

“SUCESORES DE LOS HEBREOS EN LA PROPIEDAD DE LA VIÑA: RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA HISTORIOGRAFÍA DE LA MONARQUÍA HISPANA”.

García y Facundo.

Cita:

García y Facundo (2013). *“SUCESORES DE LOS HEBREOS EN LA PROPIEDAD DE LA VIÑA: RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA HISTORIOGRAFÍA DE LA MONARQUÍA HISPANA”*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/100>

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: N°13

Título de la Mesa Temática: “Política, cultura y familia en la etapa moderna”

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: **Dra. María Luz González Mezquita, Dra. María Inés Carzolio, Dra. Griselda Tarragó.**

TÍTULO DE LA PONENCIA

“SUCEORES DE LOS HEBREOS EN LA PROPIEDAD DE LA VIÑA: RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA HISTORIOGRAFÍA DE LA MONARQUÍA HISPANA”

Apellido y Nombre del/a autor/a

García, Facundo David.

Pertenencia institucional

UNMdP-CONICET

Correo electrónico

facundo_dgl@hotmail.com

Al momento del arribo de Fernando e Isabel al poder, *Hispania* se correspondía con un territorio gobernado por distintas autoridades. Piénsese en el siglo XV y la convivencia, a un mismo tiempo, de los reinos de Castilla y León, Navarra, Aragón y Granada, la cual aún se encontraba bajo dominio nazarí. Para elaborar una identidad común, los límites que presentaba la perspectiva secular eran evidentes: *España*, como territorio reconocido en el mundo conocido, no existía. Para fabricarlo, tanto hacia el interior como el exterior, se puso el acento en la religión y en los orígenes bíblicos del pueblo hispano. Por tanto, la posibilidad de realizar una historia de *España* sólo era posible si se apelaba a una construcción discursiva de tipo eclesiástica, en la cual se pretendía fundir Iglesia y Monarquía bajo la autoridad de la Corona. Esto se tradujo en un largo debate entre teólogos, juristas y políticos, enfrentados en torno a la conceptualización que de la realeza y del monarca se hacía como de la definición de la nueva arquitectura de poder sobre la cual ejercía su soberanía el gobernante.

Distintos hombres elaboraron diversas hipótesis con las que pretendían fundamentar la nueva estructura de gobierno. Así, crearon un *pasado común* que se realizó más basado en la voluntad divina y en planteamientos filosóficos que en la razón, la crítica y la demostración científica. Para ello, se valieron de una serie de tratados de metodología histórica que fueron publicados en España a partir del siglo XVI en los cuales se consagraba como los criterios de autoridad inapelables a los autores clásicos grecolatinos y los textos bíblicos. Cualquier argumentación teórica que no tuviera a la Fe católica, el espíritu santo o los escritos de filósofos antiguos como su fundamento no debía ser considerado, ya que la base misma de la que partían esos trabajos eran falsas, no probadas y, por tanto, ficticias¹.

Sin embargo, la Iglesia rivalizaba con cualquier entidad política que expresara, entre sus ideales, proyectos que contuvieran intensiones *universales*. De ser manifestada dicha vocación, lo que se esbozaba era la historia de una tierra cuyas gentes e instituciones fundaban sus acciones en los designios de Dios. De tal forma que los habitantes de ese “territorio” constituían el pueblo elegido. Se sacralizaba la política (POCOCK, J., 2008: 44), al tiempo que se construía una historia de la salvación. En clave teológica se justificaba un proyecto de dominación que no tenía fronteras sociales, políticas, o culturales (POCOCK, J. 2008: 333-348). Pero, la única vía desde la cual se podía construir una *historia de la Monarquía* era la eclesiástica. Su presencia dotaba a los territorios gobernados por los reyes hispanos de un común denominador cultural. La

¹ Entre esos manuales sobre la práctica histórica se encontraron *De historiae institutione dialogus* (1557), de Fox Morcillo; *De conscribenda rerum historia libri duo* (1591), de Juan Costa; *Historia para entenderla y escribirla* (1611), de Luis Cabrera de Córdoba.

Monarquía de España era, ante todo, católica. Por tanto, ese proceso que derivó en la fabricación de una historiografía propia para la Monarquía de España debe verse vinculado al desarrollo de cambios estructurales, unas veces similares a los ocurridos en otras latitudes Europa y otras no, que en lo político se correspondió con la concentración y ejercicio del poder soberano sobre territorios geográficos concretos y en lo religioso con el cuestionamiento a la cristiandad, su fragmentación y la manifestación de la disidencia al credo religioso romano a través de los bloques confesionales surgidos del ciclo de reformas religiosas.

Como en el gobierno de una familia, el soberano debía conocer los elementos que disponía para garantizar la mantención y reproducción en el orden social tanto de sus pares como de los que se encontraban bajo su tutela, los súbditos. Así, gobernar un Estado era poner en acción la economía, una economía en el nivel de todo el Estado, "...ejercer con respecto a todos los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atento que el del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes" (FOUCAULT, 2006:120). Así, para construir su soberanía, el Rey y sus consejeros proyectaron su jurisdicción a través de un diseño que incluía tanto Derecho, en cuanto respeto y obediencia a la ley, como teología en pos de arribar al fin del gobierno, el *bien común*. Es sobre esta intersección entre política, Derecho y religión donde la conceptualización del gobierno de los hombres entra en relación con la idea y organización de un poder de tipo pastoral y, segundo, la de la dirección de la conciencia y las almas (FOUCAULT, 2006: 151).

La fabricación de la historiografía hispana y los elementos que en ella se conjugaron, fue uno de los instrumentos que intervinieron en la definición del grupo hegemónico hispano. Tal proceso, como lo define Contreras, implicó la complicidad de todos los sujetos o grupos que se situaban en su radio de acción jurisdiccional (CONTRERAS CONTRERAS, J. 1999: 65-76). Derecho y religión se intercalaban para sustentar a la Monarquía. Así, los distintos sujetos que redactaron crónicas, cartas, memoriales –u otro tipo de documentación- apelaron a ambos para dotar a sus obras de una fuerza concreta, que le permitió a las mismas producir, moldear y organizar la experiencia mental y física de los habitantes de un espacio definido en relación con lo pretérito, es decir, el encuentro de dicha sociedad con el pasado. Aunque, la dispersión geográfica de la Monarquía hizo que -al momento de fabricar un *pasado común*- las realidades históricas presentadas por los vasallos del soberano hispano a sus espectadores fueran antes que una exposición racional una representación ambigua del pasado, habitada por la confusión, la incertidumbre, la contradicción (CHARTIER, R.

