

*Tebas, Toledo e Indias. Sacralización identitaria y asimetría social en la Monarquía de España (mediados de siglo XVII)*¹

Thebes, Toledo and Indies. Identity sacralization and social asymmetry in the Monarchy of Spain (mid of the 17th century)

Facundo García

Universidad Nacional de Mar del Plata

Argentina

CÓDIGO ORCID: 0000-0003-0865-8387

facundodgarcia@gmail.com

Recibido: 28/11/22

Aprobado: 29/03/23

Resumen: El presente trabajo pretende discutir posibles enlaces identitarios, presentes en determinados discursos que circularon en la Monarquía de España a mediados de siglo XVII, y que proyectaron una determinada articulación entre lo local, lo regional y lo supra-regional. Así, el texto considera a las identidades propuestas para la monarquía y los vasallos del rey católico como tramas superadoras de las fronteras políticas del Antiguo Régimen.

Palabras clave: Monarquía de España, siglo XVII, identidades, resiliencia, interacciones.

Abstract: This paper aims to discuss possible identity links, present in certain discourses that circulated in the Monarchy of Spain in the mid-seventeenth century, which projected an articulation among the local, the

1. Este trabajo forma parte del Proyecto “Failure: Reversing the Genealogies of Unsuccess, 16th-19th Centuries” (H2020-Marie Skłodowska Curie Actions, RISE, Grant Agreement, no. 823998).

regional and the supra-regional levels. Thus, the text considers the identities proposed for the monarchy and the Catholic King's vassals as surpassing threads of the political boundaries of the Ancien Régime.

Keywords: Monarchy of Spain, 17th century, identities, resilience, interactions.

La Thebayda en poblado. El convento de la Concepción capuchina en la Imperial ciudad de Toledo (1686) es un escrito de Francisco de Villarreal y Aguila, quien fuera secretario del cardenal arzobispo de Toledo, Pascual de Aragón². En la obra se relata la fundación del convento en Toledo y Nueva España, al tiempo que se exaltan las virtudes tanto de las capuchinas como del cardenal Aragón. Tal como consta en la portada del manuscrito, el texto se publicó en Madrid por la imprenta de Antonio Román hacia 1686. Villarreal y Aguila era consultor del Santo Oficio, miembro del Consejo de Gobernación del Arzobispado de Toledo, juez y examinador sinodal, tesorero de la iglesia de Talavera, capellán de su Majestad en la capilla de los Reyes Nuevos en la catedral y Mayor del convento de la Concepción capuchina. *La Thebayda...* se consagraba al sucesor de Aragón, don Luis Manuel Portocarrero, cardenal de la Santa Iglesia de Roma, Arzobispo de Toledo, Protector de España; Chanciller Mayor de Castilla, miembro del Consejo de Estado, Virrey y Capitán General del Reino de Sicilia, Teniente General de la Mar y Embajador Extraordinario del Rey ante el papa Inocencio XI.

Presentados en forma mínima obra y autor sobre la cual se iniciará el trabajo, es preciso adelantar que el objetivo del mismo no es considerar la historia de la fundación del cenobio y la vinculación del cardenal Aragón con las

2. Antes de avanzar, me gustaría agradecer los comentarios y sugerencias realizadas por los/as evaluadores/as del artículo, así como las observaciones planteadas por las coordinadoras del dossier que integra este trabajo.

capuchinas, sino ponderar algunas discusiones identificables desde la propuesta de Villareal y Aguila. *La Thebayda...* se entiende como una prueba que expresa de una forma determinada interacciones culturales que hacían aprehensible a la sociedad la diversidad territorial y simbólica —entre otras— que daban forma al orden social durante el Antiguo Régimen (Ginzburg: 1993) En este sentido, la propuesta de Subrahmanyam nos permite reconsiderar los posibles enlaces que, en torno a la proyección de identidades, se dieron entre lo local, lo regional y lo supra-regional desde comienzos de la primera Modernidad. Así como el caso del milenarismo para el historiador indio —en tanto elementos de conectividad y de transmisión cultural—, se considera a las identidades propuestas para la monarquía y los vasallos del rey católico como tramas superadoras de las fronteras políticas del Antiguo Régimen y evidencia de que “no estamos tratando con historias separadas y comparables, sino conectadas” (2020: 19). Ello nos permite indagar la *Thebayda* en tanto obra en la que su responsable da cuenta de una coyuntura y de la representatividad simbólica de los discursos que atraviesan el texto, más allá de la descripción de las vicisitudes institucionales que acompañaron la instalación del convento capuchino en la Ciudad Imperial y en Nueva España.

Algunas cuestiones historiográficas para redefinir un problema

La renovación en la Historia Política, vinculada al estudio del poder, demostró que el Antiguo Régimen se definía por una idea de “orden” que era resultado de la cosmovisión religiosa que imperaba en la cultura jurisdiccional que definía a la sociedad en su conjunto. Visto así, “el imaginario del Antiguo Régimen está dominado por la creencia de un orden divino —y por lo tanto, natural

e indisponible que abarca todo lo existente asignando a cada parte una posición y destino en el mundo” (Garriga, 2004: 12). Por ello, la cultura del período se entiende como “revelada”. En dicho contexto, algunos escritos se destacaron por ser creadores de memoria. En especial, por las conexiones establecidas entre la memoria personal y la colectiva. De hecho, algunas obras “reflejan una actividad memorialista volcada en la crónica social” (Castillo Gómez, 2006: 83). Aquí es donde la *Thebayda* comienza a resignificarse. Por un lado, la narración incluye —junto al testimonio personal de Villareal y Aguila— la exposición de cartas y relaciones que sirven de material documental para dar veracidad al discurso que se sostiene. Actividad epistolar que refiere a la vinculación no sólo del cardenal arzobispo de Aragón con las capuchinas, sino también a la que la superiora del convento mantenía con otros individuos. Así, las páginas de la obra están cargadas de reproducciones textuales de cartas intercambiadas con otros personajes de la época, las cuales demuestran —al mismo tiempo— las redes articuladas en torno al convento. Entre los destinatarios se encontraban privilegiados de primer orden, como el obispo de Nueva España, el Conde de Peñaranda don Gaspar de Bracamonte y Guzmán —por entonces Presidente del Consejo de Indias—, el cardenal arzobispo Portocarrero o la virreina Leonor Carreto, marquesa de Mancera, promotora del paso de las religiosas a Nueva España (a ella se debe la primera fundación de la orden femenina en la actual ciudad de México). Por ello, el texto se constituye ante todo en una muestra que vehiculiza tanto la escritura de Villareal y Aguila como su condición de lector y su capacidad de acceso a los documentos consignados. Por otro lado, la *Thebayda* expresa ya desde su título un horizonte simbólico para la Monarquía de España. En vista de ello, la propuesta

de Francisco de Villarreal y Aguila da cuenta de un tiempo de reflexión identitaria asociada a la fabricación de un pasado para el solar hispano. Más aún, la obra resulta de la interacción entre territorios y agentes —globales—, al tiempo que los discursos que permean el texto se encuentran en diálogo con nudos de sentidos de distinto tipo: culturales, guiados por las coordenadas de la religión; y políticos, a razón de los procesos internos e internacionales que pusieron en cuestión la conservación de la unidad política entre 1660 y 1680.

A mediados de siglo XVII, en un contexto internacional de unidades políticas más o menos centralizadas, la muerte de Felipe IV inauguró un período excepcional en la historia de la Monarquía de España: por primera vez se asistía a una minoridad real y se abría paso a un tiempo de Regencia, en el que el timón de la Monarquía recaía por voluntad testamentaria en una mujer, Mariana de Austria. Cierta historiografía identificó en dicho período la consolidación de diferentes procesos que —originados con anterioridad— acentuaron la imagen negativa del pasado hispano. En concreto, los años centrales del siglo XVII sirvieron a distintos historiadores para postular que el “sistema monárquico” español (Schaub: 2004) había llegado al cenit de la *decadencia* política, al agotamiento económico y a la crisis militar. De hecho, varios de los trabajos dedicados al siglo XVII y la Monarquía de España, hasta no hace mucho tiempo comprendían la centuria a caballo entre el esplendor cultural del Siglo de Oro y el Barroco, como el fracaso político, económico y social denunciado por embajadores y otros observadores contemporáneos. Tal como destaca González Mezquita, esa representación de una España en permanente declinación ha dado lugar al mito —el de la decadencia— “más importante de la historia de España” (2021:

406). A ello se sumaban, también, las características que tomaba para entonces la propaganda antiespañola asociada a la leyenda negra, la cual estribaba en torno a las “acusaciones referentes a la Inquisición, Felipe II, el «carácter español» y, por supuesto, la conquista de América” (Aram, 2008: 28). Sin entrar en el debate, por demás extenso y complejo, los posicionamientos teóricos dominantes variarían — desde comienzos de siglo XX— entre dos extremos argumentativos: reconocer su existencia y poner de manifiesto sus razones o negar su desarrollo e indagar sobre el funcionamiento general de la Monarquía a partir del reconocimiento de la alteridad propia del Antiguo Régimen³. Es decir, al destacar el carácter polisémico de las sociedades del pasado, las formaciones políticas modernas se reconsideran a partir de la reproducción familiar y dinástica del sistema de poder (Schaub, 2004: 49).

