

LA COROGRAFÍA ESPIRITUAL DE ESPAÑA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI

Pablo Sánchez Ferro

Archivo Histórico Provincial de Ourense

Resumen: En la primera mitad del s. XVI se define una corografía espiritual de España, inserta en la tradición de las *laudes Hispaniae*. El territorio sacralizado expresa el sobrepujamiento de España como potencia católica en el contexto de una Europa marcada por el conflicto religioso. En el discurso, la Monarquía de España juega un papel esencial como depositaria del favor divino. Podemos ver un vector narrativo que, esencialmente, va desde la obra de Lucio Marineo Sículo hasta la de Pedro de Medina, adquiriendo una mayor densidad de contenido y una mayor articulación territorial del hecho religioso en clave identitaria. Para ellos se identifican y realzan lugares de fe, milagros y santidad que convierten a España en un escenario de representación paradigmática de la catolicidad.

Palabras clave: Historiografía moderna – Corografía espiritual – Concepto de España – Monarquía Católica – Alabanza de España – Lucio Marineo Sículo – Pedro de Medina.

Abstract: The first half of the 16th century defined a spiritual choreography of Spain, inserted in the tradition of the *laudes Hispaniae*. The sacred territory expresses the surpassing power of Spain as a Catholic power in the context of a Europe marked by religious conflict. In the discourse, the Monarchy of Spain plays an essential role as a repository of divine favor. We can see a narrative vector that, essentially, goes from the work of Lucio Marineo Siculus to that of Pedro de Medina, acquiring a greater density of content and a greater territorial articulation of the religious fact in an identity key. For them, places of faith, miracles and holiness are identified and highlighted, making Spain a paradigmatic representation of Catholicism.

Key words: Modern historiography – Spiritual chorography – Concept of Spain – Catholic Monarchy – Pride of Spain – Lucio Marineo Siculus – Pedro de Medina.

1. INTRODUCCIÓN

EN la primera mitad del siglo XVI se configura una primera descripción de conjunto de España en clave religiosa o *corografía espiritual*. Corografía por describir de manera detallada la “región de España” como sujeto territorial e histórico según los presupuestos de esa específica materia geográfica.¹

¹ P. de Medina, *Libro de grandezas y cosas memorables de España* [Seuilla]: en casa de Dominico de Robertis, 1548, f. 3 (dedicatoria a Felipe II); R. L. Kagan, “La corografía en la Castilla moderna. Género. Historia. Nación”, *Studia Historica. Historia Moderna*, núm. 13, 1995, pp. 47-59; L. Kagan, “La corografía en la Castilla moderna: género, historia, nación”, *Studia Aurea: actas del III Congreso de la AISO (Toulouse, 1993)*, Toulouse-Pamplona, vol. 1, 1996,

Espiritual por presentarla como un espacio religiosamente armado, un territorio reforzado por “la mano de Dios que todo puede”,² con pleno sentido en el contexto de una Europa marcada por el conflicto confesional. El discurso perfila la imagen de una “bienaventurada España”, en palabras de quien fuera “Orador del Sumo pontífice”, y por tanto autor sensible a la sacralidad, el conde Baltasar de Castiglione.³ Encontramos, así, la descripción de una España colmada por unos abundantes “bienes espirituales”⁴ que la hacían sobrepujar como potencia católica en el contexto de formación de unas primeras identidades nacionales en clave moderna.⁵

El principal articulador de esa corografía espiritual es el cosmógrafo humanista Pedro de Medina, quien la delinea dentro de su *Libro de grandezas y cosas memorables de España* (1548).⁶ Esta obra representa una especie de

79-91; R. L. Kagan, “Clio and the Crown: writing history in Habsburg Spain”, *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John H. Elliott*, Cambridge, 1996, pp. 73-99; L. Kagan, *Los Cronistas y la Corona*, Madrid, 2010 (lectura fundamental y de conjunto); sobre la corografía regional de España: P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico y la esencia de la nación en Pedro de Medina*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2016, pp. 53-72. En aras de una mayor facilidad de lectura, cuando ha parecido oportuno se ha actualizado la ortografía y simplificado el duplicado de letras.