2007:53) e imbuida de un fuerte contenido religioso. Así, a los dos pilares sobre los que la historiografía proyectó la construcción de las estructuras de poder surgidas al inicio de la Modernidad, es decir, ejércitos y finanzas, se sumaba un tercero: el control de los fundamentos religiosos y de la organización eclesiástica. Política y religión establecían entre sí una relación simbiótica cuyo objetivo primordial era la formación de una sociedad de súbditos en un contexto sociopolítico nuevo, el de la soberanía de las monarquías modernas. El debate en torno a la conceptualización del Príncipe y la Monarquía como así también aquel que se da sobre el arte de gobernar formaron parte de este proceso y dejaron su registro en las obras historiográficas de mediados del siglo XVI y principios del XVII.

España es Iglesia.

Pablo Fernández Albaladejo señaló que antes del siglo XV los reinos hispanos, Portugal incluido, gozaban de una asentada tradición de *exemptio ab imperii* por la cual cada uno de ellos “podía formar de hecho un imperio aparte, teóricamente no sometido y distinto del Imperio Romano Germánico” (FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. 1992: 61). En Castilla, esta idea “imperial paralela”, como la describía Maravall, tuvo dos consecuencias relevantes: generó un cambio semántico sobre el concepto de *imperio*, por el cual se abandonó la idea de *preeminencia* para definir un nuevo tipo de “dominio directo y no compartido” (MARAVALL, J. A. 1954:85) y el reemplazo del término *emperador* por el de *monarca*. Hispania dejaba de ser un común denominador cultural en el que convivían una pluralidad de regiones políticas autónomas -forma característica del poder real durante los siglos medievales- “para restablecer efectivamente la *Monarquía hispánica*” (MARAVALL, J. A. 1954:85) coincidente con la propuesta de convertir a Castilla en la “*monarchia del reyno de España*”.

Para fundamentar la imposición de un único poder central se buscó sus antecedentes en la época de los godos, momento en los cuales se consideraba que “*principatum Hispaniae fuit monarchia*”. Ese nuevo *estado* español, híbrido de elementos tradicionales y modernos, era una respuesta viable para la realidad peninsular de la temprana modernidad². La crisis estructural medieval estaba lejos de superarse.

² Diversas discusiones mantenidas entre historiadores y otros científicos sociales, han llevado al replanteo del “*paradigma estatalista*”. Así, lejos de esa formidable construcción historiográfica de la cual resultaba el denominado “*estado moderno*”, producto de las necesidades de legitimación de una burguesía no siempre revolucionaria pero si nacionalista, los estudios recientes muestran cautela al momento de definir las vías por las cuales se produjeron los cambios en las instituciones modernas. Hespanha ha llamado la

Corporaciones urbanas y reyes competían entre sí por apropiarse de la supremacía del poder temporal, pero también lo hacían frente al poder *universal*, dirimente y antropocéntrico (KANTOROWICZ, E. 1985: 421-461), de la Iglesia. Los soberanos se desempeñaban como emperadores dentro de sus reinos, aunque pretendían también actuar como tales fuera de sus dominios.

Así, la “vocación” imperial subsistía en los reinos ibéricos por medio de la noción de *imperio particular*, forjada durante la Baja Edad Media. El arribo de los españoles a tierras americanas redefinió este concepto³ al tiempo que lo dotó de una nueva base de legitimidad. Y, si bien fue durante el reinado de los Reyes Católicos cuando las pretensiones universalistas adquirieron cierto vigor, fue con Carlos V cuando se les dio el impulso definitivo. En adelante, dicha formulación neoimperial respondía a aquella entidad que *stricto sensu* proyectara su supremacía política y militar sobre todo el mundo conocido. El humanismo, en la letra de Juan de Ginés de Sepúlveda (1490-1573), se encargó de teorizar esa nueva formulación. Aunque, lejos de contar con una vía libre, el desarrollo del pensamiento político humanista tuvo una decidida oposición en el resurgimiento del tomismo y, sobre todo, en las discusiones que dominicos y jesuitas tuvieron contra sus tesis –no pocas veces equiparadas a las luteranas- sobre la Iglesia, la interpretación de los textos y el gobierno eclesiástico.

El desarrollo del tomismo en España se realizó a través de las enseñanzas del dominico Francisco de Vitoria, discípulo de Crockaert, formado en la Universidad de París⁴. Sin embargo, su difusión en la región se debió a otros factores. Por un lado, a la acción de algunos de sus célebres pupilos, entre los que se encontraban juristas como Diego de Covarrubias (1512-1577) así como teólogos y filósofos de la política del grado de Melchor Cano (1509-1560), Fernando Vázquez (1509-1566) y Domingo Soto (1494-1560). Pero también a la influencia de los jesuitas por medio de la fundación de numerosos colegios dentro de las universidades españolas (LOZANO NAVARRO, J. 2005:33-47). La lista de teólogos y filósofos que surgieron de sus líneas es

atención sobre la necesidad de redefinir el sistema político moderno, apuntando no sólo a lo que sucede en dicho terreno, sino también a lo que ocurre en otros registros de poder. Lo lingüístico: tensión entre la lengua oficial/dialectos regionales. Lo territorial: donde el espacio político “racionalizado” y “unicentrado” moderno convive con un recorte político-jurídico tradicional. Las comunicaciones y sistemas de desplazamiento. Lo económico: centralización y pluralidad de polos económicos. Lo religioso: intentos de conformar una iglesia “nacional” o una religión de Estado al tiempo que se evidencia la supervivencia de prácticas paganas. Lo simbólico, lo cultural, lo técnico, etc. Estos aspectos, si bien no son en esencia “fenómenos” políticos, si son, en cierta manera, determinantes en la forma en que tal sistema del poder actúa y se transforma (HESPANHA, A. 1989: 19-54).

³ Esta hipótesis, sostenida por Fernández Albaladejo, encuentra su justificación en el texto clásico de Anthony Pagden (PAGDEN, A. 1997).

⁴ En el transcurso de su vida, Vitoria no publicó nada. Sus ideas se conocen a través de una serie de *lecciones* manuscritas, resumen de un curso de conferencias pronunciadas ante toda la universidad. Su conservación fue casual (SKINNER, Q. 1993: 141-143).

impresionante, Pedro de Rivadeneyra (1527-1611), Francisco de Toledo (1532-1596), Gregorio de Valencia (1549-1603) y Gabriel Vázquez (1549-1604). Aunque, las dos figuras más destacadas de la Orden de Jesús dedicados al estudio de la filosofía política de la época fueron Luis de Molina (1535-1600) y Francisco Suárez (1548-1671).

Dentro de ese contexto intelectual, que respondía a las necesidades de una época específica, Sepúlveda era considerado como uno de los intelectuales más relevantes de su tiempo. Aunque el estudio de su obra completa –fuera del debate conocido como “Junta de Valladolid” que mantuvo con Las Casas entre 1550 y 155- ha interesado a los historiadores solo en forma reciente. Resulta interesante la forma en que el autor se apropió de tres de los grandes *símbolos* recurrentes en la historiografía española de la Edad Moderna: el Imperio Romano, la Monarquía Visigoda y los Reyes Católicos (CUART MONER, B. 1993:62). Símbolos porque, como si de *mitos* se tratara, apela a los mismos para retratar la figura y el reinado de Carlos V.