Dicha dualidad explicaría la importancia del debate académico a la hora de considerar la conceptualización del Antiguo Régimen español. Aquí, la perspectiva identitaria permite avanzar en un camino apartado de la contraposición acrítica dada por la utilidad y la pasión, al tiempo que recuerda cómo incluso los intereses son resultado de una época (Benigno, 2013: 65). Esto implica reconocerlos sólo en relación con escalas de valores propios de una sociedad y su tiempo. La fabricación de identidades estaría ligada al planteo de discursos que pretenden definir el ser social pero que no parten de la uniformidad sino de la diversidad, postulado muchas veces contradictorio usado por diferentes grupos para imponer su visión del mundo. Allí, las identidades se constituyen como elementos de definición ideológica de las

3. Dada la extensión del debate, para una visión de conjunto nos remitimos a García García y Álvarez-Ossorio Alvariano (2015) y Mestre-Zaragozá (2019).

unidades políticas. Razón por la cual, tales discursos serían las ficciones que en las décadas centrales del siglo XVII español intentaron combinar un tiempo de creciente mundialización con la configuración y perfeccionamiento de las estructuras estatales propias del Antiguo Régimen, expresando su voluntad por definir y asegurar el control de una discutida Monarquía sobre la sociedad.

Hace un tiempo, Benigno (2013: 55-82) demostró las múltiples vinculaciones existentes entre la intencionalidad de las acciones y la fabricación de creencias como hechos contextuales. A su vez, los trabajos asociados al “giro performativo” han dado cuenta de cómo las palabras tienen la capacidad de generar “nuevas realidades” e intervienen en la comprensión de una época. Así, el lenguaje y el pensamiento implicarían una forma determinada de acción y el pasado sería el resultado de la intencionalidad de quien lo describe. Es aquí donde el discurso se constituye en parte central del proceso de fabricación de identidades. Cierto es que, además de la intención de los hombres puesta en la fabricación del pasado, también los cambios políticos producidos en Europa a mediados de siglo XVII fundamentaron las distintas propuestas discursivas que se analizarán en este trabajo. Si durante el siglo XVI los cronistas, juristas y otros servidores reales fabricaron para la Monarquía de España una identidad al margen de Roma (que diferenciaba sus reyes del resto de los monarcas europeos), la centuria siguiente asistió a la discusión de algunos de estos principios. Con ello, las advertencias de Pocock (2011) sobre la relación entre el poder y el lenguaje resurgen. Como advirtió el historiador neozelandés, la comunicación entre seres humanos parte de una serie de estructuras fijas e institucionalizadas. Los discursos encarnan intenciones propias de los individuos pero expresan intereses e identidades a

veces construidas previamente a que una persona enuncie su propuesta. Así, las palabras se caracterizarían por su sentido relacional, reconocimiento histórico y anclaje colectivo. Por tal motivo, “toda acción verbal está mediatizada” (Pocock, 2011: 80). Los discursos que pretenden institucionalizar una determinada propuesta se caracterizarían por su condición ambigua, propositiva y de poder. A saber, cuando se lleva a cabo un acto de poder verbalizado, se pasa “a formar parte de una comunidad política de poder compartido” (Pocock, 2011: 80).

Álvarez Junco destacó a comienzos de siglo XXI que, “en la oleada de estudios sobre el nacionalismo de estas últimas décadas, la identidad española era hasta hace poco una desoladora laguna y, en parte, sigue siéndolo hoy” (2001: 10). Al respecto, dicho historiador sostenía que, ya fines de siglo XV, se iniciaría uno de los procesos clave de la historia de España: la oscilación entre la glorificación del monarca y de una dinastía —de un lado— y el “patriotismo étnico” (2001: 56) o encumbramiento de las identidades colectivas —de otro—. Así, desde entonces el debate gravitaría, *grosso modo*, entre la legitimación de una unidad política en formación —la monarquía— y la fabricación de un colectivo identificado como súbdito de una Corona. En concreto, la articulación y privilegio que en los discursos producidos entre del siglo XVI y XVIII pasaría del elemento dinástico al étnico. Apreciación compartida posteriormente por Fernández Albaladejo (2007: 95), quien también destacó el desafío y la necesidad de avanzar sobre una “cuestión pendiente” en la cartografía historiográfica española: las individualidades colectivas del siglo XVII, a saber, los debates sobre la constitución de la nación y la identidad españolas.

Hoy, sin duda, la proliferación de estudios referidos al tema hace que nos encontremos frente a una situación muy distinta⁴. Mucho se ha beneficiado el estudio de las identidades de la discusión en torno a las formas en que se organizaron las monarquías modernas. Hace tiempo que los historiadores comenzaron a estudiar los vínculos que se establecían entre las minorías dirigentes, los territorios que gobernaban y los centros de poder o metrópolis. Para el caso de la historia de los imperios, se elaboraron modelos explicativos que tenían como meta dar una definición lo más coherente y objetiva posible acerca de su funcionamiento. En esa línea, algunos académicos hicieron hincapié en su matriz política-militar —sin dejar de lado la capacidad de intervención económica— mientras que otros resaltaron la herencia cultural dejada en los espacios conquistados (Gil Pujol, 2004: 39-76). Así, el Antiguo Régimen hispano pasó a definirse a través de formulaciones como “imperios negociados” (Daniels: 2002), “monarquías compuestas” (Elliott: 1992; Fernández Albaladejo: 1999), “imperio múltiplo” (Hespanha: 1986; Frago, Bicalho & Gouvea: 2001), “monarquías policéntricas” (Cardím, Herzog, Ruíz Ibáñez y Sabatini: 2012) o “sistema de corte” (Martínez Millán, Labrador Arroyo y Valido-Viegas de Paula Soares: 2017). Conceptualizaciones historiográficas que pretendieron discutir las formaciones de poder a partir del grado de integración y negociación que existía entre un “centro” y su “periferia” (Levi, 2018: 21-35). Por dicha razón, las élites, el ejercicio del poder y sus redes —cual fuere su tipo— se convirtieron en una especie de *trending topic* para los estudios históricos.

4. Nos remitimos, entre otros, a los trabajos de Fernández Albaladejo (2009), Gil Pujol (2016), Feros (2017), Hespanha (2019) y Schaub (2019).

Objetivo que, como señala Yun Casalilla, guía a los estudios orientados por la perspectiva de la historia global y las historias conectadas o entrelazadas. Esto permitió a dichos trabajos evidenciar las interacciones e interinfluencias y proyectar comparaciones entre grupos sociales y culturas situados “en ámbitos de comunidades imaginadas diferentes” (2019: 44). En este sentido, aspectos específicos de dichas vinculaciones —como el fraude o la corrupción— han resultado vitales a la hora de comprender la crisis del imperio español. Más, cuando sabemos que este “imperio múltiple” funcionaba a partir de diversas dinámicas sociales que unían, a partir de la negociación, a las élites locales con otros grupos sociales, mecanismo esencial para la reproducción del Antiguo Régimen.

Por su parte, el carácter compuesto de las unidades políticas definía el perfil “corporativo” del conjunto del sistema e hizo de la negociación con los distintos “agregados” o “sectores” un elemento importante de su resiliencia (Storrs: 2013). Así, la Monarquía se entendía como “un mosaico de unidades políticas ligadas en sentido vertical con la Corona” (Yun Casalilla, 2009: 16), sin que tal verticalismo inhabilitara (Elliott, 2004: 225-263) el desarrollo de diferentes condicionantes que —en sentido horizontal— mediaban el ejercicio de la política a escala local.

Implícito en lo descripto, y aunque en distintas zonas se reproducía una similar arquitectura de gobierno, el orden presentaba como común denominador el carácter desigual del sistema de poder. La gestión del orden se dirimía en la instancia jurisdiccional que caracterizaba al sistema. Pero, el derecho no era más que una parte del universo jurídico hispano (Hespanha: 1993). La insuficiencia de un derecho oficial y de instituciones jurídicas formales hizo que diversos

órdenes morales y discursos normativos subordinaron en la práctica al derecho a otras esferas como el amor, la moral o la religión (Clavero: 1986, 2006).

En este contexto, los discursos seleccionados señalan el cambio operado en la coyuntura histórica de la segunda mitad del siglo XVII, cuando a la Monarquía le fue necesaria para su conservación la negociación con los diferentes agentes que integraban la unidad política. Dicho de otra manera, la consecuencia de la articulación del orbe hispano habría permitido el desarrollo de procesos que terminaron por hacer interdependientes, cuando no simbióticas, a las tradiciones locales con la Monarquía (Herrero Sánchez: 2017: 22). De ahí el carácter forzoso de repensar los mitos fundacionales imprescindibles para dotar al poder real y a la unidad política de una nueva identidad. En el fondo, luego de los tratados asociados con la Paz de Westfalia (1648), la Corona se vio obligada a hacer concesiones, tratados y acuerdos que garantizaran el mantenimiento del sistema: hombres, grupos sociales o ciudades se constituirían en nodos que articulaban las relaciones establecidas desde Madrid con sus pares a nivel internacional, pero también en su interior como actores decisivos para el mantenimiento del orden. Razón por la cual la reactualización de la política pactista es una de las características que se acentúa desde mediados del siglo XVII (Fernández Albaladejo, 2014: 130, 2015a: 1-7; Herrero Sánchez, 2016: 42).

Sabido es que religión y justicia daban entidad al orden hispano. Pero la situación descrita arriba implicaría cuanto menos el reconocimiento de dos realidades antes descuidadas por la historiografía. Por un lado, destacar la heterogeneidad y fragilidad del sistema jurisdiccional sobre el cual se asentaba la estructura de poder. En ella existían diversos ordenamientos jurídicos, monetarios y étnicos que hacían muy difícil la implementación de cualquier medida de corte

proteccionista. Por el otro, la inclusión —dadas las necesidades económicas originadas en el gasto militar— de comunidades no católicas —perseguidas en la práctica— que funcionaban como agentes monárquicos y hacían posible la supervivencia de todo el sistema (Herrero Sánchez, 2017: 245-266).

