia y la intolerancia en las actitudes religiosas en los diversos países europeos, con especial atención a la monarquía española y la francesa.

PALABRAS CLAVE: cristianos; musulmanes; judíos; católicos; protestantes; tolerancia; Inquisición; intolerancia.

THE BORDERS OF CHRISTIANITY AND CATHOLICITY IN MODERN SPAIN

ABSTRACT

The article focuses on the analysis of the religious borders that differentiated Christians, Muslims and Jews from each other (borders of Christianity), as well as between Catholics and Protestants (borders of catholicity), in this case, starting with the Protestant Reformation in the twenties of the 16th century. Christians, Muslims and

* Todos los artículos de este Dossier forman parte del proyecto I+D+i *Fronteras de catolicidad. El aporte femenino a la dialéctica cultural hispanofrancesa* con referencia PID2023-149144NB-100 del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Jews shared many aspects of their beliefs, but with the creation of the Inquisition, irreconcilable identity barriers were established in these religions. This work examines the debate on the origins of the Inquisition and the unique ambiguity of religious borders, beyond the inquisitorial effort to confront differences.

In the field of the dialectic between Catholics and Protestants, the trajectory of tolerance and intolerance in religious attitudes in various European countries is covered, with special attention to the Spanish and French monarchies.

KEYWORDS: Christians; Muslims; Jews; Catholics; Protestants; tolerance; Inquisition; intolerance.

Ricardo García Cárcel. Catedrático emérito de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente forma parte del Proyecto I+D+i “Fronteras de catolicidad. El aporte femenino a la dialéctica cultural hispanofrancesa” con referencia PID2023-149144NB-100. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España, cofinanciado por la Unión Europea.

Correo electrónico: rgarcia.carcel@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-8731-3864

LAS FRONTERAS DE CRISTIANDAD Y CATOLICIDAD EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA

Ha pasado mucha agua por el río de la Historia desde la famosa polémica entre Américo Castro y Sánchez Albornoz, que debatieron en torno a la unidad y la pluralidad en la historia de España, especialmente entre 1948 y 1956, con el análisis de las esencias identitarias españolas. De la polémica pareció salir triunfante el castrismo historiográfico. La idea de la España multicultural se impuso a la España singular y la transición política de la dictadura a la democracia llevó a los altares a la España de las autonomías frente la España concebida como un todo orgánico (GÓMEZ MARTÍNEZ, 1972).

La verdad es que la identidad española es mucho más compleja del estudio de sus esencias sobre las que polemizaron Castro y Sánchez Albornoz. A parte de las variables objetivas y objetivables que concurren en la realidad identitaria, hay que tener presente el componente subjetivo de la conciencia o voluntad de ser, la trascendencia de las percepciones (lo que Benedict Anderson definió como “comunidades imaginadas”) en las que interviene la experiencia subjetiva de la diferencia, de la alteridad. El propio Anderson (2016) sentenció que para conocer quién eres, tienes que saber cómo te llevas con el vecino. Así emerge paralelamente al concepto de identidad, el término frontera o interrelación. Por una parte, podemos referirnos a las fronteras que delimitan unos países respecto a otros. La mayor parte de estos lindes tienen tras de sí una historia militar y de conflictos, con la imposición de la fuerza. Significativamente, Pierre Vilar (1985) escribió que en el concepto de frontera hay que tener en cuenta los que las hacen y los que las sufren.

Pero aparte de las fronteras estatales de unos y otros países entre sí, hay que tener presente las interiores que generan una mayor o menor invertebración. En el caso de España, la invertebración ha sido un viejo problema arrastrado históricamente. El problema de la articulación de los diversos territorios que componían España fue ya la

asignatura pendiente de los Austrias españoles, desde el modelo federal diseñado por los Reyes Católicos. La falta de articulación se dejó sentir en el ámbito económico, en la tardanza en la formación de un mercado nacional y la prolongada vigencia de las aduanas interiores que separaban Castilla de Aragón y Navarra y aún los reinos de la Corona de Aragón entre sí. La integración nunca existió. América, que pudo ser un aglutinante de la colaboración de los diversos reinos de la Monarquía, solo sirvió para acentuar resentimientos y resquemores ante el monopolio sevillano. La diferenciación regional entre unos y otros españoles fue terrible. Ya decía el viajero francés Bartolomé Joly en el siglo XVII:

“entre ellos los españoles se devoran, prefiriendo cada uno su provincia a la de su compañero, y buscando 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 el aragonés, valenciano, catalán, vizcaíno, gallego, portugués, los vicios y desgracias de sus provincias. Y si aparece un castellano entre ellos, vedlos ya de acuerdo para lanzarse todos sobre él” (GARCÍA CÁRCEL, 1987).

Dentro de las fronteras interiores de la España históricamente invertebrada han tenido enorme trascendencia las religiosas, ya sea de cristiandad o de catolicidad. Empezaremos analizando las fronteras de cristiandad.