De Rebus Gestis Caroli Quinti sentó las bases de la nueva monarquía. En ella, el cronista cordobés precisaba la naturaleza de los españoles. Hispania refería a un término geográfico que describía a la Península Ibérica, pero también al solar de los *hispani*. De origen diverso, Sepúlveda los hacía descendientes directos de los héroes troyanos. Incluso, numerosas fábulas le permitían hablar de los primeros pobladores de la región como herederos de la estirpe de Tubal, de la familia de Noé. Así, un hijo de éste, Ibero, habría dado nombre a Iberia, y sus descendientes serían héroes epónimos de ríos y montañas. Más adelante, en 1571, Garibay intentaba demostrar en su *Historia de las Crónicas* que Tubal arribó en primera instancia a la región de Cantabria. Por ello el idioma español, después del hebreo, procedía del Euskadi, una de las 72 lenguas primitivas postbabelicas. La *Historia General de España* del jesuita Mariana reafirmaba ese origen

“Hecha la particion en esta forma, los demás hijo de Japhet [nieto de Noé] asentaron en otras provincias y partes del mundo; pero Tubal que fue su quinto hijo, enviado á lo postrero de las tierras donde el se pone, conviene á saber á España, fundó en ella dichosamente y para siempre en aquel principio de mundo , grosero y sin policia, no sin providencia y favor del cielo la gente española y su valeroso imperio.” (MARIANA, J. 1854:1)

En sintonía, Sepúlveda dotaba a los fundadores de *Hispania* de una estirpe gloriosa que los ubicaba en igualdad a los romanos, supuestos descendientes de Troya:

“Es difícil, de hecho, saber qué gentes habiatron Hispania en el inicio, qué reyes tuvieron o asegurar nada de ellos concerteza [...] Pero aquellos tiempos antiguos, anteriores a la destrucción de Troya, estan cobiertos de tanta imposibilidad de ver claro en ello, y de tanto olvido, a causa del tiempo trascurrido, que apenas nos llegó a nosotros la fama de los mismos, y aún esta, como juzgo, mezclada con fábulas. [...] Autores importantes transmitieron que después del desastre de Troya no sólo llegaron a Hispania algunos griegos, sino también jefes militares y nobles troyanos” (CUART MONER, B. 1993: 11)

La comparación con Roma es de fundamental importancia ya que nos permite esbozar una idea del significado con el cual se quería dotar al *imperio* hispano, más allá del rechazo a cualquier tipo de dominación extranjera. Sobre esto último, el objetivo era remarcar la total independencia de los reinos de España frente a la pretensión de superioridad del Imperio. De ahí que, todos los pueblos, desde la antigüedad, eran considerados agresores e invasores

“pues consta que España jamás entregó sus fuerzas frente a los ataques hostiles de los extranjeros, para velar por su libertad de forma patente y completa; no solamente cuando guerreó con los tirios y cartaginenses y después con los romanos, como aseguran Floro y Estrabon, sino tampoco en tiempos cristianos, cuando la invadieron primero los vándalos con los suevos y alanos, luego los godos y, finalmente, los sarracenos y moros” (CUART MONER, B. 1993: 13).

Los romanos, a quienes se les reconocían los avances que a la península llevaron en materia de cultura y pautas de civilización, eran acusados por la conquista político-militar que llebaron adelante sobre *Hispania*. Hecho que sólo fue posible, según el mismo Sepúlveda, por la colaboración de algunos hispanos con los conquistadores. En resúmen, los *hispani* descendían de una tribu mítica. Individuos laboriosos dedicados al

culto del verdadero Dios al tiempo que reconocidos guerreros enfrentados al yugo de cualquier nación extranjera.

Esa forma de fundamentar la identidad española, propia de mediados del siglo XVI, se vinculó con el proceso de *legitimación y constitucionalización* de la nueva formación política dirigida por Felipe II (FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. 1992: 58-72). Con anterioridad, en tiempos de Carlos V, no parecía que hubiera sido necesario dotar de sentido a esos territorios como conjunto más allá de sus fronteras individuales. Compartían cabeza con el Imperio que, por su vocación de universalidad, podía de algún modo comprenderlos y justificar su expansión y dominación sobre otros territorios en clave teológica. Pero éste era una institución *trascendente y sagrada* en virtud de su cabeza ya que se había dotado al emperador de una identidad bifronte. El ser germano no bastaba para construir un poder sacro y universal. Para que esto fuera posible, se hacía al emperador heredero de un poder más antiguo, que permanecía en forma inmanente, dentro del recuerdo político occidental: además de teutón, debía ser romano. Así, se fundían ambos orígenes en una sola identidad para volver al Sacro Imperio universalmente eterno y ubicuo (BOTELLA ORDINAS, E. 2002:16).

Al recapitular el pasado se retornaba siempre a la fundación de la capital romana. Esa concepción del pasado privilegiaba una jerarquía espacial y temporal en cuya cúspide quedaba enclavado un origen perfecto: Roma. Su apelación se autorizaba mediante la tradición. Al igual que el Sacro Imperio, la Iglesia acabó apropiándose de esa lógica. Se decía romana, por la misma necesidad de legitimación que tenía el gobierno teutón, aunque propusiera su fundación esencial en Cristo y los apóstoles (ARENDDT, H. 1996: 131-139)⁵. Por ello, la cristianización del Imperio Romano supuso la asunción, por parte de éste, de un esquema providencial. Para ello, se interpretó que Cristo había nacido en un Imperio propicio para la predicación en el orbe del evangelio, santificando un derecho (el romano) y definiendo al emperador como señor del mundo.

Tanto la Iglesia católica como Viena apelaban al Imperio Romano en pos de obtener la legitimidad necesaria que requerían sus pretensiones universales. Sin embargo, dicha empresa no podía ser realizada por todos los Habsburgo. Felipe II -a partir de él toda su rama española- reconoció que la cabecera de los territorios hispanos

⁵ En relación con la especificidad de la pugna por el antiguo Imperio Romano en la Edad Media, vid. GARCÍA PELAYO: *"hasta el comienzo de los tiempos modernos, toda pretensión hacia el imperio universal va unida al nombre de Roma, o, dicho de otro modo, que el Imperio medieval, tanto en su forma occidental como en sus formas orientales, pretendía ser una renovatio del Imperio romano que tiene como centro a "Roma". De acuerdo con ello, uno de los aspectos de la lucha ideológica por el Imperio lo constituyó la pugna por el lugar y el nombre de Roma"* (GARCÍA PELAYO, M. 1964: 71)

no podían reclamar primacía sobre el resto de los reinos de la cristiandad o pretender una influencia o dominio universal empleando la legitimación que con el título imperial tenía cabida, dado que los reyes hispanos no serían Emperadores luego de Carlos V.