Agradezco a Roberto López Vela contar con mi colaboración en este monográfico dedicado a la memoria de Baltasar Cuat Moner, un modernista cuyas aportaciones esenciales han orientado la deriva de todos aquellos que nos ocupamos del análisis de la historiografía renacentista española. Así mismo querría agradecerle alguna sugerencia de matiz que me pareció oportuno incorporar en la redacción final de mi texto.

² P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 3 (de la dedicatoria). Extrapolamos la idea de espacio político con un sentido conceptual de carácter religioso de A. M. Hespanha, “Espacio político”, *La gracia del Derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, 1993, pp. 85-121.

³ “Carta del Conde don Baltasar. El Conde don Baltasar de Castilion Orador del Sumo pontífice a Lucio Marineo Sículo Coronista Cesáreo. Salud”, en L. Marineo Sículo, *Obra compuesta por Lucio Marineo Sículo Cronista de sus Magestades de las cosas memorables de España*, Alcalá de Henares: en casa d[e] Miguel d[e] Eguia, 1530, f. 5r.

⁴ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30r.

⁵ A. Tallon (coord.), *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVIe et XVIIe siècles*, Madrid: Casa de Velázquez, 2007, *passim*; P. Fernández Albaladejo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, 2007, pp. 41-64; R. García Cárcel, “El concepto de España en los siglos XVI y XVII”, en *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, 2013, pp. 95-128. Respecto a la imbricación de la conciencia nacional y el sentimiento religioso interesa: A. Tallon, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle*, Paris, 2002.

⁶ La obra fue reeditada al año siguiente también por Doménico de Robertis con un añadido final en los capítulos de las distintas localidades mencionando los santos naturales. La obra de Pedro de Medina gozaría de éxito editorial durante la centuria, véase M^a. P. Cuesta Domingo, “Introducción”, P. de Medina, *Libro de grandezas y cosas memorables de España*, Madrid, 1994, pp. 23-26. En 1566 aparecería una edición en Alcalá de Henares. En 1590 se editaría de nuevo en esa misma localidad con una ligera modificación en el título y una ampliación

primera guía de España,⁷ en la que se acogen los elementos característicos de la corografía, cuyo objeto es proporcionar prestigio a un territorio inserto en su realidad histórica indicando: la posición geográfica preeminente, las bonanzas del clima, la riqueza natural, la virtud de sus habitantes, la antigüedad de su origen, la excelencia de su gobierno, las hazañas singulares, la cristiandad antigua y acendrada, etc.

El ánimo ensalzador engasta el *Libro de grandezas* en la tradición de las *laudes Hispaniae* de matriz clásica y medieval, que el humanismo recientemente había modulado con mayor amplitud y complejidad. En esa nueva modulación destaca la *Obra compuesta por Lucio Maríneo Sículo Cronista de sus Magestades de las cosas memorables de España* (1530), en la que ya constan muchos aspectos recogidos después por Medina,⁸ si bien este último da un giro textual novedoso al convertir en sujetos principales del relato a los lugares preeminentes de España, al articular su exposición por medio de una retícula geográfica inédita. Giro que no es sino el reflejo textual, la conceptualización, de la conquista del espacio del período; derivada del cierre del perímetro peninsular hispánico con la suma de Granada (1492) y Navarra (1512), así como por la expansión marítima, con el hito de las Islas Canarias (1496), y la empresa ultramarina iniciada con la arribada de Colón a las Indias (1492).

Pedro de Medina proporciona un retrato laudatorio en el que España se representa textualmente como “cabeza del mundo”, una cabeza adornada con “muy grandes joyas celestiales”,⁹ que no configuran un exclusivo adorno, sino que son elementos coadyuvantes a la construcción de unas recias “murallas espirituales”¹⁰ en defensa de un perímetro peninsular sacralizado contra el embate de los infieles, la herejía y a favor de la Iglesia. Se generaba, así, un discurso en consonancia con la dinámica propia de la política española de la primera Edad Moderna, marcada por la componente católica.¹¹

En ese relato de catolicidad, en la formación del baluarte espiritual hispánico, la Monarquía de España había jugado a lo largo de la historia un papel

notable por parte del matemático Diego Pérez de Mesa, que nos pondría ante “una obra nueva”, como indica J. M. Iñurrategui Rodríguez, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, 1998, p. 145.

⁷ A. González Palencia (ed.), *Obras de Pedro de Medina*, Madrid, 1944, p. XXXVIII: “Compárese su libro con las guías modernas”.

⁸ P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico...*, cap. III.