Las fronteras religiosas entre cristianos, musulmanes y judíos

Castro defendió la identidad española en función de la triculturalidad religiosa (cristianos, musulmanes y judíos) configurada desde el siglo VIII con la irrupción musulmana en España. Hay que empezar por decir que el hecho diferencial de las diversas culturas nunca fue físico. Respecto a los judíos, se ha insistido tradicionalmente en el tópico de la forma y tamaño de su apéndice nasal. Lope de Vega, que no se distinguió precisamente por sus simpatías hacia los judíos, señaló en la comedia *Amar sin saber a quién* la imposibilidad de reconocer la condición de judío por la nariz. Los estudios de Dolors Bramon sobre iconología demuestran asimismo la ausencia de caracterizaciones físicas específicas por parte de los judíos. Lo mismo puede decirse de mudéjares y moriscos. Aunque el citado Joly en el siglo XVII observó en su visita al monasterio de Valldigna que los moriscos eran “ordinariamente más oscuros que los españoles, semejantes a los gitanos que corren el mundo” la verdad es que el diferencialismo físico es difícil de establecer. Pedro de Valencia señalaba que:

“todos estos moriscos en cuanto a complexión natural y consiguiente, en cuanto a ingenio, condición y brío, son españoles como los demás que habitan en España, pues ha casi nueve siglos que nacen y se crían en ella y se echa de ver en la semejanza o uniformidad de las tallas con los demás moradores de ella”(VALENCIA, 2005)

Ibn al Hatib describe a los musulmanes nazaríes de Granada diciendo que eran “de talla media, color blanco, cabellos negros”, nada atípicos respecto a los cristianos. Bernard Vincent, a través de los censos, ha podido determinar los caracteres raciales de los moriscos granadinos instalados en Córdoba en 1573. Sus conclusiones son que la mayoría de ellos serían de talla moderada, quizá más alta que la media, de rasgos más bien hermosos, con el pelo de color desigual y la mayor parte morenos “aunque no faltan los pelirrojos” poco dados a la barba y de nariz achatada (VINCENT, 1980)

La similitud de origen entre las tres religiones frente a la confrontación es, curiosamente, destacable. Cristianos, musulmanes y judíos compartían tres aspectos de su identidad religiosa. La herencia espiritual de Abraham, el origen geográfico oriental y naturalmente el monoteísmo, con un Dios “revelado” a los hombres. Los cristianos y los judíos, en particular, compartían además la común herencia de la Biblia, el Antiguo Testamento. Cuando tanto se han puesto de relieve las diferencias no está mal acordarse de que estamos hablando de parientes de primer grado.

Es incuestionable que las diferencias religiosas fueron radicalizadas por razones de otra índole: sociales, económicas, políticas... Lo cierto es que la Inquisición se encargó de trazar terribles fronteras de separación entre las diversas comunidades religiosas y que la literatura sectariamente discriminadora, con todo tipo de descalificaciones de judíos y moriscos, es abrumadora. La obra de José María Perceval ha puesto en evidencia el fundamento de todo el discurso ideológico cristiano al respecto. Pero sí quiero señalar, de acuerdo con las más recientes investigaciones, que los criterios en la delimitación de las fronteras religiosas por parte de la Inquisición son bastante más borrosas y subjetivas de lo que el discurso de la ortodoxia cristiana establece. La identidad de los conversos de ese mundo híbrido sobre el que incide la Inquisición es difícil de definir, como plantearemos más adelante. Con la legitimación del nicodenismo por parte de los judíos y la “taquiya” por parte de los musulmanes queda consagrada como norma de conducta en judíos y moriscos el disimulo, la ocultación y la apariencia. Si el único elemento aportado por las directrices inquisitoriales como criterio de identificación era tan genérico como este: “el hecho de

observar las ceremonias y fiestas y hacer aquello que comúnmente hacen los judíos”, tendremos que reconocer que la identidad judía o morisca era más oscura de lo que el discurso teórico establecía. La dicotomía constantemente formulada por la Inquisición de que “están firmes en su corazón, aunque confiesen otra cosa por la boca” convierte la persecución inquisitorial en una auténtica caza de brujas (PERCEVAL, 1997).

El pragmatismo jesuita fue además radicalizando la idea de que no había que exhibir la religión, con lo cual las identidades religiosas quedaron muchas veces un tanto borrosas.