La aprobación que a la *Thebayda en poblado* realizó Cristóbal Ruiz Franco de Pedrosa —canónigo de la iglesia de Toledo— explica la comparación de las capuchinas con los llamados “padres del desierto”:

De más de lo historial de la Fundación de este Convento de Toledo, que es el asunto principal del Libro, es de singular aprecio la noticia que nos da del instituto de la Religión, y maravillosa observancia de las Madres, a que le corresponde muy bien el título de Anacoretas de la Thebayda con que las ilustra, pues si se considera la vida que siguen en el tesón de las penitencias, abstinencia, y mortificación; lo continuo de la contemplación de la oración, la abstracción de la comunicación del siglo, la asistencia en el Coro de día, y de noche, se conocerá claramente, que están tan equivocadas las Capuchinas, con los Anacoretas, que sólo pueden distinguirse en vivir ellos en los desiertos de la Thebayda, y habitar las Madres en lo poblado de las Ciudades, sabiendo componer, que no las embarazo el bullicio, cuando a los Anacoretas les pareció que solo la soledad del Yermo los podía librar de los peligros del siglo (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. s./n.).

Ahora bien, la equiparación de las religiosas con los anacoretas y la elección del título también hablan del interés del responsable de la obra por

ponderar tanto al convento como a las virtudes de su patrono, Pascual de Aragón. Ciertamente es que los lazos que unieron al cenobio con el cardenal fueron estrechos. Pongamos por caso, el modo utilizado para referirse al antiguo arzobispo:

un Príncipe de pocos años adornado de la Púrpura Cardenalicia, aplaudido de toda la Monarquía, deseado de Roma, envidiado de las Naciones todas; humillado, compungido, desengañado, venerando sayales, despreciando Palacios, y apreciando el sepulcro pobre, humilde, y capaz para un saco estrecho de Capuchina, no para la grandeza de un Cardenal Aragón (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. 194).

Asimismo, el testamento del cardenal arzobispo confirma dicha vinculación, al dejar establecida su voluntad de que, una vez fallezca, su cuerpo “sea enterrado en nuestro Convento de la Concepción Capuchina de Toledo en el lugar, y parte que para ello tenemos destinado” en “demostración de tenernos por uno de dichos Hermanos de dicho nuestro Convento, y devoción que le hemos tenido” (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. 324 y 325).

Con todo, también podría convenirse en que la vinculación del cardenal al convento, comentada en el texto, supone una forma de comprender la realidad por quien es el responsable de la obra, Francisco de Villarreal y Aguila. Considerado de dicha forma, nos encontramos frente a la fabricación de una memoria —la del convento y de las capuchinas— definida por la pretensión de sujeción de los agentes de la monarquía y un príncipe de la iglesia a los principios y virtudes cristianas (penitencia, abstinencia, contemplación, entre otros) profesados por la orden. De hecho, Ruiz Franco de Pedrosa es quien inserta la obra en el contexto social: “tiempos de tan gran

miseria, como por nuestros pecados se experimentan” (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. s. / n).

Buscar en el pasado los ejemplos que permitieran la fundamentación del poder, fue una práctica habitual durante el Antiguo Régimen. Más aún el siglo XVII, entendido como verdadero laboratorio en el cual la búsqueda de soluciones y la reflexión sobre los cambios ocurridos ayudó a la resignificación de las herramientas simbólicas representativas para los individuos. En resumen, nos encontramos con un convento en la ciudad imperial de Toledo, el de las capuchinas, cuyo patrón es el mismo cardenal arzobispo. Al proponer Francisco de Villarreal y Aguila la homologación de la ciudad y las capuchinas a la Thebayda se apelaba a un tiempo y un espacio histórico en el cual se abandonaba el discurso y se pasaba a la práctica social:

Testigos son de esta verdad las cuevas, las grutas, y los yermos, que siendo natural habitación de fieras, el amor de Dios las mejoró de habitantes, atrayendo con suave violencia monjes, ermitaños y anacoretas, que ayudándose de la oportunidad de los sitios para la penitencia, era su empleo mortificaciones, quebrantos, y martirio. Fueron muchos los desiertos, que veneró la antigüedad; pero el más célebre fue siempre el de la Thebayda, tanto por lo numeroso de los Padres, que albergaba en su seno, cuanto por la santidad grande en que florecían, tomando el nombre de la magnífica ciudad de Thebas en Egipto, cabeza de aquella región, de cuya sujeción se gloriaba con esta obsequio y política demostración. Así lo dice Plinio: *Thebaida es Egipti Regio Aethiopia con termina à Thebis Urbe potentissima, otius que tractus illius capite nomen habens.* (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, Introducción).

Como es sabido, el monacato del desierto se asocia a los anacoretas egipcios y sirio-palestinos que, “portadores de un *ethos* ascético extremista e implacable, invadieron los calcinados páramos del Levante mediterráneo con la intención de alcanzar estadios de pureza suprema” (Campagne, 2016: 95) con el objetivo de terminar con el paganismo fuera de las grandes urbes antiguas. A partir de allí, los monjes anacoretas reemplazaron a los mártires del cristianismo antiguo en su batalla contra las prácticas religiosas no oficiales. Por ello mismo, en el contexto cultural y religioso sacralizado de España durante la segunda mitad de siglo, resultaba al oficial del Santo Oficio tan cara la comparación de las religiosas en convento con la experiencia de los monjes en el desierto. Así, sostiene:

Que dijera Paladio, si como experimentó, y admiró justamente la vida de los monjes en la Thebayda, experimentara la de las Madres Capuchinas en Toledo? Si en hombres tan riguroso instituto le parecía extraño para la credulidad, observado por delicadas vírgenes con el vínculo de procesión solemne, como le persuadiera posible? (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, Introducción).

Incluso, el convento es equiparado al territorio de abnegación y perfeccionamiento: “desierto es su convento donde viven, negadas a la comunicación humana, y a la vista de los mortales” (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, Introducción). En conjunto, Francisco de Villarreal y Aguila en su *Thebayda en poblado* propone una memoria sobre el convento, las capuchinas y el cardenal arzobispo Pascual de Aragón. En ella interactuaban las vicisitudes institucionales para la instalación y funcionamiento del cenobio,

con la fabricación de una identidad fundada en un tiempo específico. Así, por lo visto, a Toledo se la equipara con Tebas, al convento con el desierto y a la experiencia de las religiosas con la de los monjes y anacoretas que lo poblaron una vez que el cristianismo se volvió la religión oficial del Imperio Romano.

Dicha metodología, en cuanto a la aproximación realizada sobre la historia del cenobio y sus habitantes, también se evidencia al momento de fundamentar la preeminencia del patrón del convento, el cardenal arzobispo Pascual de Aragón. En este caso, la aprobación que Fr. Lucas Alvarez de Toledo otorga a la *Thebayda* se busca en el comienzo de la Baja Edad Media, antes que en la antigüedad, los modelos identitarios que sirven para fundamentar el poder de Aragón. Así, el texto sostiene:

Singularizase la piedad de aquel magnífico héroe, y eminentísimo príncipe el señor Cardenal Aragón, no solo en beneficiar a las hijas del humano Serafín, fabricándolas decente habitación, sino también sobresaliendo su devoto cariño, con que tiernamente las amaba en Cristo, dándose a sí título de hijo, y siervo de Madres y Señoras tan puras. Pudo copiar esta devoción fervorosa del Pontífice Gregorio IX y Reinaldo Cardenal, que honraron a Clara, y a sus hijas, con tan decoroso renombre (Villarreal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598).⁵

Vale decir que, la referencia al pontífice Gregorio IX (1170-1241) y al Cardenal Reinaldo eran por demás simbólicas. Al respecto, Ugolino de Segni, quien

5. "Aprobación del Muy R. P. Fr. Lucas Alvarez de Toledo, Lector jubilado, Calificador del Santo Oficio, Examinador Sinodal de este Arzobispado, y Guardián del Convento de San Juan de los Reyes de la Imperial Ciudad de Toledo".

gobernó la Cristiandad entre 1227 y 1241, fue conocido no sólo por su enfrentamiento al emperador Federico II (1194-1250) en el contexto de la llamada Sexta Cruzada, sino por ser el papa que ordenó —entre otras cosas— la canonización de Francisco de Asís en 1228. Entonces, si la representación de Gregorio IX servía para asentar la protección del príncipe eclesiástico sobre la orden franciscana, la apelación al cardenal Reinaldo (1199-1261) —luego Alejandro IV (1254-1261)— posibilitaba proyectar sobre Pascual de Aragón el amparo a la orden capuchinas. Así como Gregorio IX, Alejandro IV tiene para la orden franciscana especial significación, al ser el responsable de la canonización de Clara de Asís hacia 1255.

Ahora bien, esa forma de comprender la realidad basada en experiencias de individuos de los cuales existían registros en el pasado convivió con otras en las cuales el núcleo de legitimidad se apoyaba en saberes reconocidos universalmente —la “cultura revelada” a la cual referimos al inicio— pero que partían de la interpretación personal que se hiciera de los textos bíblicos y clásicos. De modo que la *Thebayda* debe contextualizarse en la discusión más general que remitía a repensar a la Monarquía y sus agentes a través de discursos cuya representatividad permitieran sobreponerse a un tiempo de cambios y mudanzas en el sistema de poder global.

Tiempo de propuestas: origen y población

Hace poco tiempo, Fernández Albaladejo sostuvo que entre las décadas finales del siglo XVII y las primeras del XVIII, *España* asistió a un proceso de redefinición identitaria que estuvo vinculado a la revisión de su historia antigua. De modo que individuos y experiencias históricas del pasado fueron

reconsiderados con objetivo de construir una nueva fundamentación para el poder real o para dotar de una identidad particular a la Monarquía.