Pero, el ciclo de las *reformas religiosas* asestó un duro golpe en la definición del poder del *monarca*. El Sacro Imperio, fragmentado en su interior por distintas confesiones, ya no era la garantía de la unidad religiosa. La pérdida de la homogeneidad que dotaba al Imperio una sola religión, llevó consigo el abandono de su rol como brazo defensor del papado y la discusión tanto de su significado universal como de su primacía entre las otras formaciones políticas. La escolástica española no tardó en responder a esos cambios con la elaboración de diversas justificaciones del poder real que derivaron en la construcción de las bases del edificio historiográfico hispano. El ideal del "*imperio particular*" se volvía a utilizar en la Península Ibérica. Hernán Cortes lo recordaba en sus *Cartas de Relación*. El 30 de Octubre de 1520 comunicaba a Carlos V

“...porque he deseado que vuestra alteza supiese las cosas de esta tierra, que son tantas y tales que, como ya en la otra relación escribí, se puede intitular de nuevo emperador de ella, y con título y no menos mérito que el de Alemaña, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee. Y porque querer de todas las cosas de estas partes y nuevos reinos de vuestra alteza decir todas las particularidades y cosas que en ellas hay y decir se debían, seria casi proceder a infinito”. (CORTES, H. 2011: 41)

Pero, Felipe II no pretendía sólo diferenciarse del gobierno de su padre y de su familia residente en Viena. Lo que buscaba era colocar sobre la institución política teutona al conjunto de territorios del cual él era su soberano. La sustitución en la cima del poder a escala continental, en tanto hacía a la vinculación entre *Estados* y a la hegemonía continental, fue lo que se puso en debate. El Príncipe español representaba a una nueva institución, cuyas bases de legitimidad provenían de otras fuentes, pero que apelaba a cumplir un viejo rol imperial: la expansión espiritual de Roma y con ella la defensa de todo el orbe católico. Política y creencia religiosa se fundían de nuevo en las estructuras del poder. Pero, en la península Ibérica no se hablaba de *Imperio* sino de *Monarquía*: Monarquía Católica o de España (FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. 1992: 67-72). Con ella, se trataba de nominar un grupo de territorios que no conformaban unidad jurídica alguna pero que tenían un proyecto de autoridad único, universal

(MARAVALL, J. A. 1954), que si previamente se entendía esencialmente del Papa o del Emperador, ahora se aplicaba al conjunto de colonias que heredó la rama hispana de los Habsburgo. La creación de esa “Monarquía de España” era el primer paso para la concreción de una “Monarquía del mundo desde España”. Su rey

“...Católico [era] el mayor Príncipe que ha visto, ni tenido el Mundo desde su creación, y su Imperio mas estendido y grande que juntas todas las Monarquías Universales, que la Antigüedad ha celebrado por famosas. Estas fueron cinco, la de los Asirios, de los Caldeos, de los Persas, de los Griegos y de los Romanos” (SALAZAR DE MENDOZA, P. 1770: 1)

Entendida la Monarquía como un “*Señorío universal del mundo*” que se proyectaba desde Hispania, Salazar de Mendoza justificaba el poder del monarca en el control efectivo que se hiciese de los territorios anexados y conquistados. De nuevo, el Imperio Romano se tomaba como parámetro desde el cual medir la expansión y poder hispanos,

“La Monarquía de España abraza la tercera parte del Universo, y sola su América ó Mundo Nuevo es tres veces mayor que Europa, y prueban con demostraciones matemáticas muchos y muy doctos Cosmógrafos, que en todo el viage, que hace el Sol por el Zodiaco, vá siempre alumbrando sin perderlos de vista sus Señoríos, [...] se puede rodear todo sin tocar en otras tierras ó mares que los de Su Magestad, [por lo que] el Imperio de España es mas de veinte veces mayor que lo fue el Romano” (SALAZAR DE MENDOZA, P. 1770: 3)

Los escritos de Salazar de Mendoza y Hernán Cortes nos remiten a la escolástica castellana. Sobre todo, a las discusiones que se desarrollaron en torno a la posesión de los *Justos Títulos* de mediados del siglo XVI. Distintos autores trabajaron sobre lo mismo: desacreditar el título imperial y su función mientras consagraban al Príncipe o a la Sacra Majestad. No extraña que en la *Política Española* se entendiera por monarca

“...el mayor de los Reyes; i por Monarquía, el casi total imperio, i señorío del mundo. En cuyo sentido han llamado, i llaman siempre todos los escritores al imperio y señorío de los Asirios, Medos i Persas, Griegos, i Romanos , Monarquía; y llaman oy también así al de los Españoles : por ser cada qual en su tiempo el mayor, que se conocía, el mas poderoso, i que mas Reinos i Provincias tenia sujetas, i à quienes todas las naciones, ó les eran subditas, ó vivian debaxo de su protección, i amparo, ó les respectauauan, i temian; que es lo que fe verifica oy en el de España” (SALAZAR, J.1619: 2)

Son muchos los ejemplos a los cuales se asoció dicha empresa. Juan Redín, Camilo Borrell y Jaime Valdés se suman a los nombrados con anterioridad (MILHOU, A. 1999: 93). Sus trabajos, según lo expresa Gregorio López Madera, se encargaban de destacar las *Excelencias de la Monarquía de España*. A saber, su representación como un *imperio extendido*, superior a todo lo conocido, y su desarrollo como *organismo vivo*, se estaba ante un espacio poblado por hispanos gobernados por un único señor, el monarca católico,

“monarca poderoso del mas dilatado imperio que jamás conoció el orbe, y los tiempos han visto triunfador y pacífico. Llego con el favor divino a tan elevada grandeza de poder, y magestad, que como substituyera la pesadumbre trabajosa de atlante, sustento solo sobre sus ombros, para que descansasse aquel, toda la redondez de la tierra. Fueron teatro de sus glorias , no las riveras y playas del mar atlántico, de la china y del sur, sino casi las misas regiones que sirven de termino , y linde a la carrera del sol, del zelo ardiente de este poderoso rey en propagar y defender la religión católica son testigos abonados los ingleses, los flamencos, los franceses, los turcos, los indios y todas las naciones extranjeras.” (BLANCAS, G. 1680: 451-452)

La incorporación de la Corona de Portugal a España produjo nuevos cambios en el imaginario peninsular (KAGAN, R. 2005). El “Rey de reyes”, o “emperador señor del mundo”, era además, por extensión de sus dominios, verdadero vicario de Cristo. Vázquez de Menchaca sostenía que

“...siendo, pues, nuestro muy poderoso Señor y rey de las Españas, vicario, ministro y representante de Dios en la tierra, para gobierno de las regiones que por Él le han sido confiadas, y siendo estas mucho más dilatadas y numerosas que las que el mismo Dios confió a todos los restantes príncipes, síguese que el mismo Dios y Rey de reyes parece haberle favorecido sobre todos los príncipes de la tierra, razón por la que se ha de anteponer a todos ellos...” (MENCHACA, VAZQUES DE.1599: 52)