⁹ L. Maríneo Sículo, *Obra compuesta...*, f. 1v; P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v; P. Sánchez Ferro, “Una “cabeza” adornada con “grandes joyas”: la capitalización simbólica de España por Pedro de Medina,” *Historia en fragmentos: estudios en homenaje a Pablo Fernández Albaladejo*, Madrid, 2017, pp. 327-336.

¹⁰ R. L. Kagan, “La corografía...”, 1996.

¹¹ P. Fernández Albaladejo, “Católicos antes que ciudadanos. Gestación de una política española en los comienzos de la Edad Moderna”, en J. I. Fortea (ed.), *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla*, ss. XVI-XVII, Santander, 1997.

preponderante gracias al favor divino. Así, la Monarquía se incardinaba en un destino providencial, poseía un “carácter sagrado”;¹² hasta el punto de que se presentaba junto con la religión como dos variables inherentes a una misma ecuación en el propósito laudatorio. La simbiosis se ratificaba en la propuesta de una corografía regional de España, que certificaba la excelencia de un espacio perfilado por el nuevo sujeto político de la Monarquía de España, convertida en un Imperio, en un contexto pretridentino, con el vivo recuerdo de la empresa *reconquistadora* y la expulsión de los judíos acontecida a finales de la anterior centuria.¹³ Nos encontramos, en esencia, con la defensa de una fe y de una santidad de corte humanista, que invocaba la perfección originaria de España y una visión providencial y mesiánica de la monarquía.

El discurso corográfico regional (el que abarca toda la península) del período muestra una progresiva densificación de su materia espiritual, pero está distante aún de la exuberancia confesional barroca. Entre las dos décadas que median entre la aparición de las obras relativas a las cosas memorables de España que sustentan de modo prioritario nuestro análisis, una del humanista Lucio Marineo Sículo (1530) y otra del cosmógrafo Pedro de Medina (1548), es perceptible una modulación de la materia espiritual en el reflejo de sendos *periplos* peninsulares (e insular, en el caso de Medina), desde un relato de perfil más humanístico en Sículo hacia un relato sustentado de modo más evidente en la religión en el caso de Medina.¹⁴ En cualquier caso, en la suma de ambos discursos se acoge un número tal de templos religiosos, de lugares famosos por sus milagros, de nodos de santidad, de relicarios abiertos y desentrañados con la enunciación prolija de sus maravillas que la afirmación que Marineo Sículo hace de su libro identificándolo como un “itinerario o viaje de mi peregrinación” cobra auténtico sentido para ambas obras,¹⁵ que aparejan una peregrinación textual por el solar hispánico exaltando cada *locus sanctus*.

2. EL VECTOR ESPIRITUAL ENTRE LUCIO MARINEO SÍCULO Y PEDRO DE MEDINA

La bienaventuranza de España era la calificación, como hemos visto, otorgada por Baltasar Castiglione, que había sido nuncio papal en la corte de Car-

¹² R. L. Kagan, *Los cronistas...*, p. 39.

¹³ Admitiendo su operatividad narrativa, utilizamos el término *Reconquista* con las cautelas debidas, conscientes de las posiciones de cuestionamiento que existen respecto a el mismo, y a la pluralidad del fenómeno que designa, asumiendo el sustento argumental expuesto por C. de Ayala Martínez, “¿Reconquista o reconquistas? La legitimación de la guerra santa peninsular”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, núm. 32, 2020, pp. 3-20.

¹⁴ P. Fernández Albaladejo, *Materia de España...*, para el segundo autor.

¹⁵ L. Marineo Sículo, *Obra compuesta...*, f. 4 (del paratexto).

los V, en una epístola situada al comienzo del libro titulado, en su versión latina, *Opus de rebus Hispaniae memorabilibus* (1530) del humanista siciliano afincado en España Lucio Marineo Sículo, quien había sido capellán de los Reyes Católicos y cronista de Fernando el Católico. A aquella obra, de indudable éxito editorial en la centuria,¹⁶ correspondía parte del trazado de esa imagen de un territorio exultante de catolicidad. Había sido escrita en “loor de España”, y dedicada al “Emperador Carlos y a la Emperatriz Ysabel”, que eran tratados como “Cathólicos Reyes de España”,¹⁷ cual eco de la intitulación propia de los verdaderos Reyes Católicos, Isabel y Fernando, a quienes –no podía ser de otro modo– se otorgaría una clara preeminencia,¹⁸ en un relato salpicado de matices confesionales.