La dialéctica de las tres culturas se ha estudiado siempre desde la óptica dominante-dominado, cristianos *versus* judíos/musulmanes, partiendo de la hegemonía de la cultura cristiana de los unos frente a la de los otros. El gran tema permanentemente ha sido el de las conversiones de judíos o de moriscos al cristianismo, con la Inquisición como la institución encargada de verificar la verdad o mentira de estas, siempre con el objetivo de garantizar la absoluta y total hegemonía de la condición cristiana sobre las demás. Se ha estudiado poco, a nuestro juicio, la dialéctica de los judeoconversos entre sí. ¿Hubo quejas conjuntas contra la Inquisición de las víctimas de esta? ¿Actuaron judeoconversos y moriscos de manera aislada o conjunta entre sí? Ciertamente, casos como el de Hernando de Talavera merecen un recordatorio. Este fue hijo de judeoconversa y nieto de judío. Tras una extraordinaria carrera eclesiástica y política (arzobispo de Granada en 1492) destacó por su empatía con el mundo musulmán y su cultura, al mismo tiempo que era confesor de Isabel la Católica. Acabó como víctima de la Inquisición, procesado en 1505, aunque declarado inocente dos años después, poco antes de morir. Es un claro ejemplo de mixtificación identitaria. Desde luego, no es el único, aunque sea el más conocido (IANNUZZI, 2018).

El vacío informativo respecto al papel de las mujeres en el marco de las fronteras religiosas de cristiandad es especialmente significativo. Solo conocemos biografías de personajes femeninos que ejercieron su identidad cristiana, en muchos casos como monjas, en el marco de la corte de Isabel la Católica, de Beatriz Galindo a Beatriz de Bobadilla, pasando por una monja como Isabel de Villena. Pero en la corte referida solo brilla un personaje femenino que fue judeoconversa y al mismo tiempo cristiana militante. Me estoy refiriendo a Teresa de Cartagena, nieta de judíos que se habían

convertido al cristianismo y ella, monja agustina de Burgos, escritora de excelentes textos que transpiran una religiosidad profundamente cristiana (GALLEGO, 2021).

El debate sobre los orígenes de la Inquisición

Las fronteras religiosas entre cristianismo y judaísmo parten históricamente del discurso cristiano que consideró al judaísmo como sinónimo de perversidad en tanto que los judíos serían los responsables de la crucifixión de Jesucristo, eje del pensamiento cristiano. Durante la época medieval, el antijudaísmo estuvo siempre presente, con acoso y represión de los judíos por parte de los cristianos. 1391 constituye uno de los primeros hitos de este antijudaísmo. La presión para la conversión de los judíos fue siempre muy fuerte, con figuras como Pablo de Santa María y San Vicente Ferrer. A comienzos del siglo XV puede decirse que empieza el estatuto conceptual del judío convertido. Si con Álvaro de Luna la presión cristiana se reduce, a partir de 1449 volvió a desencadenarse la política antijudía exigiendo la mutación. Comienza entonces el debate acerca de los conversos sobre la autenticidad de su cambio. Los hay en ese momento que defienden la conversión de los judíos como creíble. Tal es la postura de Alonso de Cartagena, hijo de Pablo de Santa María. Cartagena creyó firmemente en que los judeoconversos eran auténticos cristianos y desde luego él ejerció como tal. La segunda mitad del siglo XV contemplará una nueva ofensiva antijudía que representa muy bien Alonso de Espina con su *Fortalitium Fidei*, al que se contrapusieron algunos tolerantes como Alonso de Oropesa, que apoyó siempre la credibilidad de los nuevos convertidos. Este tipo de debate teológico se cerró con la creación de la Inquisición en 1478 y el proceso se culminó con la expulsión de los judíos en 1492. Desde entonces ya no hay judíos en España, solo conversos. La frontera religiosa ya no será la frontera cristiano-judía, sino la cristianos-conversos o exjudíos.

La historiografía en los últimos años ha abierto un gran debate a partir de la obra de Benson Netanyahu (1999) sobre los orígenes de la Inquisición, publicada originalmente en inglés en Nueva York en 1995 y traducida al español por Ángel Alcalá en 1999.

Para Netanyahu, la frontera religiosa entre cristianos y judeoconversos era falsa, ya que los tales conversos eran para él auténticos cristianos a los que los judíos habían considerado siempre traidores a su causa. La Inquisición, según Netanyahu, se crearía

más que para solucionar una cuestión religiosa, para vehicular institucionalmente el racismo genocida español (la palabra genocida la utiliza él mismo). El criptojudasmo sería residual y desde luego la España intolerante de mucha mayor fuerza que la tolerante. Compara el holocausto judío de los nazis con el ejercicio inquisitorial español. El establecimiento de la Inquisición para Netanyahu se debería a razones económicas (ansiedad de determinadas élites por las confiscaciones de bienes y sobre todo sociales: la pervivencia de largo recorrido del racismo antisemita).

La tesis de Netanyahu ha sido extremadamente fustigada por José Antonio Escudero. Este considera inadmisibile que el historiador judío llegue a comparar el holocausto judío llevado a cabo por los nazis con el antijudasmo español. Para Escudero, la cuestión nunca fue de racismo, sino un problema esencialmente religioso, que había que resolver en aras a unas necesidades de unidad política. También se cuestiona la presunta razón económica de la ambición proyectada hacia los bienes del patrimonio judío. Se cuestiona, asimismo, la afirmación de Netanyahu de que el criptojudasmo era residual y que la España tolerante tuvo una representación irrelevante. Por último, considera Escudero que la tesis de Netanyahu es muy sectaria en el uso de las fuentes, casi siempre judías, rechazando la credibilidad del contenido de las bulas romanas o los documentos de los reyes (ESCUDERO, 1998).