Antonio de Herrera se encontraba dentro de esta línea “providencialista”. En su *Discursos y tratado de que la monarquía castellana fue acrecentando su imperio por los mismos modos que la república romana* se dedicaba a demostrar que España, en el punto culminante de su apogeo, había llegado a esa situación de la misma manera que Roma. Por ello

“...no son todas las cosas de nuestros antiguos ni mejor ordenadas ni en todo mejores de los que hoy se usan; antes se han inventado en estos tiempos muchas dignas de ser loadas e imitadas por nuestros sucesores...”
(HERRERA, A. 1804: 204)

Las políticas diseñadas por los consejeros de los reyes al entrar la modernidad habían hecho de la búsqueda de la homogeneidad cultural uno de sus ejes más relevantes (FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. 1992: 21-60). El éxito o fracaso del gobierno podía depender, como acertadamente señala Perry Anderson, de la unidad cultural, política, social y fiscal que tuviera el reino. La *Conveniencia de las dos Monarquías* (PUENTE, J. 1612), de fray José de la Puente, es una muestra de lo que se sostuvo hasta aquí. Si alguna constitución u ordenamiento daba unidad a la península era la organización eclesiástica con la que contaba, la cual incluía un Primado y un Nuncio para el conjunto del territorio.

Se ha repetido innumerables veces que el orden medieval y moderno concebía a las potestades seculares como sagradas ya que éstas eran otorgadas a sus poseedores por decisión divina. Desde la Edad Media, la conceptualización de la autoridad real en la

península conjugaba características que, si bien algunas eran compartidas con el resto de los reyes europeos, otras los hacían virtualmente únicos.

Dicha fórmula político-religiosa estaba vinculada con la construcción de un pasado común. El cual se vinculaba con la actuación de la cabeza hispana como vicario de Dios y la dirección moral que ejercía sobre su inmensa familia, los súbditos. Ser representante de Dios en este caso era algo más que una generalidad, y el tipo de carisma recibido podría tener tanto que ver con el oficio como con la persona física en la que éste recaía, e incluso con la propia casa o familia. Kantorowicz lo puso en evidencia hace tiempo al referirse al Rey como una *persona mixta*, cuyo poder provenía de la esfera política y religiosa, lo cual permitía al soberano representarse como un obispo y rey, síntesis de la mezcla o combinación de poderes y capacidades espirituales y seculares.

A diferencia de Francia o Inglaterra, en la península ibérica el Medioevo se desarrolló a compás de una sociedad que gozaba de una antigua tradición urbana. Existía un derecho civil escrito que regulaba las relaciones entre el rey y sus vasallos, conocido como *Lex Wisigothorum* o *Liber Iudicum*, y una *Hispana Collectio*, en la que se establecían los principios de la centralización del poder monárquico. Con lo que la teatralización del poder, referidos a los gestos de unción real o a las cualidades mágicas-sanadoras de la realeza, no desempeñaba en estas zonas el mismo papel que en las latitudes estudiadas por Bloch y Kantorowicz.

La Reconquista, en cuanto proceso cultural, incidió en forma decidida sobre la naturalización de las acciones que se esperaban del rey y su familia. Desde el punto de vista antropológico, la lucha entre cristianos y musulmanes mostraba un líder que era *cristiano* antes que español, en consonancia con el sentimiento de *Cruzada* que dominaba las zonas del mediterráneo aún fieles a Roma.

En este sentido, los estudios de Adeline Rucquoi (RUCQUOI, A. 2005:7) han mostrado que la imagen del rey hispano era una síntesis de varios elementos. Entre los que se conjugaban un origen noble, con los atributos de *imperium*, de *cruzado* perpetuo y, desde el siglo XII, con el atributo divino de la *sabiduría*.

Ahora bien, esta forma de gobierno que no requería de la uniformización del territorio sino sólo del reconocimiento de su autoridad por todos los reinos peninsulares, tenía en la defensa de la Cristiandad una de sus funciones primordiales. Con ello la realeza hispana adquirió los privilegios de los cruzados en Tierra Santa y los recursos necesarios para elaborar una nueva justificación del poder. Los reyes no necesitaban del

servicio del clero para ganar el favor de Dios, la Iglesia era quien precisaba de los españoles para recobrar los espacios que estaban bajo el control de los creyentes en Alá. El rey no fue solo la cabeza de una sociedad organizada para la guerra. Los teólogos del siglo XII adjuntaron a esa representación uno de los atributos más significativos, por su futura implicancia, de la mentalidad política de la institución eclesiástica.

Mientras en Francia los teólogos comenzaron a fundamentar la “*justicia*” como cualidad real –sobre todo asociada a la imagen de San Luis- en los reinos hispánicos se asoció la “*sabiduría*” a la definición de realeza. Con ella se apelaba a la posesión de un conocimiento absoluto, cercano a Dios, que permitía a la realeza ordenar y someter todo a su razón. Lo que confirió a la función real un carácter clerical, si no sacerdotal: no sólo compartía el rey con los integrantes de la Iglesia el saber, sino que lo poseía en su mayor grado. Pero, como Rucquoi señaló, sabiduría y santidad estaban estrechamente ligadas en los modelos hagiográficos del siglo XIII. Entonces, el *Rex sapiens* se convertía, por extensión, en un *rey-santo* que gobernaba su reino a ejemplo de Dios. Así, el título II del *Fuero Real* sostenía

“Nuestro señor Dios ordenó primeramente la su Corte en el Cielo , y puso a semesmo por cabeza y encomenzamiento de los Archángeles, y de los Angeles, é quiso é mando que lo amasen, y que lo guardasen, como a comenzamiento é guarda de todo, y despues desto hizo al home á la manera de su Corte, y como asi havia puesto cabeza é comienzo [...] ordenó la Corte terrenal en esa misma razón, y en aquella manera en que era ordenada la suya en el Cielo, é puso al Rey en su lugar por cabeza, e comienzo de todo Pueblo, é mando, que todo el Pueblo que todo en uno, é cada un home por sí recibiese é obedesciese el mandamiento de su Rey, é que lo amasen e lo honrasen, é lo preciasen [...] ca asi como ningún miembro puede vivir sin su cabeza, asi el Pueblo no puede haver bien sin su Rey , que es su cabeza; è puesto por el mandamiento de Dios por gobernar el Pueblo, é por vedar el mal” (Los códigos españoles concordados y anotados.1847: 349-350)

De este modo el rey, en su cualidad de “*Cabeza*” santa, podía participar en ambos estados, laico y eclesiástico, y situarse sobre ellos. Pero, para que esto fuese efectivo, la realeza debió fundamentar sus nuevas prerrogativas en modelos históricos reconocidos

y aceptados por la mayoría. Sobre todo, por las consecuencias interpretativas que en materia de control eclesiástico podía traer aparejada. Por tanto, se buscaron antecedentes de gobiernos dirigidos por una familia sagrada. Sin inocencia, la indagación finalizó en la *Monarquía Hebrea* y su arquetipo de rey. Aunque ésta última fuera el supuesto origen de otras monarquías europeas.