Aquel compendio de cosas memorables no se limitaba a la efusión laudatoria, sino que pretendía ser también “muy claro espejo de la humana vida”, con el fin de proporcionar ejemplos de conducta y heroicidad, especialmente a los que estaban “en la cumbre de grandes estados y señoríos”.¹⁹ La obra era el resultado compilatorio de la producción histórica del siciliano, de factura eminentemente humanística,²⁰ aunque pervivían mimbres textuales propios de la cronística anterior.²¹ La obra poseía una voluntad omnicomprendensiva de España, con desemejante proporción en la distribución de sus materias, como evidencia la desigual dedicación a la historia de Castilla y Portugal (cuya inclusión se justifica por usar como base descriptiva de España el conjunto del solar peninsular correspondiente a la Hispania romana, a pesar de la independencia del reino vecino), que se resolvía con un solo li-

¹⁶ Hemos manejado tanto la edición latina como la castellana de 1530, y las versiones castellanas de 1533 y 1539. Las citas se referencian a la castellana de 1530. Cotejadas las distintas ediciones, se observa una coincidencia referencial. Para una visión global de Lucio Marineo Sículo: G. Cirot, *Les histoires générales d’Espagne entre Alfonso X et Philippe II*, Paris, 1905; T. Jiménez Calvente, *Un siciliano en la España de los Reyes Católicos: los Epistolarum familiarium libri XVII de Lucio Marineo Sículo*, Alcalá de Henares, 2001, pp. 21-74; J. M. Maestre Maestre, “Humanismo y censura en torno al *Opus de rebus Hispaniae memorabilibus* de Lucio Marineo”, en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 3, 2001, pp. 213-264; como visión de conjunto de la historiografía del período es indispensable consultar: B. Cuart Moner, “La larga marcha hacia las historias de España en el siglo XVI”, R. García Cárcel, *La construcción de las Historias de España*, Madrid, 2004. Cuart Moner ya indicaba que la obra del humanista italiano “puede ser considerada ya, en buena parte, una historia de España” (p. 92).

¹⁷ L. Marineo Sículo, *Obra compuesta...*, paratexto.

¹⁸ Sobre el tema: T. Jiménez Calvente, “Los Reyes Católicos en el *De rebus Hispaniae memorabilibus* de Lucio Marineo Sículo: de la crónica al panegírico”, en *Cultura y poder del Estado en la Corona de Aragón. Historiadores e Historiografía en los siglos XIII-XVI*, Zaragoza, 2019, pp. 137-163.

¹⁹ L. Marineo Sículo, *Obra compuesta...*, f. 3r.

²⁰ T. Jiménez Calvente, “Teoría historiográfica a comienzos del siglo XVI”, *Imágenes históricas de Felipe II*, Madrid, 2000, pp. 197-215.

²¹ O. Rey Castelao, *La Historiografía del Voto de Santiago*, Santiago de Compostela, 1985.

bro, frente a la de Aragón, que se expandía en diez.²² La parte que más nos interesa son los libros I a V, que realizan la descripción de España, y que conformaban su *De laudibus Hispaniae*, publicado con bastante anterioridad como prolongación en prosa de un *carmen* laudatorio escrito para ensalzar las glorias de España.²³ En esos cinco primeros libros se sustentaba una descripción y alabanza de España en la que además de las riquezas naturales se posicionaba como elemento preponderante de aquella un legendario de santos y mártires naturales de factura medieval (libro V), en consonancia tangencial con el “sentido eclesiástico” que adquiere el género epidíctico de las alabanzas de ciudades en la Edad Media;²⁴ en el caso hispánico la obra de Lucas de Tuy había sido esencial en la inclusión de una nómina de santos y mártires naturales en la alabanza de España, que después había pervivido.²⁵ Rodrigo Sánchez de Arévalo en su *Compendiosa Historia Hispanica* (1470) se presenta como un antecedente de Sículo y Medina en la descripción geográfica de España y en la alusión a las virtudes de su gente, que marca ya una línea de construcción de una identidad patria fundada en la idea del celo religioso.²⁶