Así, Cristóbal Lozano⁶ escribió en 1674 una obra sobre *Los reyes nuevos de Toledo* en el que se describían “*las cosas más augustas y notables desta ciudad imperial*”, según constaba en el título del trabajo. Así como en la *Thebayda*, Lozano fundaba la preeminencia y primacía de Toledo en criterios político y religiosos. Sostenía sobre la urbe que:

Fue, pues, Toledo en sus primeras mantillas, si no muy populosa, estimada si, rica, y noble en sumo grado. Ya cuando los Romanos, a fuera de mil batallas, fueron reduciendo a España a su obediencia (yugo que rechazaron con valor muchas Ciudades y Pueblos, queriendo más darse al cuchillo con honra que sujetar la cerviz a ajena servidumbre) viendo aquellos dos famosos capitanes Bruto y Telmon, la hermosura y fortaleza de esta ciudad, la ampliaron sin duda con nuevas cercas y muros, y le hicieron presidio y Plaza de Armas de los Lusitanos. Creció, pues, en gentío y opulencia, apretándose las casas, estrechándose las calles y haciéndose, como dijimos, una piña, sublimándose de modo que ya en los tiempos de Nuestro Redentor, y que su santo evangelio se explayaba por el mundo, no sólo era la Cabeza de toda la Provincia Carpetana, pero se enseñoreaba de otras Provincias, especialmente, cuando los Reyes Godos entraron

6. Según se indica en la presentación de la obra, Lozano era: “Capellán en la Real Capilla de los Reyes Nuevos de Toledo, Comisario de la Santa Crusada, Vicario diversas veces de la Villa de Hellin y su Partido Y Procurador Fiscal de la reverenda Cámara Apostólica”. (Lozano, 1674: Biblioteca Valenciana, Fondo antiguo. Signatura XVIII/1447, f. 1)..

en España, la eligieron Ciudad Regia, poniendo en ella su silla y haciendo su Corte. Bamba (o Wamba) la amplió con nuevas torres y muros, que es la cerca que coge la Puerta del Cambrón, y va a la de Visagra, comprehendiendo todo el Arrabal, que llaman de San Isidoro. En los tiempos del Rey Don Rodrigo, cuando por desgracia suya y pecados de los hombres se perdió la Monarquía, se hallaba tan majestuosa y grande, que en tres meses se averiguo por lista, haber nacido en Toledo diez mil y cuatrocientos y veinte y ocho criaturas; y a las bodas de aquel rey, de solos Caballeros Españoles se juntaron en esta famosa Ciudad cincuenta mil Caballeros. Tenía entonces veinte y ocho parroquias, que exceptuadas siete, todas fueron demolidas del bárbaro Agareno. Estas siete son las que desde allí se llamaron mozárabes; que con el mismo nombre permanecen hoy día. No fue menos la opulencia que sustentó con el Moro, siendo Corte de sus Reyes dilatados años. Desde Don Alonso [Alfonso] el Sexto, que la cobró por armas, volvió a ser Silla Real de los Católicos Reyes: principalmente cuando el Octavo de los Alfonso le dio título Imperial, coronándose en ella por Emperador de España. En esta Magestad se encierra y cifra toda su grandeza. Todos los Reinos y Ciudades españolas tributaban parias a Toledo. No hay que blasonar ninguna en antigüedad, nobleza y poderío: porque en lo secular y lo eclesiástico, siempre ha tenido, y tendrá, esta Ciudad la Primacía (Lozano, 1674: Biblioteca Valenciana, Fondo Antiguo, Signatura XVIII/1447, fs. 4-5).

Como vemos, Lozano sintetizaba en la ciudad imperial elementos que hacían al poblamiento histórico de la Península y a la fundamentación que del poder

real se hizo en distintos períodos. Ahora bien, la operación heurística emprendida por el capellán de la Real Capilla de los Reyes Nuevos estaba en diálogo con un contexto cultural e ideológico bien definido.

Corría el año 1672 cuando en Valencia, en la imprenta de Benito Mocé, Josep Pellicer de Ossar publicaba una nueva obra dedicada a la *Población y lengua primitiva de España*. En ella, el autor proponía tratar sobre la labor de los historiadores y los cuidados que éstos deben tener al momento de interpretar el “origen de su Patria i Reino” (BNE, Ms. Micro 870, f. 9).

Tarea compleja, dado que el tiempo, padre de la antigüedad y del olvido, se dividía en períodos internos complejos del cual resultaba una periodización de la historia del mundo dividido entre el *Adelón*, el tiempo mítico y el histórico (Fernández Albaladejo: 2015b). Esta secuencia, tendría su homologación en la tradición, los monumentos y la historia. Si se quiere, las edades se corresponderían con los atlantes, el quiebre provocado por el diluvio universal y el inicio de la tercera fase, tras la dispersión de gentes que siguió a la separación de la familia de Noé (Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 49). En el tránsito de la primera y segunda edad, Pellicer insertaba la discusión sobre la población primitiva de España por Tubal y sus descendientes. Vale decir que, así como Pellicer,⁷ otros cronistas y consejeros, en tanto intercesores⁸ de los soberanos hispanos, habían iniciado ya en el

7. También miembro del Consejo de Carlos II hasta su deceso en 1680.

8. Utilizamos el concepto a partir de la definición que Deleuze da del mismo, entendido como los participantes necesarios y fundamentales en la creación de una obra. En tal sentido, pueden ser personas –para un filósofo, artistas o científicos, filósofos o artistas para un científico–, pero también cosas, animales o plantas, reales o ficticios, animados o inanimados: “Es una serie. Si no podemos formar una serie, aunque sea completamente imaginaria, estamos perdidos. Yo necesito a mis intercesores para expresarme, y ellos no podrían llegar a expresarse sin mí: siempre se trabaja en grupo, incluso aunque sea

siglo XVI la empresa de fundamentar el poder en la unidad política, con el objetivo de establecer una línea entre España y su postulación como la Quinta o última Monarquía en relación con el sueño de Nabucodonosor descrito en el libro de *Daniel* (2, 33-44). Incluso, la segunda mitad del siglo XVII asistió a la recuperación y resignificación de un tópico concreto, el de la tradición hebrea, y la discusión de los postulados identitarios propuestos en el siglo XVI. De forma tal que los nudos de sentidos expuestos en memoriales, crónicas y otros textos (Burke, 1995) encontraban su enlace en la discusión de los orígenes de la estructura de poder y, como se vio en la *Thebayda*, tenían como objetivo la “conservación” del sistema a través del resguardo de su memoria.

Pellicer discutía con algunos de los fundadores del edificio historiográfico hispano, construido cuando existían pocas dudas de la hegemonía española sobre el globo. Pero durante el reinado de Carlos II, la propuesta de Pellicer fue rápidamente desacreditada por la Ilustración y la historiografía liberal decimonónica. Sus obras pasaron a integrar, al igual que la segunda mitad del siglo XVII español, el *atelier* en el cual la historiografía posterior construyó sus críticas sobre las características con las cuales arribó la Monarquía de España al siglo XVIII y la contemporaneidad. Críticas que, como vimos, se encontraban mediadas por la leyenda negra.

Desde el inicio del texto, Pellicer reconoce la existencia de España al margen del tiempo histórico, y acepta la existencia del orbe hispano antes del diluvio, lapso en el cual transcurrían las etapas del *Adelón* y mítica. Es importante insistir en que una de las batallas más importantes que dieron los “escritores

imperceptible. Tanto más cuando no lo es: Félix Guattari y yo somos intercesores el uno del otro” (Deleuze: 1985).

científicos” del siglo XVII fue justamente contra lo que ellos consideraban falsos cronicones. Obras que J. Lafaye definió como crónicas apócrifas elaboradas con una “finalidad devota, patriótica o incluso lucrativa” (2013: 250). Se trataba de escritos que imitaban a los cronicones medievales y retomaban autores antiguos con el objetivo de glorificar a España en el contexto de pérdida de prestigio que asistía la Monarquía en el concierto europeo. Pese a ello, Pellicer recurría a dichos trabajos o los combatía abiertamente, según fuera la ocasión. Sobre el origen de la Monarquía consideraba que “en las demás Provincias de Occidente, y en España, es verosímil, y digno de creerse, que hubo *Monarchia*, Reinos, y Reyes”(1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 35.), de las cuales era improbable conocer sus nombres a causa de la inexistencia de material que permitiera corroborarlo. En concreto, el autor se refería a monumentos o Historias Generales. Aquí residía la principal diferencia con el pueblo judío, dado que éste era el único que podía atestiguar a través de la escritura una continuidad directa entre sus progenitores, príncipes y soberanos, de Adán a Noé, y de éste a Abraham y Moisés “hasta que faltó el ceptro de la Casa Real de Judá, y encarno el Verbo Eterno” (Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 29). De modo que era infalible u constatable que los hebreos no conocieron el tiempo del *Adelón* y el mítico, “por privilegio particular de Dios, y por la dignidad de ser su Pueblo Escogido” (Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 28). En este sentido, “fueron excepción de esta sombra universal del Mundo; y no tuvieron tiempo *Adelón*, y *Mithico*, por su historia de antes, y despues del diluvio, contenida en las sagradas Letras” (Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 28). Hacia 1700, Juan de Ferreras presentaba una *Synopsis histórica chronologica de España*, dedicada al cardenal Portocarrero. En la misma tónica que Pellicer, aunque no en pocos pasajes

en su contra, Ferreras describía con precisión el problema de la temporalidad para el siglo XVII. La crítica a los “monstruosos de nuestro siglo” (Ferreras, 1700: BNE, Ms. 4838, f. 9) era manifiesta. La *Synopsis* resultaba en un texto contra los hombres de poca autoridad, en referencia a Beroso, Dextro, Auberto y Juliano. Frente a ellos, los escritores cuya virtud permitía crear “un edificio de las ruinas de otros” (Ferreras, 1700: BNE, Ms. 4838, f. 10) y remitía a guías como Polibio, Diodoro Sículo, Tito Livio, Julio César, Aulio Hircio, Floro, Apiano, Plutarco, Dion Casio, Eutropio, Paulo Orosio y otros.