En un análisis realizado por Alain Tallon, se mostró cómo, por medio del proceso de *Christomimesis*, el monarca francés y su entorno insistieron en el vínculo personal que existía entre el rey y Cristo. En especial durante el reinado de Francisco I, cuando a la elección de Francia como nueva Israel se le sumaba la insistencia en la actividad evangélica que se esperaba de su gobierno. De este modo, el rey-profeta debía hacer volver el reino de Dios a la Iglesia y al Estado (TALLON, A. 2007: 64-65). Fin que los servidores del soberano católico no asociaban a la función sacra del poder real hispano.

La ficción pastoral: tradición hebrea e intervención hispana

Michael Foucault describió al *pastorado* (FOUCAULT, 2006:139-221) como un arte de gobernar a las personas antes de la puesta en ejercicio de los elementos que definen propiamente a la actividad política y a los políticos desde la modernidad. Si bien el autor no deja de observar los cambios que sobre esta forma de conducir a las personas se produjeron en la larga duración de su existencia y aceptamos las diferencias que entre el modelo pastoral propio del Oriente mediterráneo antiguo –en especial el hebreo- y el cristiano existieron, también es cierto que más allá del perfeccionamiento al que alcanzó el *pastorado* en Occidente, el modelo antiguo fue utilizado por los fundadores del edificio historiográfico hispano para fundar la legitimidad y soberanía del Príncipe hispano.

El modelo hebreo podría resumirse a través de cuatro rasgos esenciales. Ante todo, el *pastorado* en su forma antigua era una práctica de gobierno que prescindía de un marco territorial, el pastor de un pueblo ejercía su poder sobre una multiplicidad de individuos que se encontraban en constante movimiento –migraciones por guerras, enfermedades o bien carestía de alimentos-. A su vez, el poder del jefe del rebaño era, en un principio, de tipo benévolo aunque estaba acompañado por símbolos que escenificaban su capacidad de triunfo y conquista sobre sus enemigos. El hecho de que se fundara en el cuidado y buena voluntad de los pastores hizo que, en efecto, el

objetivo central que perseguía era la salvación del rebaño en su totalidad. El pastor debía velar por su rebaño, ejercer una vigilancia tal que apartara al mal y al infortunio de su conjunto social. Pero, aunque apelaba al cuidado de la totalidad, el poder pastoral era “un poder individualizador” (FOUCAULT, 2006:157).

En Occidente el pastorado se desarrolló junto a las formas de organización política dominantes que se sucedieron en dicha región, desde el Imperio Romano en adelante. Pero, para su evolución y difusión, fue fundamental el surgimiento de la Iglesia como una institución con pretensiones de gobernar a las personas tanto en el aspecto espiritual como material. Ello no implica que al pastorado deba interpretárselo como una estructura fija, inmóvil, sino que, por el contrario, el mismo cambió a la luz de diversos conflictos sociales que se sucedieron desde principios de la Edad Media hasta el desarrollo de la Revolución Francesa. Incluso, entre los siglos XIII y XVIII, las luchas que derivaron en guerras de religión eran contiendas que en el fondo discutían tanto el gobierno de las personas en la vida cotidiana como el *sujeto* en el que se depositaba el poder. Discusión que, en definitiva, supuso un avance en la conceptualización de la dominación y el consenso que un grupo de poder necesitaba para hacer efectivo su rol como grupo hegemónico.

Salvación del individuo y la comunidad, sometimiento a la *ley* y a un orden como expresiones de la voluntad de Dios y enseñanza de la *verdad revelada* son elementos que se relacionan con el pastorado cristiano pero que no terminan de definirlo, es decir “*el pastor guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad*” (FOUCAULT, 2006:196). En esta definición global, el pastorado cristiano no encontraría diferencias con la experiencia hebrea, su distinción se encuentra en otro nivel. El mismo Foucault advierte cinco elementos o principios que definirían la novedad de este arte gobernar. La relación pastor-rebaño, basada en la responsabilidad, desde el cristianismo se caracteriza por la *distribución*, en la medida en que integra a los diferentes individuos en una totalidad a pesar de que el pastor, encargado de velar por la salvación de sus ovejas, acepte en forma paradójica el sacrificio de una de ellas para el bien de la totalidad. Además de distributivo, la función pastor se vincula con el principio de *responsabilidad analítica*, por el cual debe dar cuenta de todas las ovejas y de cada uno de sus actos (cualidad/hechos). Junto a éste, el pastorado cristiano hace referencia a una modalidad de *transferencia exhaustiva e instantánea* en el cual el pastor debe considerar los actos realizados por sus ovejas como si fueran propios, tanto en sus méritos como deméritos. Tercero, la *inversión del sacrificio* que implica para el líder aceptar morir para librar de la tentación a sus ovejas, es decir, morir para salvar las almas de los otros.

Por último, el principio de la *correspondencia alternada*, en el cual el pastor debe conocer sus imperfecciones propias para construir y favorecer la edificación del movimiento pastoral. Así, para organizarse, el pastorado cristiano se articuló en torno a la *ley*, las leyes de Dios, a través de una instancia de obediencia pura y otra de dependencia integral, lo que implicaba ante todo una relación de sometimiento, de dominación y de enseñanza por medio del ejemplo. Entonces, el pastorado para Foucault se definiría ante todo por ser “...una forma de poder que, al tomar el problema de la salvación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de méritos y deméritos...” (FOUCAULT, 2006:217-218).

La descripción del modelo *pastoral* nos sirve para plantear algunas cuestiones en torno a la historiografía hispana de mediados del siglo XVI y la insistencia por parte de los sujetos que intervinieron en dicho debate en la comparación de la historia del “*Israel bíblico*” con la propia de la Casa de los Austrias españoles, con especial atención en la conceptualización que del poder y la historia, a partir de la experiencia hebrea, realizaron sobre la propia realeza hispana (REYRE, D. 1995:3153). Esta interpretación, en la que todos los hechos eran tratados como históricos, fundamentó los períodos que más interesaba tratar a los intelectuales que estaban al servicio de la Corona al tiempo que individualizó a la sociedad española a través de la producción y exposición de una verdad pretérita que les era propia, interior y que, hasta el arribo de los Reyes Católicos y Felipe II permanecía secreta y oculta en la memoria de cada uno de los habitantes del solar hispano; a saber, su vinculación con la nueva estructura de poder llamada monarquía, sus líderes y sus héroes guerreros. En definitiva, los mitos fundacionales imprescindibles para legitimar al nuevo orden (CHENOLL ALFARO, R 2006: 175-193).