La alusión a unos “bienes espirituales” correspondía, por otra parte, a un momento posterior a la obra de Sículo. Era expresión formulada casi dos décadas después, en 1548, en el *Libro de grandezas y cosas memorables de España* del clérigo y cosmógrafo andaluz Pedro de Medina,²⁷ vinculado a lo largo de su vida a la Casa de Contratación de Sevilla y a la Casa de Medina Sidonia.²⁸ En este caso la obra iba dirigida “al Serenísimo y muy esclarecido Señor Don Felipe, Príncipe de España”,²⁹ en sintonía con un tiempo de previsible “mudanza” en el gobierno de la monarquía que animaba a “tomar posiciones”.³⁰ La obra de Medina guardaba cierta inspiración con la de Sículo. Estaba también escrita en “alabanza de España”.

²² B. Sánchez Alonso, *Historia de la Historiografía Española. Ensayo de un examen de conjunto. I. Hasta la publicación de la Crónica de Ocampo (... - 1543)*, Madrid, 1941.

²³ R. B. Tate, *Ensayos sobre la historiografía peninsular del s. xv*. Madrid, 1970; T. Jiménez Calvente, “Teoría historiográfica...”.

²⁴ E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media Latina*, Madrid, 1976, 2 t., p. 228.

²⁵ I. Fernández-Ordóñez, “La idea de España en la Edad Media (siglos VII-XIV). Perspectiva historiográfica”, *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, 2013, pp. 47-75; P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico...*

²⁶ G. Albar Nuño, *Estudio, edición crítica y traducción de la compendiosa historia hispánica de Rodrigo Sánchez de Arévalo*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2017.

²⁷ P. de Medina, “*Libro de grandezas...*”, f. 30r.

²⁸ Para la bibliografía sobre Pedro de Medina véanse las referencias en: M^a. P. Cuesta Domingo, “Introducción...”; L. Martín-Merás Verdejo, “Pedro de Medina”, en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico*, <http://dbe.rah.es/biografias/12454/pedro-de-medina>; P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico...*

²⁹ P. de Medina, “*Libro de grandezas...*”, portada.

³⁰ P. Fernández Albaladejo, *Materia de España...*, 41.

Tenía como propósito “aplayer” por la lectura, pero también pretendía servir de “manual” en servicio del príncipe y de la “nación”.³¹ Su andamiaje textual poseía un perfil corográfico mucho más consolidado que el existente en la obra del humanista siciliano, dado que el grueso de la materia se distribuía mediante apartados dedicados a los diversos reinos y provincias, a pesar de que existían ciertos aspectos introductorios relativos al conjunto de España de modo parejo a como había hecho Sículo en más de un punto (y ya antes Nebrija en sus *Muestra de las antigüedades de España* de 1499),³² aunque no en todos: la posición y superficie de España, su nombre y divisiones sufridas a lo largo de la historia, sus ríos y sus montes, y la evolución de la monarquía española desde los tiempos bíblicos con la llegada de Túbal y su *genealogía increíble*,³³ admitiendo las tesis del falsario Annio de Viterbo, acogidas por Florián de Ocampo o Pere Antoni Beuter,³⁴ quienes sirvieron de inspiración (si no plagio en diversos puntos) al cosmógrafo andaluz.³⁵ Después seguía con la sangre de los Godos, que poseía una continuidad en Pelayo, y de este hasta Carlos V.³⁶

Ambas obras eran alabanzas de España insertas en una tradición laudatoria de matriz clásica e isidoriana, con prolongación medieval y renacentista.³⁷ Estaban destinadas a la exaltación de las riquezas de España, tanto los “bienes materiales” (metales preciosos, cereal, vino, ganado, pescado...) como los “espirituales” (“santidad”, “milagros” y “fe”), según la *taxonomía* del cosmógrafo andaluz.³⁸ Eran compilaciones con un evidente carácter híbrido, afectadas por las derivaciones de la mezcla genérica.³⁹ En ellas la materia pu-

³¹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 3 (dedicatoria a Felipe II); P. Sánchez Ferro, *el tiempo mítico...*, pp. 29-52.

³² E. A. de Nebrija, *Muestra de las antigüedades de España*, Burgos, Fadrique Biel de Basilea, 1499.

³³ R. Bizzocchi, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, Bologna, 1995.