El tiempo de las naciones que regulaba el año solar, ajustado a la “exacta razón” de la cronología, se caracterizaba por su sentido doble, compuesto: “uno es natural, y otro es civil” (Ferreras, 1700: BNE, Ms. 4838, f. 10). Así, el primero referenciaba al tránsito del Sol por el zodiaco y comprendía los 365 días naturales. Su origen se encontraba en la creación divina del mundo, era enseñado por la astronomía y observado en vez primera por caldeos y egipcios. El problema con el tiempo natural residía en el desconocimiento de su inicio. De manera que la apertura del orden temporal vinculada al “zodiaco”, desde que “empezó a hacer su carrera, y en que directa correspondencia a los Meridianos de el Orbe inferior, que es Tierra, y Agua; absolutamente hablando, no se sabe: porque ni Moyses lo escribió, ni Dios hasta ahora lo ha revelado” (Ferreras, 1700: BNE, Ms. 4838, f. 10). De forma que para Ferreras el lapso transcurrido entre la Creación y la llegada de Cristo era, cuanto menos, incierto. Por el contrario, el año civil de las ciudades resultaba rastreable temporalmente pero su naturaleza era individual. Es decir, el ciclo de las “naciones”, si bien se amalgaba en el tiempo natural, nacía por lo general de un hecho fortuito sobre el que a su vez se fundaba y conservaba

la memoria de una unidad política. Estas cuestiones que fueron destacadas con anterioridad por los padres jesuitas Dionisio Petavio, en *De Doctrina Temporum* (1627), y Juan Bautista Riccioli, en *Chronologia reformatata et ad certas conclusiones redacta* (1669). Como se puede observar, la discusión por la temporalidad de la Historia se insertaba en el contexto general del debate sobre la astronomía y filosofía de la ciencia en el ciclo de la revolución científica.

Por lo pronto, Ferreras identificaba cinco edades desde el cuarto día en que Dios creó al mundo. El tiempo del *Adelón* y el Mítico se diluían en una cronología signada por los hechos religiosos.

El primero empieza desde la creación del Mundo hasta fin del Diluvio, El segundo empieza en el primer año después del fin del Diluvio, hasta la salida de los Israelitas de la opresión y servidumbre de Egipto con su Caudillo Moyses. El tercero empieza en aquel año que salieron, hasta el primer año del edificio del Templo de Salomón. El cuarto empieza en el primer año del Templo, hasta el fin de la cautividad de los Judíos en Babilonia. El quinto empieza desde el primer año de la libertad de dichos Judíos, por decreto de Ciro el Grande, Monarca de los Persas, hasta el Nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo (Ferreras, 1700: BNE, Ms. 4838, f. 12).

Aun así, la veracidad de las cronologías se cuestionaba a partir de los documentos privilegiados para su estudio, por lo que las escrituras sacras entraban en conflicto. Entre la Vulgata hebrea y la traducción de los Setenta Intérpretes existían casi mil años de diferencia en torno, por ejemplo, al nacimiento de los

hijos de Adán y Seth. Idéntica situación se planteaba al momento de calcular la fecha del Diluvio y con ella, el proceso de población de la península.

El primero que pobló nuestra España, quieren algunos eruditos suele Tharsis; y otros, otros: pero la opinión más recibida de los Nuestros, y a mi juicio más probable, asegura, que fue Thubal nieto de Noé, y hijo de Japhet: pues así lo aseguran Jofepho, San Gerónimo, nuestro San Isidoro, y otros, a quienes se debe más crédito, que a otros: porque sólo los Hebreos conservaron estas memorias, olvidadas totalmente de la gentilidad: porque muchos se llamaron Autóctonos, creyendo ser hijos de la Tierra, por haber totalmente olvidado su primer origen (Ferrerías, 1700: BNE, Ms. 4838, f. 57).

La inexistencia de historias sobre las cuales construir el pasado remoto español, aquel de sus primeros pobladores, daría cuenta de las ficciones sobre las que cronistas y religiosos construyeron sus relatos. Como Fernández Albaladejo destaca, “ni san Isidoro, Rodrigo Sánchez de Arévalo o Alonso de Madrigal modificaban esa conclusión” (2015b: 123). De hecho, las historias locales que se conocían se remontaban hasta la historia de los godos. Y, si existían otras que hablaban de períodos anteriores, eran obra de autores extranjeros que basaban sus trabajos en fuentes cuya fiabilidad ponía en cuestión el conjunto del relato. Entonces, sería la certeza en el desconocimiento que los más ilustres autores tuvieron sobre la antigüedad, lo que permitiría a Pellicer postular que “no fue Thubal quien dio principio a esta Corona, y casi las demás del Occidente, sino Tharsis, su sobrino, hijo de Javan, su hermano”

(1672: BNE, Ms. Micro 870, fs. 27-28). Pero claro, siempre en el terreno poco firme de la edad del *Adelón*. Más aún, si consideramos que para Pellicer el mundo americano se encontraba entre los territorios que integraban el solar del soberano hispano desde tiempos inmemoriales.

La misma incertidumbre que el cronista exponía sobre los primeros pobladores de España, se presentaba a la hora de reconocer los orígenes de la lengua hispana (Reyre: 1995). Dado que, “de la Lengua Primitiva de España, no se puede dar comprobación, no Testimonio seguro, de cual, ni como fuese” (Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 38). En tal sentido, el vizcaíno sería puesto en cuestión como raíz de la lengua hispana, del mismo modo que resultaba cuestionable afirmar la influencia hebrea sobre el idioma. Esto porque el pueblo hebreo no tendría contacto efectivo con el solar hispano hasta el tiempo de los emperadores romanos Tito y Adriano. Además, no se trataba de un grupo étnico que hubiera dominado el territorio, como sí sucedió con “la entrada de las Naciones Dominantes, de Alanos, Vandalos, Silingos, Suevos, y Godos; y últimamente de Árabes, Sarracenos, y Mauritanos”(Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 38). Al contrario, se trataba de gente que había arribado a la península en calidad de expulsados de su tierra original, vagabundos, peregrinos “sin poder para hacer poblaciones y sin autoridad para comunicar la lengua, ni sacarla de los términos de sus sinagogas; pues tenían harto que pensar en Vivir, entre los españoles católicos”(Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 38). De forma que el error era propio de los “grandes varones” que en sus historias confundieron el hebreo con otros idiomas, “pues las que se pretenden introducir por *Hebraicas*, son todas *púnicas*”(Pellicer, 1672: BNE, Ms. Micro 870, f. 38).

Distancia y crítica a sus intercesores domina la obra de Pellicer. Como vemos, población y lenguaje eran dos tópicos sobre los cuales el cronista real aplicaba una distancia de tipo metodológica: era difícil conocer algo de lo que no se tiene registro y desconfiaba de lo esgrimido por algunos eruditos consagrados en el siglo XVI.

Población y usos del Israel bíblico

El problema del tiempo, los orígenes y la preeminencia estaban en los discursos que se repasaron hasta ahora. Ahora bien, en la *Thebayda* —así como también las obras de Pellicer— destaca otro elemento que permite observar la discusión sobre la población en una unidad política global. En este sentido, al justificar la instalación del convento de capuchinas en Nueva España, Villarreal y Aguila —en la clave contrarreformista del período— sostiene:

De aquí se originó (discurría mi piedad) que en el mar no peligrasen las que surcaron el preceloso piélagó, yendo a fondo el Navío, como se refiere en las Fundadoras del Convento de México; están espiritualizadas, y son Ángeles las hijas de Clara, y por tales tienen afianzada su seguridad en los mares. Así acaeció en lo primitivo en las primeras que vinieron a España de Asís; y aquí miro casi repetido el prodigio. Vuelan estas humanas inteligencias en sagrada emulación de los que miró Isaías, que en explicación de Cornelio, son los que fervorosos se apresuran a poner, plantar, o radicar con más fineza la Bandera de la Cruz en las remotas Regiones del Nuevo Mundo: Ni hay que admirar, supuesta la rígida Descalces, que hayan

conseguido tan singulares triunfos del demonio estos Puros Candores, pues la desnuda planta femínea tiene notable oposición con la serpiente (Villareal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. Introducción).

Como vemos, el viaje de las monjas a Nueva España era equiparado al de sus predecesoras al llegar desde territorios itálicos. Vale decir que la aprobación del convento en la ciudad de México se realizó en 1654 por voluntad de Felipe IV. Así como con Toledo, México se resignificaba por la presencia del cenobio capuchino, “solo diré lo que le hizo plausible, y eternizar a su memoria, que fue haberse efectuado en él la fundación del convento religiosísimo y observantísimo de señor San Felipe de Jesús de Capuchinas en la Nobilísima Imperial, y por grande en todo celebrada en el Orbe, la Ciudad de México, Metrópoli de la Nueva España, y cabeza de aquel Reino” (Villareal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. 198)

Villarreal y Aguila da cuenta de que Aragón interpuso al “Conde de Peñaranda, Presidente del Consejo de Indias, para que en llegando al Consejo la consulta pospusiese dificultades, y sólo representale conveniencias” (Villareal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. 199). a la instalación de las Capuchinas en Nueva España. Vale decir que, “en España, Italia, y Indias, se mostró siempre su Eminencia Padre, Protector, y Bienhechor de todas, y singularísimo apreciador de sus virtudes” (Villareal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. 75). Así, la fundación del convento en México recibiría la licencia de aprobación a fines de abril de 1655. La justificación para la edificación del cenobio era “ganar para Dios muchas almas” (Villareal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, f. 203). Lejanía, desconocimiento y expansión de la religión se repetían como las características intrínsecas al proceso de sacralización que asistía la Monarquía. Situación

también manifiesta en la *Thebayda* a través de la reproducción de una carta que recibió el convento a fines de diciembre de 1664 de parte de fray Alonso de la Barrera. Al respecto, el eclesiástico detallaba los motivos de la instalación de la siguiente manera:

El muy Reverendo Padre Mastro. Fray Gerónimo de la Barrera tiene puestos en Cádiz, a mano del Capitán Antonio Izquierdo de Quirós, mil pesos, libras de cotos, y costas, para la embarcación; no hay, Madre nuestra, sino poner el hombro a una erección, que ha de llegar hasta el Cielo: Ea, Señoras, y Madres nuestras, a engrandecer el Nombre de Jesús su Esposo, en el Renombre de San Felipe de Jesús, su hermano: Animarse desde la Imperial Toledo a fundar en México la Imperial el edificio, cuyas Torres (sin envanecimiento, antes con humildad) han de llegar a tocar los muros del Imperio. Lo que es bueno, tiene la naturaleza como la de Dios, comunicable: Bueno es el instituto Capuchino, ese falta en la América, sea Toledo quien colme de el perfectísimo oro de virtudes la tierra, que da material oro, y plata con fruto. Ya no cabe el gozo de esperar un bien en el pecho; poseerlo, que alegría ha de causar. Quedo esperando a vuestras mercedes, a quienes no sólo como Capellán, sino también como criado, y esclavo, he de servir, confiando en la Providencia Divina, que ha de ser la participación de tanto bien para solo el servicio de Nuestro Señor, y mejora de las doncellas Nobles de este Reino, que generalmente son humildes, manas, y muy obedientes, y todas inclinadas al estado de Religión; propiedades muy ajustadas a la Religión que espero: Así lo haga Dios, como me parece que ha de ser para mucha honra suya (Villareal y Aguila, 1686: BNE, Ms. 3/33598, fs. 212-213).