Cristianos y moriscos

La frontera religiosa de cristianos y musulmanes también estuvo muy condicionada por variables políticas y sociales. Historiadores como Bernard Vincent y José María Perceval han analizado las pautas de la confrontación cristiano-morisca, subrayando la trascendencia de la alteridad, los unos cristianos frente a los otros moriscos. Sobre fuentes documentales institucionales e inquisitoriales, sus estudios han incidido en la realidad de un conflicto religioso y social en el que el discurso de los cristianos se vio siempre erosionado por la resistencia morisca. Márquez Villanueva trazó una visión de la problemática morisca un tanto diferente. Basándose en las fuentes literarias, defiende la trascendencia de la maurofilia en la España del siglo XVI, la existencia de una tercera España tolerante entre unos y otros, con múltiples signos de mestizaje y permeabilidad cultural entre cristianos y moriscos. Márquez se deslizó por el imaginario de la España que pudo ser frente a la España que fue. A la sublimación de

una tercera España tolerante se han sumado otros muchos historiadores como Schwartz o Trevor Dadson. La frontera religiosa entre cristianos y musulmanes ha sido esencialmente por condicionamientos políticos y sociales. El único debate filosófico-religioso que se suscitó a caballo de la expulsión de los moriscos fue el que tuvo lugar entre la teología escotista y la tomista. Quizá convenga matizar mejor la diferenciación regional del problema morisco a lo largo del tiempo. No todos son uno. Son muchas las variantes. El salto cualitativo de las relaciones entre cristianos y musulmanes se produjo obviamente con la conquista de Granada de 1492. El paso de mudéjares a moriscos ocurre en 1502 en Castilla y en 1526 en la Corona de Aragón. Políticamente, a lo largo del siglo XVI se actuó de manera intermitente con respecto a los llamados “cristianos nuevos de moro”. La protección de los nobles respecto a sus vasallos musulmanes y determinados acuerdos entre cristianos y moriscos hicieron que la frontera religiosa entre unos y otros estuviera muy determinada por criterios políticos. En la segunda mitad del siglo XVI la acción inquisitorial hasta entonces ralentizada se dispara. Los moriscos granadinos se rebelan en la célebre revuelta de 1568. Los valencianos utilizaron fórmulas de convivencia más dúctiles como la concordia de 1571. Después, hubo un margen de espera y la ruptura desde los años ochenta del siglo XVI con las primeras propuestas de expulsión de los moriscos que culminan en 1609 con el arzobispo Ribera como el último legitimador de esta (VINCENT, 2015).

En definitiva, quiero reiterar aquí que las fronteras religiosas entre cristianos y moriscos fueron mucho más borrosas en la práctica respecto a lo que marcaba el discurso doctrinal. Al margen del disimulo al que antes me refería, la mixtificación identitaria es un hecho que subrayó Márquez Villanueva. Este historiador analizó repetidamente el fenómeno de la maurofilia, tan explícito en obras como *El Abencerraje* a mediados del siglo XVI, *el Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán de 1599 o *el Marcos de Obregón* de Espinel (1618). La maurofilia revela una realidad de simpatía con el morisco, fruto del sincretismo en que se movió la sociedad española del siglo XVI y que reflejan personajes como Alonso de Castillo y Miguel de Luna. Hasta los inquisidores valencianos en 1582 exponían sus reticencias a las primeras propuestas de expulsión de los moriscos con estas palabras: “porque al fin son españoles como nosotros” (MÁRQUEZ VILLANUEVA, 1998; GARCÍA CÁRCEL, 2024).