³⁴ J. C. Baroja, *Las falsificaciones de la Historia (en relación con la de España)*, Barcelona, 1991, pp. 84-92; F. de Ocampo, *Los quatro libros primeros de la Crónica general de España*, Zamora, 1543; la obra de Beuter se cita en otro punto.

³⁵ G. Cirot, *Les histoires générales d'Espagne entre Alfonso X et Philippe II*, Paris, 1905; P. Fernández Albaladejo, *Materia de España...*; Ya Ángel Gonzales Palencia avisaba de la laxitud de la época respecto a la «propiedad literaria»: “Prólogo”, p. XXXVII.

³⁶ Sobre el tema gótico léase: A. Redondo, “Las diversas caras del tema gótico en la España de los siglos XVI y XVII”, *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*, Salamanca, pp. 49-61; R. García Cárcel, *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Barcelona, 2011, pp. 122-133.

³⁷ C. Fernández-Chicharro de Dios, *Laudes hispaniae (alabanzas de España)*, Madrid, 1948; V. Roncero López, “Las “Laudes Hispaniae” de Isidoro a Quevedo”, *Analecta Malacitana* (AnMal electrónica), núm. 13, 2003; P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico...*

³⁸ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

³⁹ S. Arredondo, “Presentación”. *Géneros híbridos y libros mixtos en el Siglo de Oro*, Mélanges de la Casa de Velázquez [En ligne], 43-2, 2013: <https://doi.org/10.4000/mcv.5103>; P. Burke, *Hibridismo cultural*, Madrid, 2019.

ramente descriptiva de carácter geográfico se veía acompañada por la historia, la hagiografía, la alabanza de ciudades, las disquisiciones toponímicas de carácter etimológico o las relaciones de títulos nobiliarios y jerarquías eclesiásticas, entre un variado elenco de materias. Igualmente poseían afanes propios del espejo de príncipes. Alabar y enseñar eran las consignas funcionales. Esta voluntad situaba a esas *laudes* bajo la estela de los presupuestos clásicos de fuerte impronta ciceroniana de una historia *magistra vitae*,⁴⁰ y una geografía útil para el gobierno, disciplinas fuertemente unidas desde la Antigüedad como materias complementarias.⁴¹

Además, ambas obras eran, presumiblemente, un efecto colateral de la “fábrica” de la “Monarquía de España”,⁴² cuyo contexto territorial modulado a partir de la unión de Coronas por los Reyes Católicos, junto con la conquista de Granada en 1492, y la conquista de Navarra en 1512 permitía la percepción de una unidad geográfica de España que, en expresión de Elio Antonio de Nebrija, suponía una “*reintegratio Hispanie*”.⁴³ Pervivía en tal expresión la conciencia de una Hispania romana,⁴⁴ luego sede de una patria goda, que es una *patria Christiana*,⁴⁵ que ambos autores acogen. Así la totalidad peninsular es descrita incluyendo a Portugal, contemporizando con el contexto historiográfico,⁴⁶ a pesar de no ser entonces un territorio políticamente perteneciente a la monarquía hispánica. Por otro lado, Medina también realizaba la descripción de las posesiones insulares (Canarias, Baleares, Madeira y Antillas), que “son de España”.⁴⁷ En el caso de Sículo, sin duda fuertemente influido por su condición de humanista apegado al acervo clásico latino, era muy mar-

⁴⁰ R. Koselleck, R. “Historia *magistra vitae*. Sobre la disolución del topos en el horizonte de la agitada historia moderna”, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, 1993, pp. 41 y ss.; A. Albar, “La historia, los historiadores y el rey en la España del Humanismo”, *Imágenes históricas de Felipe II*, Madrid, 2000, pp. 217-254; C. Callard, “L’Histoire comme art de gouverner. Remarques sur l’historiographie officielle des États, Italiens au XVIIIe siècle (Savoie, Toscane, Venise, Gênes)”, *Les historiographes en Europe*, Paris, 2006, pp. 37-59.

⁴¹ P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico...*, pp. 37-39; A. Grafton, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, 2007, p. 7; C. Codoñer Merino, “Un modelo imitativo: la Historiografía latina”, *Studia Histórica. Historia Moderna*, 1995, vol. XIII, pp. 15-26.

⁴² M. Artola, *La Monarquía de España*, Madrid, 1999; X. Gil Pujol, *La fábrica de la Monarquía. Trazo y conservación de la Monarquía de España de los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, 2016. Ambas obras proporcionan las claves interpretativas de su constitución como sujeto político moderno.