Fray Juan de Salazar fue quien homologó la *Política española* a la Casa de David. Tanto él, como otros autores a los cuales nos remitimos páginas atrás, desarrollaron el rol que Bourdieu describió como *conservadores de la cultura*, individuos responsables de la prédica cultural y de la organización del aprendizaje capaz de producir la devoción cultural, opuestos a los *creadores de cultura*, *auctores* capaces de imponer su *auctoritas* en manera artística o científica (como otros lo hacen en materia ética, religiosa o política), de la misma manera que la permanencia y la omnipresencia de la institución legítima y organizada se oponen a la fulguración única, discontinua y puntual de una creación que en sí misma tiene todo su principio de legitimación” (BOURDIEU, P. 2003:27). En este sentido, Salazar apeló al modelo pastoral para

definir la naturaleza de la Monarquía, la función de su soberano y el origen del poder a partir de una experiencia histórica, que más allá del valor subjetivo dado a Israel por el autor, era reconocida y valorada por una sociedad confesionalizada como era la hispana de mediados del siglo XVI.

El origen del poder se entendía sobrehumano, Dios era su principio y él mismo quien intervenía en forma directa en la elección del rey. Lo mismo que Saúl, el monarca católico era la máxima expresión de un pueblo que

“Entre las grandezas y ventajas q de vna gente i nación se pueden dezir ; la mayor de todas es, que sea pueblo de Dios [...] que es estar Dios con el , en su ayuda, i de su parte [...] I a mi ver, entre las que han militado, i militan debaxo del suevo yugo de la lay de gracia, á ninguna le quadra mas el nombre de pueblo de Dios, que a la Española. Por proporcionarse con ella [...] muchas de las mayores promeffas hechas al pueblo israelítico : a quien expreffamente llama por sus Prophetas Esaiias i Ieremias,pueblo y mayorazgo suyo.” (SALAZAR, J.1619: 80-81)

Al igual que el soberano hebreo, la naturaleza heroica del rey hispano remitía a la imagen de Cristo y a su sacrificio. Hecho por el que, en su rol de regente, se convertía en *salvador* de su pueblo (HANI, J. 1996:127). Cargado de intencionalidad, el discurso parte de un tiempo dominado por acontecimientos desfavorables. Católicos y judíos pagaban los errores de un pasado pagano con su marginación en las montañas o en el desierto. Espacios desde los cuales el autor pretendía equiparar ambas experiencias y hacerlas partícipes de un conjunto de valores y acciones comunes entre ambas regiones

“Porq es mucho de notar, que en aquel general açote, i castigo vniuersal, que hizo Dios en ella [...] determino su Magestad de entregarla en las manos de los Arabes, i Africanos: a la forma, que para castigo, i enmienda del Pueblo Hebreo, le entregó antiguamente, en las de los Assirios; fue su providencia tan grande, i tan singular el cuidado , que el omnipotente i rico de sus misericordias. Dios tuvo de ella, que reservo vna parte, aunque pequeña, que fue la Cantabria, i montañas: donde como en otra arca de Noe, en tiempo del general diluvio se salvaron las reliquias del Español

pueblo , mediante las quales pudiesse despues repararse la semilla Española ; i propagandose, recuperar fu amada patria , silla y asiento de esta Monarquia” (SALAZAR, J.1619: 26-27)

La operación didáctica del discurso de Salazar era sencilla. Su objetivo era adoctrinar, a partir de la historia, a una población que se encontraba sujeta a los cambios ocurridos por los conflictos confesionales suscitados a causa de las guerras de religión. Por esto resaltaba los pecados del Pueblo de Dios (hebreos y españoles), la condena a sus fieles y los medios por los cuales habían superado el castigo y alcanzado el perdón. Al reforzar sus comentarios con opiniones míticas, aplicadas estas a períodos históricos traumáticos del pasado de una región, elaboraba un relato con el que apelaba a las emociones o sentimientos compartidos por esa población. Por ello Fernández Albaladejo insistía en que la construcción de la identidad española estaba más ligada a una historia eclesiástica antes que política. Si el devenir temporal del conjunto del territorio no podía ser explicado en términos seculares, por la misma razón de la existencia del *imperium* y las aspiraciones de universalidad que este implicaba, era por medio del factor cultural y religioso desde el cual se pretendía estructurar y dotar de sentido a los distintos territorios de la Monarquía (GONZÁLEZ MEZQUITA, M. L. 2011: 187-200).

Todo comenzaba en la articulación del triángulo pecado-castigo-perdón y en la sucesión de etapas históricas que se desarrollaban hacia su interior hasta la consagración de la realeza sagrada con el nacimiento del rey sacerdote hispano.

El ciclo se iniciaba con el sometimiento de los *pueblos elegidos* a un enemigo extranjero por las faltas cometidas. Así, mientras los hebreos lo vivieron por más de cuatrocientos años bajo la

“...tiranica servidumbre de los moros Arabes i Africanos: tanto mas aspera y cruel, quanto eran mas barbaros i feroces, que los Egipcios, i mas opuestos (por razón de religión) a los Españoles ; presessando los vnos la secta del salso propheta Mohoma, i los otros, la pura i verdadera religión Christiana.” (SALAZAR, J.1619: 85)

A éste le sigue la época del destierro y penitencia, en la que se forjaron las identidades al calor de los combates y batallas. Para los hebreos era el período de la expulsión de Egipto y su condena a errar por el desierto africano. El retiro de los españoles a las montañas de Asturias, antes de comenzar la Reconquista, era su equivalente europeo.

Las guerras contra el yugo extranjero terminaban con el proceso de fabricación identitaria. De este modo, en los mismos hechos que los llevaban a recuperar sus tierras yacían los factores que les permitieron la afirmación y consolidación de sus rasgos comunes, lo que, a su vez, hizo del contenido mesiánico un componente no menor dentro del relato historiográfico. Desde allí, y al calor de la lucha, se forjaban los pilares de las Monarquías. En definitiva, se trataba de construir las imágenes de aquellos caudillos míticos y héroes guerreros que con su ejemplo sirvieran de reguladores entre los distintos mecanismos de control social.