Las fronteras de catolicidad: católicos y protestantes

Hemos visto la trayectoria de las fronteras entre cristianos, musulmanes y judíos, pero hay que subrayar que la unidad de los cristianos en España se romperá cuando emerge el protestantismo luterano, que tuvo su punto de partida en 1517 en las famosas 95 tesis de Lutero. Ciertamente, la Reforma protestante tardó en implantarse en España, ya sea por la propia existencia de la Inquisición, ya sea por la propia fuerza del erasmismo español (el *Enchiridion* se publicó en 1526) que propiciaba una religiosidad irenista sin vencedores ni vencidos, que se oponía al cisma que había supuesto la reforma protestante. Antes que el luteranismo prosperara en España, se difundió la herejía de los alumbrados o iluministas que preconizaban un abandono a la inspiración divina sin control. Los procesados por esta herejía en España datan de 1524 (el grupo de Guadalajara con Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz). El primer proceso a un luterano en España data del mismo año. Se trata del comerciante alemán Micer Blay. Tras él hubo varios procesados luteranos, todos ellos extranjeros. El luteranismo impregnó entonces fuertemente los círculos españoles en París, Lovaina e Italia. La transición del erasmismo y alumbradismo, inicialmente ortodoxos, al luteranismo, la representa Juan de Valdés. El primer protestante autóctono de perfil sólido y de prestigio en España fue el burgalés Francisco de Encinas a partir de su edición del Nuevo Testamento en Amberes en 1543. Encinas desarrolló su vida entre Alemania, Flandes e Inglaterra y nunca fue procesado por la Inquisición porque rehuyó regresar a España. Todavía en los años cuarenta del siglo XVI era fuerte en España la tercera vía entre católicos y protestantes que representó Juan de Valdés. Esa tercera vía se convertiría en una ilusión fugaz. Desde mediados del siglo XVI se desata lo que C. H. Lea llamó hiperestesia de la ortodoxia, una polarización ideológico-religiosa con confrontación abierta entre católicos y protestantes. Estos desarrollan su labor en dos focos principales: Valladolid y Sevilla. El choque adquirió su máxima visualización en los autos de fe de 1559 (GARCÍA CÁRCEL & MORENO, 2000; LEA, 1983).

El calvinismo radicalizará el pensamiento protestante incentivando la confrontación con el catolicismo. El salto cualitativo del luteranismo al calvinismo lo representa, entre otros, el monje jerónimo del monasterio de San Isidoro del Campo, el sevillano Antonio del Corro, desde su refugio en Ginebra. En el grupo que representa el tránsito hacia el calvinismo figuran algunas mujeres poco conocidas como María

Bohórquez e Isabel de Baena. La batalla entre calvinistas y católicos se desarrollará especialmente en Inglaterra y Países Bajos. El reflejo político de esta confrontación fue especialmente el gobierno del duque de Alba en los Países Bajos o la guerra de Felipe II contra la Inglaterra de Isabel I.

La represión, desde luego, no la vivieron solo los protestantes por parte de los católicos. También se sufrió desde el otro lado. Hubo una notable persecución del catolicismo en ámbitos territoriales de hegemonía protestante, con un catolicismo de resistencia que generó muchos muertos y prófugos que buscarían un escenario de refugio en tierras hispánicas.

La persecución de católicos por parte de Isabel I de Inglaterra provocó, al menos, unos mil muertos en las Islas Británicas, setecientos más que los muertos protestantes que había generado la reina católica de Inglaterra, María Tudor, unos años antes. Isabel apoyó a John Knox, el líder protestante escocés frente a la reina de Escocia María Estuardo, muy vinculada al catolicismo. La represión por parte de los protestantes generó una notable emigración de los países europeos hacia España en un contexto de hispanofilia que ha estudiado J. J. Ruiz Ibáñez (2022).

La recatolización en las últimas décadas del siglo XVI fue, desde luego, un hecho incontrovertible. El peso que tuvieron figuras británicas como el jesuita Robert Parsons, el también jesuita Joseph Creswell o Francis Englefield en la proyección del catolicismo resistencial en Inglaterra fue extraordinario. Parsons, ordenado jesuita en 1575, llevó a cabo una labor de propaganda procatólica que tendría como destino final la propia España. Estuvo involucrado en la difusión del catolicismo en Francia apoyando a los Guisa y en la gestación de la Armada Invencible en 1588. A fines de este año se desplazó a España, donde fundaría el Colegio de los Ingleses de Valladolid, el Colegio Inglés de Sevilla, el Colegio Inglés de Madrid y las residencias de Sanlúcar y Lisboa. Su labor se dejó sentir especialmente en Valladolid y Sevilla, con comunidades de sacerdotes católicos destinados a dirigir la resistencia católica en Inglaterra. También Englefield vivió parte de su exilio en Valladolid (EGUILUZ, 1990); FERNÁNDEZ ROJAS, 2013; FERNÁNDEZ SUÁREZ, 1978).

El reforzamiento de la frontera de catolicidad en España frente al protestantismo lo abanderó lógicamente la Inquisición, que llevó a cabo un intenso control religioso en los años finales del reinado de Felipe II. Ciertamente, la frontera de catolicidad fue muy