Vale decir que, Villarreal y Aguila consideraba sobre la llegada de las capuchinas a Tenochtitlán que, “no será temeridad llamar milagrosa esta licencia, difícil el viaje, fundación nueva, Reino extraño, medios ningunos, y de un juicio prudente, y en las resoluciones tan considerado, como el de su Majestad” (1686: BNE, Ms. 3/33598, f. 200). En clave providencialista, el autor de la *Thebayda* se sumaba a la lista de autores que reflexionaban sobre la expansión de la Monarquía Católica y la relación que a través de los agentes que la representaban se establecía con poblaciones a las cuales desconocían. De modo que, el proyecto de avance de la Monarquía y de expansión de la religión fue coetáneo al de la fabricación de súbditos. Para ello, en la clave cultural de la época, se adaptaba a los moldes occidentales europeos la Historia de las poblaciones locales con fin de que la obediencia al soberano hispano encontrara una justificación, aún a mediados de siglo XVII. De hecho, las obras y modelos que fundamentaban la cultura política no habrían cambiado con respecto a los utilizados durante la centuria previa: la Biblia y los textos clásicos.

Vale decir que dicha operación analítica no se trataba de algo novedoso. Al contrario, la historiografía de mediados del siglo XVI cimentó buena parte de su trabajo, por ejemplo, en la comparación histórica del “Israel bíblico” con la casa de los Austrias españoles. Fray Juan de Salazar fue quien homologó la *Política española* a la casa de David. En tal sentido, su obra postulaba un origen sobrehumano del poder, ya que Dios era principio y guía del “Pueblo Elegido”. Salazar articulaba su argumento a partir de etapas históricas que suponían pecado, castigo y perdón. De ahí que el ciclo se iniciara con el sometimiento de los *pueblos elegidos* a un enemigo extranjero, ya se tratara de la “tiránica servidumbre de los

moros, Árabes y Africanos: tanto más áspera y cruel, cuanto eran más bárbaros y feroces, que los Egipcios” (Salazar, 1619: BNE, Ms. R/2670, f. 85). El destierro y penitencia eran sus consecuencias: para los hebreos era el período de la expulsión de Egipto y su condena a errar por el desierto africano, para los españoles su retiro a las montañas asturianas, antes de comenzar la Reconquista. De la recuperación de este período, resultaba el establecimiento de ambas Monarquías. En la *Monarquía Hebrea*, esa figura de fundación fue Moisés, mientras que los hispanos tuvieron por “guía y Capitán en sus principios a un Pelayo que le acaudiyó en las montañas y desiertos de Asturias” (Salazar, 1619, BNE, Ms. R/2670, f.85). Los hebreos encontraron en Josué a su guerrero campeón, mientras España guardaba en su memoria histórica a don Pelayo o a prelados como don Francisco Ximenez, “que emprendió a su costa la jornada de Orán en África” (Salazar, 1619, BNE, Ms. R/2670, fs. 92-93). Si para unos hubo un Gedeón, para otros un Bernardo del Carpio, o un Conde Fernán González. Mientras la representación de Sansón se exaltaba ante su lucha contra los filisteos, lo mismo que la de Rodrigo de Vivar, el Cid, ante los musulmanes. Un rey David 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 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

Aragón”. Ambas historias, semejables por su pasado común, no son 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 Becerro en el desierto: no en reverenciar el ídolo Moloch; ni en humillarse, como hicieron las diez Tribus de Israel ante Bel; ni ha adorado jamás a otro Dios [...] después de la general pérdida de España, y miserable esclavitud y servidumbre de los moros [...] no ha admitido España herejía, ni ha negado la propiedad a Dios ; antes como buenos colonos, y fieles arrendatarios, sucesores de los Hebreos en la viña , y heredad del Señor, gran Padre de familias; han reconocido siempre a su hijo Cristo, Señor nuestro por legítimo heredero, y propietario de la viña (Salazar, 1619, BNE, Ms. R/2670, fs. 107-108).

Esta interpretación fundamentó los períodos que más interesaba a los servidores de la Corona, más aún cuando dentro del orbe católico convivían pueblos cuyo origen debía homogeneizarse en pos de encontrar las razones que explicaran la existencia misma del sistema y garantizaran la asimetría propia del orden social. Así, para las etnias no hispanas, se aventuraron diversas hipótesis sobre procedencias cartagineses, fenicias, china y, lo que nos interesa en relación con el texto de Pellicer, judía. En definitiva, la creación de la Monarquía llevó consigo el debate en torno a los orígenes históricos y míticos de los españoles y sus instituciones de gobierno, razón por la cual las Indias y sus pobladores no podían quedar al margen.

La cuestión fue que, para el siglo XVI, el tema de la naturaleza de los pueblos de Indias se imbricaba en dos debates propios de la naciente Europa

y, específicamente, en cuestiones referidas a la Monarquía de España. Por un lado, si el Viejo Mundo durante la antigüedad tuvo noticias de estas tierras y, por el otro, si efectivamente fueron visitadas y habitadas por individuos llegados desde allí. Aceptar cualquiera de estas dos suposiciones tendría consecuencias políticas implícitas que agitaban los fundamentos del derecho español sobre el Nuevo Mundo, pero no reconocerlas cuestionaba el catonismo bíblico, según el cual, el evangelio fue predicado por toda la tierra desde tiempos inmemoriales (Martínez Terán, 2008: 125). Incluso, para el caso de la Monarquía, la cuestión era crucial. Castilla obtuvo, a través del conjunto de documentos pontificios conocidos como Bulas Alejandrinas de 1493,⁹ el derecho a conquistar y evangelizar las Indias. Cuestiones por las cuales desde España se procedió a reconsiderar su ejercicio del gobierno y los dispositivos simbólicos que lo fundamentaban. Ya al margen de lo que Roma propusiera —al menos de forma nominal—, la Corona debía intervenir para controlar a los encargados de llevar adelante la empresa de la conquista (Brading, 1991: 42-77; Aram: 2008) y a su vez, sus cronistas debían proponer explicaciones que legitimaran el dominio español sobre el territorio.

Sobre el último presupuesto indicado, Cañizares-Esguerra destacó dicho proceso al estudiar la “epistemología histórica”, con especial atención a los temas “relacionados con la historia de la credibilidad y la autoridad epistemológica, pero desde la perspectiva de los debates sobre la historia de la evolución de la escritura” (2007: 28). Según sostiene el historiador, el uso de modelos clásicos para comprender

9. Un texto, hoy clásico, de consulta obligatoria sobre la relación entre los conquistadores y los documentos de la época es Lafaye (1999).

las formas de gobierno precolombinas en América fue lo que caracterizó a todo el edificio historiográfico español de los siglos XVI y XVII (2007: 77 y ss.). Ejemplo de ello serían las obras de Bartolomé de Las Casas, del Inca Garcilaso de la Vega y de Antonio Solís. Incluso, algunos cronistas consideraron a las poblaciones amerindias “misteriosamente atrapados en etapas del progreso comparables con las de las antiguas sociedades mediterráneas” (2007: 78). Por caso, no fueron pocas las comparaciones realizadas por los cronistas entre los amerindios con griegos, romanos o persas. Por ejemplo, el primer cronista general de los territorios, Fernández de Oviedo y Valdés, en su *Historia General de las Indias* fundaba el gobierno y posesión de los espacios americanos en una fase mítica de la Monarquía de España, en la que a partir de los escritos del falso Berozo (Caro Baroja: 1992) se vinculaba a los Austria españoles con la Casa de Noé, los atlantes y Babilonia:

las Esperides están en navegación de cuarenta días del poniente de las Gorgades o islas de Cabo Verde, que son las mismas [...] e así como España y Italia y aquella ciudad que se dijo Mauritania se nombraron Esperides y Esperide de Espero rey duodécimo de la España: así las islas que se dicen y que señalan Seboso y Solino y Plinio y Isidoro según esta dicho se deben tener indudablemente por estas Indias: y haber sido del señorío de España desde el tiempo de Espero duodécimo rey de ella (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851: f. 19)

De tal forma que, con motivo de fundamentar su argumento, Fernández de Oviedo apelaba a Aristóteles, para quien “después de haber salido por el estrecho de Gibraltar hacia el mar Atlántico se dice que se halló por los Cartaginenses

mercaderes una grande isla que nunca había sido descubierta ni habitada de nadie: sino de fieras y otras bestias: por lo cual ella estaba todo silvestre y llena de grandes árboles y ríos maravillosos” (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851: f.17). Si bien la *Historia General de las Indias* reconocía la ocupación cartaginense del territorio, consagraba su propiedad a los reyes de España. Por lo cual “yo tengo estas Indias por arllas famosas islas Espérides (así llamadas del duodécimo rey de España dicho Espero)”, ya que “las provincias y reinos tomaron antiguamente los nombres de los primeros príncipes y señores que las fundaron o conquistaron o poblaron o heredaron” (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851: BRHA, fs.18-19). En definitiva, “es verdad que estas tierras estaban olvidadas pero hallo las escritas: y para mí no dudo de haberse sabido y poseído antiguamente por los reyes de España” (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851: BRHA, f. 18).