En la *Monarquía Hebrea*, esa figura de fundación fue Moisés, mientras que los hispanos tuvieron por “...*guia i Capitá en fus principios à vn Pelayo q le acaudiyó en las montañas y defiertos de Afturias...*” (SALAZAR, J.1619:89). Los hebreos encontraron en Josué a su guerrero campeón, mientras España guardaba en su memoria histórica

“...aquel grá Capitan i caudillo de Chriftianos, don Pelayo Correa decimo sexto Maefre de Santiago ; de quien refiere la Coronica de las ordenes militares [aunque] tuvo también al insigne varon, espejo de Prelados de muchas edades, don Francisco Ximenez Arzobispo de Toledo, i primado de las Españas [...] que emprendió a su costa la jornada de Oran en Africa...”
(SALAZAR, J.1619: 89)

Si para unos hubo un Gedeón, para otros un Bernardo del Carpio, o un Conde Fernán González. Así, la representación de Sansón se exaltaba ante su lucha contra los filisteos, lo mismo que la de Rodrigo de Vivar, conocido como el Cid, ante los musulmanes. Un rey David que se equiparaba al emperador Carlos V. A Salomón, apodado el Sabio, se le alababa por la edificación del Templo de Jehová, mientras a Felipe II, el Rey Prudente, se le reconocía por su vocación sacerdotal al ordenar la creación del Escorial.

En el enfrentamiento contra los herejes, ambos pueblos confiaron en la acción simultánea de tres reyes descendientes de un mismo padre. Así, los judíos contaron con los hijos del rey Matías: Simón, Judas y Jonatán. Al tiempo que el rey Sancho el Mayor entregaba a la causa de la Reconquista “*al rey Don Garcia en Nájera, al rey Fernando Primero en Castilla y León y al rey Ramiro I en Aragon*”.

Ambas historias semejables por su pasado común, pero no idénticas. El español era el verdadero *Pueblo de Dios*, la última Monarquía sagrada, ya que

“en lo que es saltar a sus obligaciones, no se le parece; ni se le asimila en adorar el Bezerro en el desierto: no en reveréciar el Idolo Moloch; ni en humillarse, como hizieron los diez Tribus de Israel ante Bel; ni a adorado jamás a otro Dios [...] despues de la general perdida de España, i miserable esclavitud y servidubre de los moros [...] no ha admitido España heregia, ni ha negado la propiedad á Dios ; antes como buenos colonos, i fieles arendatarios, sucessores de los Hebreos en la viña , i heredad del Señor, gran Padre de familias; han reconocido siempre á su hijo Christo, Señor nuestro por legitimo herdero, i propietario de la viña...” (SALAZAR, J.1619: 107-108)

Reflexión final

Con todo, España tenía un pasado bíblico. Su pueblo era descendiente de la familia de Noé, herederos de la casta de héroes guerreros troyanos que habían forjado su carácter ante las invasiones de pueblos extranjeros. Los romanos llevaron consigo a este solar no sólo las unidades administrativas de su imperio sino también las pautas de su civilización. En su contexto el cristianismo penetró en la región, sin duda poco a poco e irregularmente, dividido entre las zonas más romanizadas y sensibles a su influencia, como la Bética, la Tarraconense y la Lusitania, y aquellas que lo eran menos como las astures, cántabras y vasconas.

Sin embargo los hechos de la Reconquista fueron los privilegiados al momento de sentar las bases de la nueva monarquía. Y ello era lógico. Ésta no sólo se trataba de la recuperación de un territorio y fundación de un nuevo reino, era la historia del rescate y expansión de la Iglesia. Con una argumentación de ese tipo, los distintos autores

analizados hacían de una cosa y otra, prácticamente la misma. Por eso, como santuario, era la Nueva Israel y sólo siendo así podía ser Monarquía, ya que de ella dependía la evangelización de toda la geografía hispana. El Monarca Católico se convertía en el repositorio individual de la virtud, a la vez que era el distribuidor de la misma en el pueblo elegido, cúspide de una jerarquía real. Así, “...*siendo en su proceder, i acciones los Reyes Catholicos mas Sacerdotes que juezes, i Eclesiasticos mas q seglales...*” (SALAZAR, J.1619: 1) el gobernante español gozaba, al igual que la rama austríaca de su familia, de un *poder universal*.

Referencias bibliográficas

- BLANCAS, G. d. (1680). *Inscripciones latinas a los retratos de los Reyes de Sobrarbe, Condes antiguos, y Reyes de Aragon, pueftos en la Sala Real de Diputacion de la Ciudad de Zaragoza*. Zaragoza: Por Hérederos de Diego Dormer.
- BOTELLA ORDINAS, E. (2002). *Monarquía de España: discurso teológico 1590-1685*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- BOURDIEU, P. (2003). *Campo de poder. Campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Quadrata.
- CHARTIER, R. (2007). *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona: Gedisa.
- CONTRERAS CONTRERAS, J. (1999). Sociedad confesional: Derecho público y costumbre. En F. J. ARANDA PEREZ, *Poderes intermedios, poderes interpuestos: Sociedad y oligarquías en la España moderna* (págs. 65-76). Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- CUART MONER, B. (2001). Juan Ginés de Sepúlveda, cronista del Emperador. *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558) Vol. III*. (págs. 341-367). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V. .
- CUART MONER, B. (1993). Los romanos, los godos y los Reyes Católicos a mediados del siglo XVI: Juan Ginés de Sepúlveda y su De Rebus Gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispaniae. *Studia Hitorica. Historia Moderna. N°10-11.* , 61-88.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. (1992). *Frangmentos de Monarquía*. Madrid: Alianza.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P. (2007). *Materia de España*. Madrid: Marcial Pons.
- FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- GONZÁLEZ MEZQUITA, M. L. (2011). Propaganda y religión en la construcción de identidades: un análisis comunicacional de la cultura política del barroco. En M. L. GONZÁLEZ MEZQUITA, *Temas y perspectivas teóricas de historia moderna* (págs. 187-200). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- HANI, J. (1996). *La realeza sagrada. Del faraón al cristianisimo rey*. Barcelona: Sophia perennis.
- HESPANHA, A. (1989). *Vísperas del leviatán. Instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*. Madrid: Taurus.

- KANTOROWICZ, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*. Madrid: Alianza.
- MARAVALL, J. A. (1954). *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MARAVALL, J. A. (1954). El concepto de reino y los "reinos de España" en la Edad Media. *Revista de Estudios Políticos* , 81-144.
- MARIANA, J. (1854). *Historia de España. T. II*. Madrid: Rivadeneyra, M.
- MILHOU, A. (1999). *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVI siècle*. . Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- PAGDEN, A. (1997). *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Barcelona: Península.
- POCOCK, J. (2008). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición atlántica república*. Madrid: Tecnos.
- PRODI, P. (2010). *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*. Madrid: Akal.
- SALAZAR, J. d. (1619). *Política Española*. Logroño: Por Diego Mares.
- SALAZAR, P. (1770). *Monarquía de España. Tomo I*. Madrid: Joachim Ibarra, impresor de Camara de S. M. .
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. (1956). *España, un enigma histórico*. Buenos Aires: Sudamericana.
- SKINNER, Q. (1986). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SKINNER, Q. (1993). *Los fundamentos del pensamiento político moderno II. La Reforma*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- TALLON, A. (2007). Iglesia galicana, monarquía francesa y confesionalización: un balance historiográfico. *Manuscrits. N°25* , 59-74.