rígida respecto al protestantismo emanado de Inglaterra o los Países Bajos. En cambio, fue más permeable respecto a Francia, sin duda, por la propia inestabilidad religiosa del país vecino. La política religiosa de Enrique IV de Francia estuvo llena de ondulaciones. Este rey, de padre católico y madre protestante, bautizado como católico, fue educado por su madre en la fe protestante. De hecho, estuvo a punto de ser asesinado en la matanza de hugonotes en la noche de San Bartolomé (1572). Se convirtió al catolicismo (“París bien vale una misa”) en un ejemplo arquetípico de pragmatismo político. En 1598 dictó el Edicto de Nantes, llamado también Edicto de la Tolerancia, en el que garantizaba libertad a los protestantes y abría un presunto camino de tolerancia mutua entre católicos y protestantes. En la Paz de Vervins de ese mismo año hizo las paces con España. Se casó en 1600 con María de Médicis, de familia de tradición católica, y acabó siendo asesinado por el fanático católico Ravaillac, educado por los jesuitas. Ya se había intentado asesinarle en 1593 y 1594, en esta última ocasión por parte de Juan Castello, estudiante del Colegio de Jesuitas, que sería ejecutado el 29 de diciembre de 1594. Enrique IV admitió a los jesuitas en Francia con muchas reservas y condiciones como la de que “todos sean de la nación francesa y que cada año juren ser fieles y leales a la Corona Real”. Sus relaciones, por lo tanto, con la Compañía de Jesús estuvieron muy marcadas por las sombras de sospechas mutuas (L’ETOILE, 2014; GARRISSON, 2014).

La apuesta por la tolerancia de Enrique IV fue continuada por su hijo Luis XIII, cuyo reinado pasará también por diversas fluctuaciones políticas y religiosas agravadas por las relaciones tortuosas que Luis tuvo con su madre, María de Médicis. Esta sería regente hasta 1617, en que entró propiamente a reinar Luis XIII.

En 1615 se produjeron con grandes celebraciones los matrimonios hispanofranceses que unirían las cortes de uno y otro país. Ana de Austria, hija de Felipe III, se casó con Luis XIII, e Isabel de Borbón, hermana de Luis XIII, con Felipe IV, hermano de Ana de Austria. ¿Supuso ello algún cambio en la proyección religiosa y política de las respectivas monarquías? ¿Acercaron los matrimonios a ambos países? (BUENO BLANCO, 2021).

Políticamente, al margen de las referidas bodas, el conflicto de la vieja competencia histórica siguió entre España y Francia. Desde el punto de vista religioso, Francia protagonizó en las primeras décadas del siglo XVII un proceso de renovación

católica en el que jugaron importante papel diversas mujeres como las carmelitas difusoras del teresianismo, apoyadas por Barbe Acarie. En este contexto hay que situar la conversión al catolicismo de Charlotte de la Tremouille, princesa de Condé, o Elisabet Levy y la hija del conde de Foix. La renovación católica francesa adquirió connotaciones singulares en el ámbito social y asistencial a partir de determinados personajes fundamentales en este momento histórico, tales como el saboyano Francisco de Sales, fundador de la orden de la Visitación junto a Juana de Chantal, o Vicente de Paúl, creador de las Hijas de la Caridad junto a Luisa de Marillac (FERRER HORTET, 1991; ALABRÚS IGLESIAS, 2024).

Pese a los vínculos familiares, las monarquías francesa y española no coinciden en el mismo modelo católico frente al protestantismo. Los franceses propagaron a través de las directrices de uno de los asesores principales del cardenal Richelieu, el capuchino padre Joseph (François Lebroc de Trembley), el principio de la tolerancia implantado por Enrique IV, al que se le llamó “confederación” entre catolicismo y protestantismo. Desde este principio voluntarista de pacto, Richelieu se vio obligado, sin embargo, a reprimir los focos renacidos de hugonotes radicales que fueron surgiendo en Montauban en 1622 y de la Rochelle en 1627. El principal objetivo de Richelieu era erosionar la monarquía española fijando criterios diferenciales en el ejercicio de la catolicidad. España seguía adscrita al nacionalcatolicismo de la unión imperativa Madrid-Roma, con la convicción por parte del rey de ser la garantía de salvaguarda de los intereses del papado romano. Francia se deslizó, en cambio, por un catolicismo reformado y predispuesto a reconciliarse con el protestantismo en todo el territorio, siempre con la bandera de la discreción pragmática.

La “confederación” con los protestantes para los franceses era políticamente rentable, y contó con algunas figuras protestantes lo suficientemente dúctiles y políticas como para entrar en el juego. En primer lugar, destaca Enrique de Rohan-Soubise, que se movió con naturalidad por Cataluña, territorio de frontera permeable en el que se entraba y salía con facilidad. Otro personaje fundamental para la citada política fue el duque de Sully, suegro de Rohan y enemigo acérrimo de María de Médicis. Adaptado a cualquier tipo de negociación, se retiraría en 1634 después de haber concordado la paz con los protestantes de Montauban y la Rochelle (RIVERA GARCÍA, 2010; ALABRÚS IGLESIAS, 2024).

Hasta 1635 fueron tiempos de disimulación, de ficción en el pensamiento oficial. Las relaciones políticas hispanofrancesas pasaron por diversos vaivenes. España y Francia se temían en la misma medida que se necesitaban.

España fue menos elástica que Francia. Hasta 1623 se identificaría permanentemente con el papado, lo que acabaría provocando una división interna en la Compañía de Jesús entre los romanistas y los nacionaljesuitas a partir del generalato de Acquaviva.