Claro estaba que la interpretación de Fernández de Oviedo era una entre otras posibles. Por todos es conocido el éxito que tuvo la *Historia General de las Indias* de Francisco López de Gómara y el rol que dicha obra tuvo en la historiografía española de la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII. Para él, el dominio de las Indias por los Reyes Católicos y sus sucesores, los Habsburgo, “la mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación, y muerte del que lo crio [a Carlos I], es el descubrimiento de Indias, y así las llaman Mundo nuevo, que no tanto le dicen nuevo, por ser nuevamente hallado, cuanto por ser grandísimo, y casi tan grande como el viejo, que contiene a Europa, África y Asia” (López de Gómara, 1553: f.4).

Una común descendencia se esgrimía como paliativo a la diferencia entre las personas, “y no venían, como vienen, de Adam, más no tienen letras, ni

moneda, ni bestias de carga, cosas principalísimas para la policía y vivienda del hombre” (López de Gómara, 1553: fs. 4-5). Por otro lado, como “testigo de vista” y desde una posición de providencialista, Bernal Díaz del Castillo sostenía en su *Historia verdadera de la conquista de la nueva España* que, “así por la mar descubriendo tierras que jamás se había tenido noticia dellas, y de día y de noche batallando con multitud de belicosos guerreros, y tan apartados de Castilla; sin tener socorro ni ayuda ninguna, salvo la gran misericordia de Dios Nuestro Señor, que es el socorro verdadero, que fue servido que ganásemos la Nueva España y la muy nombrada y gran ciudad de Tenuztitlán” (Bernal Díaz del Castillo, 2011: f.4).

Como fuera, la postura que destacaba el supuesto conocimiento del territorio americano por la Cristiandad estaría vinculada, también, a lógicas políticas y culturales vigentes en Europa en un período de transición a la modernidad. Conocimiento previo del continente, forma de la conquista, rol de los conquistadores, trato dado en dicho proceso a los amerindios —y su naturaleza—, fueron algunos de los tópicos dominantes de las campañas de papeles y debates organizados, a veces, a propia instancia del soberano. Los cronistas identificados previamente, como también Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda —entre muchos otros—, forman parte de este contexto. Todo ello no supondría mucho a nuestro trabajo si no fuera por la clara división que la discusión sobre la naturaleza de los pueblos precolombinos aporta entre la historia del *Pueblo de Israel*, la identificación de lo extraño con el judío y la inminente acción evangelizadora de la Monarquía como la vía para construir definir súbditos del rey católico.

Sucedía que 1492 suponía además del inicio de la conquista y colonización de América, el fin de la presencia judía en *España*. Entonces, la denuncia del origen judío de la población amerindia explicaría, también, la necesidad de la construir un determinado tipo de imaginario (Gruzinski, 2010: 256-279).

En efecto, la cosmovisión europea de la contrarreforma no concebía un origen noble para los habitantes de América, de modo que su historia se hizo simbiótica a la de los pueblos no católicos que formaron parte del orbe español, entre ellos, el hebreo. Sin embargo, al tiempo que la Monarquía de David era utilizada como modelo en el cual fundamentar la conceptualización del rey hispano como un rey-sacerdote, esto no implicó el reconocimiento de su pueblo. En consecuencia, los cronistas de la monarquía filieron a los pobladores de las Indias con la historia de aquellos pueblos cuya existencia les era familiar desde la antigüedad, cuestión que les permitía a su vez proyectar una función tutelar sobre dichos grupos. Por ello, en el clima de conversiones religiosas dominante, a los cronistas hispanos no les resultó extraño asociar al indígena con el judío. Por un lado, estos escritores al servicio del monarca católvoya estaban habituados desde la Edad Media a la creencia de la transmisión sociocultural de la infamia. Ello no implicaba —como postulara López de Gómara— el reconocimiento de un distinto, ya que, en cuanto a lo fisiológico, refería: “empero los hombres son como nosotros, fuera del color, que de otra manera bestias y monstruos serían” (1553, f. 4). Asunto que, en definitiva, remitía a la observación que realizaba J.-F. Schaub sobre el impacto que las conexiones que el Nuevo Mundo tuvieron “en la antropología y la cronología bíblicas” (2019: 104).

Entre los escritores que enlazaron la historia de los pueblos originarios americanos con la naturaleza judía, se encontraba fray Diego Durán. Al respecto, dicho autor sostenía que:

esta gente nos da con su bajísimo modo y manera de tratar, y de su conversión tan baja, tan propio a la de los judíos y gente hebrea, y creo no incurrir en capital error el que lo afirmase, si considerando su modo de vivir, sus ceremonias, sus ritos y supersticiones, sus agüeros y hipocresías, tan emparentadas y propias de los judíos, que en ninguna cosa difieren (Durán, 1579: BNE, Ms. Micro/908, f. 2).

La transmisión oral de la historia antigua y las representaciones pictóricas eran otra evidencia del pasado hebraico de América, “donde señalan grandes trabajos de hambre, sed y desnudes, con otras innumerables aflicciones que en el pasaron hasta llegar a esta tierra y poblarla”, con lo cual confirmaba su opinión “de que estos naturales sean de aquellas diez tribus de Israel, que Salmanasar, Rey de los Asirios, cautivó y trasmigró de Asiria en tiempos de Oseas, Rey de Israel, y en tiempos de Ezequías, Rey de Jerusalem” (Durán, 1579: BNE, Ms. Micro/908, f. 2).

El mestizaje de su pasado, obra de la confesionalización de la Monarquía y la evangelización de los naturales, se manifestó a través del surgimiento de una historiografía híbrida que fusionaba elementos locales con relatos del Antiguo Testamento cristiano:

tratando de un gran varón, de quien no pocas noticia se halla entre ellos, me contaron que después de haber pasado grandes aflicciones y persecuciones de los de la tierra, que juntó toda la multitud de la gente que era de su parcialidad, y que les persuadió a que huyesen de aquella persecución a una tierra donde tuviesen descanso: y que haciéndose caudillo de aquella gente, se fue a la orilla de la mar, y que con una vara que en la mano traía, dio en el agua con ella y que luego se abrió la mar y entraron por allí él y sus seguidores, y que los enemigos, viendo echo camino se entraron tras él y que luego se tornó la mar a su lugar, y que nunca más tuvieron noticias dellos (Durán, 1579: BNE, Ms. Micro/908, f. 5).

Y, en un esfuerzo por volver aún más fuerte esta vinculación, Durán denunciaba el parentesco entre ambas poblaciones a partir de la identificación de sus prácticas religiosas, al ubicar en las antípodas del catolicismo tanto a las creencias judías como a las locales. Por consiguiente, la línea hebrea se evidenciaba en las sociedades prehispánicas americanas también en “la extraña pertinacia que tienen en no desarraigar de sí estas idolatrías y supersticiones, que en viéndose atribulados de Dios, clamaban á él y perdonábalos con su misericordia; pero luego olvidados se volvían a idolatrar y a sacrificar sus hijos e hijas a los demonios” (Durán, 1579: BNE, Ms. Micro/908, f. 6).

Fray Juan de Torquemada fue quien sintetizó, en la *Monarquía Indiana* de 1615, las razones que esgrimían los cronistas al momento de entrelazar americanos y judíos. En ella, Torquemada pasó revista de las hipótesis que empleaban sus contemporáneos para justificar tal adscripción. Para ilustrar, a principios del siglo XVII esta interpretación contaba con aportes de Fray Bernardino de

Sahagún, Fray Motolínia, Fray Francisco Jiménez, Fray Jerónimo de Mendieta, Hernán Cortés, Francisco López de Gómara y Antonio de Herrera, entre otros. Torquemada condensaba en cuatro principios dicha postura,

la primera de las cuales es, por razón de la habitación, y sitio, y parte del mundo, a donde se hallan, moran y habitan [...] La segunda es, por la multiplicación, en grande número, de gente, que decían ser, la mayor nación en número, que hay en el Mundo [...] La tercera razón es, por la Lengua, que hablan, que dicen, ser hebraico, corrompido [...] La cuarta razón es, porque todas las cualidades, y condiciones, o señas, que se hayan escritas de los Diez Tribus de Israel, en la Sagrada Escritura, sus Ritos, y Ceremonias, todas, o las más de ellas, se hallan entre estos indios, en unos más, y en otros menos (Torquemada, 1723: f. 126).

Las obras de José de Acosta, Benito Arias Montano y Fray Gregorio García insisten en el mismo punto. Aunque este último, como lo haría Pellicer en su *Población y lengua primitiva*, admitiera que sobre el origen de la población aborigen no había conocimiento certero. Saber por causas concretas no existía. El evangelio no aclaraba cuál de los hijos de Noé era el progenitor de los pueblos americanos, ni tampoco el pasado de éstos podía conocerse por la fe humana o un criterio de autoridad, pues ningún europeo tenía conocimiento de los mismos hasta que Colón arribó a estas tierras. Pero la expansión ultramarina hizo necesaria una fundamentación que legitimase e hiciera comprensible, en los términos de la tradición cultural europea, múltiples realidades no imaginadas hasta entonces. Así, las líneas con las cuales se dio inicio a este trabajo, a partir

de algunos postulados presentes en la *Thebayda*, comenzaron a resignificarse. Por caso, la indagación ha permitido identificar al menos dos momentos diferentes en torno a los procesos que llevaron a la fabricación discursiva del poder real. A saber, fue la tarea de los cronistas del siglo XVI y comienzos del XVII proyectar la invención de una Historia con arreglo al pasado bíblico, que a su vez permitiera la reproducción de jerarquías sociales y políticas y que, al mismo tiempo, consagrara el poder del rey español. Al contrario, la obra de Villareal y Aguila, como las otras analizadas en estas páginas, responden a los cambios forzosos que debieron asumir distintos actores a la hora de proponer una determinada imagen de su soberano y la monarquía. Allí se comprende la transformación de las coyunturas, visible ya en la década de 1640, así como el lento cambio dado en el terreno de las ideas, que hicieron del reconocimiento de la realidad y la necesidad cuestiones centrales para la creación de obediencia, al menos en el plano discursivo.

Bibliografía

- Álvarez Junco, José (2001). *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- Aram, Bethany (2008). *Leyenda negra y leyendas doradas en la conquista de América. Pedrarias y Balboa*. Madrid: Marcial Pons.
- Brading, David (1991). *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Benigno, Francesco (2013). *Las palabras del tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Burke, Peter (1995). *La fabricación de Luis XIV*. San Sebastián: Nerea.
- Campagne, Fabián (2016). *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México D. F.: FCE.
- Cardím, Pedro, Herzog, Tamar; Ruiz Ibáñez, José Javier & Sabatini, Gaetano (2012). *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Eastbourne: Sussex Academic Press.
- Caro Baroja, Julio (1992). *Las falsificaciones de la Historia*. Barcelona: Seix Barral.
- Castillo Gómez, Antonio (2006). *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal.
- Clavero, Bartolomé (2006). "Justicia y Gobierno, Economía y Gracia". *Real Chancillería de Granada: V Centenario (1505-2005)*. Javier Moya Morales, Eduardo Quesada Dorador y David Torres Ibáñez eds. Granada: Junta de Andalucía, pp. 1-13.
- (1986). *Tantas personas como estados*. Madrid: Tecnos.
- Daniels, Christine and Kennedy, Michael (2002). *Negotiated Empires: Centres and Peripheries in the Americas, 1500-1820*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Deleuze, Gilles (Octubre de 1985). "Los intercesores". (A. D. Parnet, Entrevistador).
- Díaz del Castillo, Bernal (2011). *Historia verdadera de la conquista de nueva España*. Madrid-Barcelona: Real Academia Española-Espasa. (Edición, estudio y notas de Guillermo Serés).
- Durán, Diego (1579). *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*. Biblioteca Nacional de España, Ms. Micro/908.
- Elliott, John (1992). "A Europe of Composite Monarchies". *Past and Present* 137, pp. 48-71.
- (2004). *El conde-duque de Olivares*. Barcelona: Crítica.
- Fernández Albaladejo, Pablo (1999). "El problema de la "composite monarchy" en España". *Identities: nations, provinces and regions, 1550-1900*. Isabel Burdiel y James Casey eds. Norwich: School of History-University of East Anglia, pp. 185-201.
- (2007). *Materia de España*. Madrid: Marcial Pons.
- (2009). *La crisis de la monarquía*. Madrid/Barcelona: Marcial/Crítica.
- (2015a). "Un cuerpo no tan muerto. Revisitando el escenario ibérico, 1680-1740". *Magallánica. Revista de Historia moderna* 3, pp. 1-7.

- (2015b). “Athántidas españoles. La reescritura de los orígenes en la Monarquía de España (1672-1740)”. *Magallánica. Revista de Historia Moderna* 3, pp. 116-136.
- (2014). “Rethinking identity: crisis of rule and reconstruction of identity in the monarchy of Spain”. *The Transatlantic Hispanic Baroque. Complex identities in the Atlantic World*. Harald Braun y Jesús Pérez Magallón eds. Londres. Ashgate, pp. 129-50
- Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo (1851). *Historia general y natural de las Indias islas y tierra firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia. Fernández de Oviedo y Valdés, 1851.
- Ferreras, Juan de (1700). *Synopsis histórica chronologia de España*. Biblioteca Nacional de España, Ms. 4838.
- Feros, Antonio (2017). *Speaking of Spain. The Evolution of Race and Nation in the Hispanic World*. Cambridge: Harvard University Press
- Fragoso, Joao; Bicalho, María Fernanda & Gouvea, María de Fátima coords. (2001). *O Antigo Regime nos tropico: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI–XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- García García, Bernardo y Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio eds. (2015). *Visperas de sucesión Europa y la Monarquía de Carlos II*. Madrid: Fundación Carlos de Amberes
- Garriga, Carlos (2004). “Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen”. *ISTOR* 16, pp. 1-21.
- Gil Pujol, Xavier (2004). “Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI-XVII”. *La monarquía de las naciones: patria, nación y naturaleza en la monarquía de España*. Bernardo José García García, Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, pp. 39-76.
- (2016). *La fábrica de la monarquía. Traza y conservación de la monarquía de España de los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Ginzburg, Carlo (1993). *El juez y el historiador*. Madrid: Anaya.
- González Mezquita, María Luz (2021). “La monarquía española puesta a prueba en el siglo XVII: análisis de algunas claves explicativas de su resiliencia”. *Arte Nuevo* 8, pp. 404-429.
- Gruzinski, Serge (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México D. F.: FCE.
- Herrero Sánchez, Manuel (2016). “El declive de la Monarquía Hispánica en el contexto internacional durante la segunda mitad del siglo XVII”. *La decadencia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII. Viejas imágenes y nuevas aportaciones*. María del Carmen Saavedra Vázquez. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 39-58.
- (2017). “Introducción: líneas de análisis y debates conceptuales en torno al estudio de las Repúblicas y el republicanismo en la Europa moderna”. *Repúblicas y republicanismo en la Europa Moderna (siglos XVI-XVIII)*. Manuel Herrero Sánchez. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 17-54.

- Hespanha, Antonio (1986). “Centro e periferia no sistema político português do Antigo Regime”. *Ler história* 8, pp. 65-84.
- (1993). “Les autres raisons de la politique: L’*économie de la grace*”. *Recherche sur l’histoire de l’Etat dans le monde ibérique*. Jean Frédéric Schaub ed. Paris: Presses de l’Ecole normale supérieure, pp. 67-86.
- (2019). *Filhos da terra. Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa*. Lisboa: Tinta da China.
- Lafaye, Jacques (1999). *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. México D. F.: FCE.
- (2013). *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental*. México D. F.: FCE.
- Levi, Giovanni (2018). “Microhistoria e Historia Global”. *Historia Crítica* 69, pp. 21-35.
- López de Gómara, Francisco (1553). *Hispania Vitrix*. Primera y segunda parte de la historia general de las Indias con todo el descubrimiento y cosas notables que han acaecido desde que se ganaron hasta el año de 1551, con la conquista de Mexico y de la nueva España. Medina del Campo: por Guillermo de Millis.
- Lozano, Cristóbal (1674). *Los reyes nuevos de Toledo describense las cosas mas augustas y notables desta ciudad imperial*. Biblioteca Valenciana, Fondo antiguo. Signatura XVIII/1447.
- Martínez Millán, José; Labrador Arroyo, Félix & Valido-Viegas de Paula-Soares, Filipa coords. (2017). *¿Decadencia o Reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640-1712)*. Madrid: Polifemo.
- Martínez Terán, Teresa (2008). “La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García”. *Cuicuilco* 15/42, pp. 121-142.
- Mestre-Zaragoza, Marina (2019). *L’Espagne de Charles II, une modernité paradoxale 1665-1700*. Garnier: Paris.
- Pellicer de Ossar, Josep (1672). *Población y lengua primitiva de España*. Biblioteca Nacional de España, Ms. Micro 870.
- Pocock, John (2011). *Pensamiento político e Historia. Ensayos sobre teoría y método*. Madrid: Akal.
- Reyre, Dominique (1995). “Topónimos hebreos y memoria de la España judía en el Siglo de Oro”. *Criticón* 65, pp. 31-53.
- Salazar, Juan de (1619). *Política española*. Biblioteca Nacional de España. Ms. R/2670.
- Schaub, Jean Frédéric (2004). “Sobre el concepto de Estado”. *Historia Contemporánea* 28, pp. 47-51.
- (2019). *Para una historia política de la raza*. Buenos Aires: FCE.
- Storrs, Christopher (2013). *La resistencia de la Monarquía Hispánica, 1665-1700*. Madrid: Actas.
- Subrahmanyam, Sanjay (2020). “Historias conectadas: notas para una reconfiguración de Eurasia en la modernidad temprana”. *Prohistoria* 33, pp. 5-35.
- Torquemada, Juan de (1723). *Primera parte de los veinte i un libros rituales i Monarchia indiana, con el origen y guerras, delos Indios Occidentales de sus poblaciones, Descubrimiento, Conquista, Conuerfion, y otras cofas maravillofas de la mesma tierra distribuidos en tres tomos*. Madrid: en la oficina y a costa de Nicolás Rodríguez

- Franco. Biblioteca Digital de Castilla y León. Villarreal y Aguila, Francisco de (1686). La Thebayda en poblado. El convento de la Concepción capuchina en la Imperial ciudad de Toledo. Biblioteca Nacional de España, Ms. 3/33598.
- Yun Casalilla, Bartolomé (2009). *Las redes del Imperio*. Madrid: Marcial Pons.
- (2019). “Para escribir la Historia de Europa. Historia global e historias entrelazadas desde la perspectiva de un modernista”. *Historia global, historia Transnacional entre Historia de los Imperios. El Atlántico, América y Europa (siglos XVI – XVIII)*. Bartolomé Yun Casalilla. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 43 - 61.