Tanto el papa Paulo V (de 1605 a 1621) como su sucesor Gregorio XV (1621-1623) fueron militantes de la Contrarreforma tridentina, promoviendo el poder pontificio con el consenso de España. Fue el periodo en el que se beatificaron y canonizaron un grupo de españoles como Francisco Javier, Ignacio de Loyola, Teresa de Ávila o Isidoro. Estos papas estuvieron más cerca de la causa austroespañola que de la francesa. En contraste, el papa Urbano VIII, con su largo pontificado de 1623 a 1644, fue siempre profrancés desde que fue delegado del papa en Francia en 1601 y nuncio en París en 1604. Beatificó a un único español, Francisco de Borja. Sin duda, por la presión jesuítica al respecto. Apoyó directamente a Francia en los conflictos europeos de la Valtelina, Mantua o Piamonte en el marco de la Guerra de los Treinta Años. La Iglesia, ciertamente, en estos años estaba profundamente dividida. Los dominicos y los jesuitas, en la década de 1620, no dejaron de lanzarse dardos mutuamente alrededor del debate sobre la gracia y la voluntad humana, la polémica *De Auxilis*.

Lo cierto es que en las fronteras religiosas entre catolicismo y protestantismo se fueron haciendo cada vez más porosas. La condición católica o protestante, sobre todo después de Westfalia y el fin de la Guerra de los Treinta años, se relativizó. Cabe citar al respecto los casos de damas francesas como Jeanne Marie Bouvier de la Motte Guyon, católica pietista que fue acusada varias veces de protestantismo sin aclarar bien su auténtica identidad, o Anne Margarite Petit du Noyer, que fue alternativamente protestante, católica, protestante y finalmente católica (MALLETE-JORIS, 1992). Es curioso que el catolicismo se convirtió para muchas mujeres en una especie de destino final identificado con la paz y la relajación conventual tras vidas agitadas. Sirva aquí y ahora como ejemplo en Francia el caso de Madame de La Vallière, la amante de Luis XIV, con cuatro hijos, y que se hizo monja católica con el nombre de Luisa de la Misericordia en 1674 (CRAVERI, 2013; CASTELOT, 2013).

En España también se registró con relativa frecuencia el tránsito de mujeres más o menos implicadas en la nobleza de la época hacia la sublimación final del catolicismo, con su transformación en la última etapa de sus vidas en religiosas conventuales. Sirva como ejemplo el caso de Luisa Magdalena Manrique Enríquez de Luján, condesa de Paredes, por su matrimonio con su primo, Manuel Manrique de Lara, conde de Paredes, con el que tuvo cuatro hijos. Al enviudar se hizo monja carmelita con el nombre de Luisa Magdalena de Jesús. Murió en 1660 dejando escrita la obra: *Año santo. Meditaciones para todos los días*, que se editaría en Madrid en 1668. La presión religiosa en la segunda mitad del siglo XVII hizo dar a muchas mujeres el salto cualitativo hacia su profesionalización confesional en los conventos (PÉREZ VILLANUEVA, 1986; VILELA GALLEGO, 2005).

A lo largo del siglo XVIII, la Inquisición siguió muy pendiente de la evolución del protestantismo, interesándose especialmente por la vigilancia de los emigrantes de la Europa protestante y por lo tanto intrínsecamente sospechosos. Se irán planteando por parte de la Inquisición nuevas exigencias a estos emigrantes. La principal será la abjuración pública. Los extranjeros residentes en España tendrían que bautizarse como católicos y hacer una declaración expresa de voluntad de ejercer como plenamente convertidos. En el interrogatorio que llevó a cabo el Santo Oficio en el proceso de abjuración se exige el testimonio explícito de la misma, pero además se exploran posibles relaciones de parentesco o de amistad con paisanos suyos para asegurar el control sobre presuntas y temidas redes de intereses. Por último, se les prohíbe expresamente que participen en el futuro en cualquier rito o ceremonia de otra religión que no sea la católica (BLÁZQUEZ, 1980; CARRASCO PÉREZ DE ABREU, 2008).

La Inquisición, de esta manera, reasumía en el siglo XVIII su viejo papel histórico de institución garantista de que la conversión era auténtica y que la confianza en los nuevos católicos era posible. Así pues, el control de la frontera entre católicos y protestantes lo siguió ejerciendo la Inquisición hasta el momento final de esta institución: 1834.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivo Histórico Nacional, Tribunal de Corte, lib. 730-735.

Fuentes secundarias

ALABRÚS, R. M., (2024). “El debate entre Francia y España sobre la confrontación católico-protestante en el siglo XVII. El pensamiento político de José Pellicer”. *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, Vol. XI, N° 21, pp. 186-202.

ALABRÚS, R. M., (2024). “Juliana Morell i les poroses fronteres de catolicitat a la França de la primera meitat del segle XVII”. *Scripta*, N° 24, pp. 2021-216.

ANDERSON, B., (2006). *Comunidades imaginadas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica España.

BLÁZQUEZ MIQUEL, J., (1980). *La Inquisición en Cataluña (1487-1820)*, Barcelona: Arkano Books.

BUENO BLANCO, A., (2021). “Propaganda monárquica española en las relaciones de sucesos: las bodas hispanofrancesas de 1615”. *Libros de la Corte*, N° 22, pp. 46-69.

CARRASCO PÉREZ DE ABREU, R., (2008). *El Tribunal de Corte de la Inquisición española del siglo XVII: especialidades “Su tratamiento a los extranjeros”*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

CASTELOT, A., (2013). *La reina secreta*, Barcelona: Ed. Vergara.

CRAVERI, B., (2013). *Amantes y reinas: el poder de las mujeres*, Madrid: Siruela.

EGUILUZ, F., (1990). *Robert Parsons “el architraidor”: su vida y su obra*, Madrid: Fundación Universitaria Española.

ESCUADERO, J. A., (1998). “Netanyahu y los orígenes de la Inquisición española”. *Revista de la Inquisición*, N° 7, pp. 9-46.

FERRER HORTET, E., (1991). *Juana de Chantal*, Madrid: Ediciones Palabra.

FERNÁNDEZ ROJAS, M., (2013). “La Compañía de Jesús en Sevilla: el Colegio Inglés de San Gregorio Magno”. *UCO-ARTE, Revista de Teoría e Historia del Arte*, N°2, pp. 41-66.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, J. R., (1978). “Joseph Creswell: al servicio de Dios y de su Majestad Católica”. *Revista de Filología Inglesa*, N° 8, pp. 45-84.

GALLEGO FERNÁNDEZ DE ARÁNGUIZ, M., (2021). *Teresa de Cartagena. Los tratados de una escritora burgalesa del siglo XV*, Burgos: Monte Carmelo.

GARCÍA CÁRCEL, R. & MORENO, D., (2000). *Inquisición. Historia crítica*, Madrid: Temas de Hoy.

GARCÍA, CÁRCEL, R., (2017). “Las fronteras mentales y culturales. Los problemas de identidad de la España Moderna”. En AAVV, *Fronteras y fronterizos en la Historia* (pp. 63-82). Valladolid: Instituto Universitario de Historia de Simancas, Universidad de Valladolid.

GARCÍA CÁRCEL, R., (2024). *De las laderas de la montaña al río morisco. Entre Francisco Márquez Villanueva y Bernard Vincent*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

GARRISSON, J., (2014). *Henri IV*, París: Seuil.

GÓMEZ, MARTÍNEZ J. L., (1972). “Américo Castro y Sánchez Albornoz. Dos posiciones ante el origen de los españoles”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Vol. XXI, N° 21, pp. 301-319.

- IANNUZZI, I., (2018). *Fray Hernando de Talavera. Católica impugnación del herético libelo, maldito y descomulgado*, Granada: Nuevo Inicio.
- LEA, C. H., (1983). *Historia de la Inquisición española*, Madrid: Fundación Universitaria.
- L'ETOILE, P., (1960). *Journal du Regne de Henry IV*, París: Gallimard.
- MALLETE-JORIS, F., (1992). *Jeanne Guyon*, París: Flammarion. (Las cartas de Madame de Noyer se publicaron por primera vez en 1716).
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, F., (1998). *El problema morisco: desde otras laderas*, Madrid: Ediciones Libertarias.
- NETANYAHU, B., (1999). *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona: Crítica.
- PERCEVAL, J. M., (1997). *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- PÉREZ VILLANUEVA, J., (1986). *Felipe IV y Luisa Enríquez Manrique de Lara, Condesa de Paredes de Nava*, Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Salamanca.
- RIVERA GARCÍA, A., (2010). “El legendario Gran Proyecto de Enrique IV y Sully. Soberanía y confederación europea”. *Res Publica*, N° 24, pp. 95-120.
- RUIZ IBÁÑEZ, J. J., (2022). *Hispanofilia: los tiempos de la hegemonía española*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- VALENCIA, P. D., (2005). *Tratado acerca de los moriscos de España*, Badajoz: Unión de Bibliófilos españoles (Ed. D. R. González Cañal).
- VILAR, P., (1985). “El Vallespir, el Rosselló i la Cerdanya. Problemes de frontera”. *L'Avenç*, N° 86, pp. 18-40.
- VILELA GALLEGÓ, P., (2005). *Felipe IV y la condesa de Paredes*, Sevilla: Consejería de Cultura de Andalucía.
- VINCENT, B., (1980). “Historia y antropología. ¿Qué aspecto físico tenían los moriscos?”. *Actas I Congreso de Historia Moderna y Contemporánea de Andalucía*, Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- VINCENT, B., (2015). *El río morisco*, Granada/Valencia/Zaragoza: Universidad de Granada, Universidad de Valencia y Universidad de Zaragoza.