⁴³ R. B. Tate, “La geografía humanística y los historiadores del siglo xv”, *Actas del cuarto Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 1982, p. 697.

⁴⁴ E. Belenguer Cebrià, “La Monarquía Hispánica desde la perspectiva de Cataluña”, *Idea de España en la Edad Moderna*, Valencia, 1998, p. 11.

⁴⁵ P. Fernández Albaladejo, “El problema de la ‘composite monarchy’ en España”, I. Burdiel y J. Casey, *Identities: nations, provinces and regions. 1550-1900*, Norwich, 1999, p. 91.

⁴⁶ B. Cuart Moner, “La larga marcha...”, Madrid, 2004, 45-126.

⁴⁷ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 178v.

cada la rememoración de una Hispania romana, evidenciada en su división corográfica clásica de dos *Hispanias*: “*Citerior*” e “*Ulterior*”.⁴⁸ Pedro de Medina, en cambio, se desliza hacia una visión más moderna de una España constituida por diez reinos y siete provincias, sujetos que se deducen de modo un tanto contingente en la varianza divisoria habida a lo largo de la historia; desde la romana distinción entre “España citerior” y “España ulterior”, pasando por la división atendiendo a “las riberas y vertientes de cinco ríos principales”.⁴⁹ Por otro lado, se evidencia la asunción de la “mayor prefectura” del mundo que es la “monarquía del Imperio” por parte de Carlos V.⁵⁰

Estos relatos concernientes a una España que semejava en su perímetro a una Hispania han de ponerse en relación con otros discursos emergentes acordes con la variedad de sujetos políticos que adquieren conciencia histórica propia en aquel contexto;⁵¹ fundamentalmente el surgido por la conceptualización de los distintos reinos y ciudades que buscan su lugar en la Monarquía de España. Nuestro análisis mantendrá un diálogo entre las distintas narrativas, en las que las particularidades remiten al todo, a una España que funciona como macromarco, en el que la monarquía y la religión eran los elementos agregativos.⁵² Hay que indicar que la primera mitad del quinientos aún no es prolija en historias locales, comparada con la efervescencia posttridentina. Las aún escasas corografías locales existentes muestran una sintonía de intereses descriptivos y laudatorios con las corografías regionales de Sículo y Medina. En todas se muestra una ejemplar ciudad cristiana, virtuosa y caritativa, definida por su riqueza evangélica y santidad,⁵³ una ciudad mística,⁵⁴ en definitiva; como muestran las obras de Gonzalo de Ayora para Ávila o las de Blas de Ortiz y Pedro de Alcocer para Toledo. En el caso de la corografía regional, los casos particulares se patrimonializan a través del discurso para ensalzar al conjunto de España, que conforma así un compuesto identitario en el que se subsumen las diversas corografías de radio menor. Existen elementos que conforman unas *grandezas* comunes, que con el tiempo se convertirán en gran número en las *glorias de España* defendidas por autores muy posteriores como López Madera, Quevedo o, incluso, el Padre Feijoo, pensemos, por ejemplo, en el Apóstol Santiago, Fernando III el Santo o el Pilar de Zaragoza.

⁴⁸ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, *passim*.

⁴⁹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 27v.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 25r.

⁵¹ R. López Vela, “Historiografía y ciudad: el debate sobre Toledo en el Humanismo y la época confesional”, *Ciudades, gentes e intercambios en la monarquía hispánica en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, 2019, pp. 133-194.

⁵² P. Fernández Albaladejo, *Materia de España...*, p. 61.

⁵³ S. Quesada, *La idea de ciudad en la cultura hispana de la Edad Moderna*, Barcelona, 1992; R. L. Kagan, “La corografía...”, pp. 41-57.

⁵⁴ R. L. Kagan, “La corografía...”, 1996, p. 85.

3. LA RELIGIÓN COMO BIEN ESPIRITUAL DE ESPAÑA

España es presentada por Sículo como la generatriz de unos “españoles” dotados de una “admirable (...) virtud”, que ponen gran cuidado en “las cosas divinas y en la salvación de sus almas”, tanto que “no ay gente en el mundo oy día tan Christiana como la Española”.⁵⁵ Pedro de Medina incluía la “Fe” entre los bienes espirituales. Su valor se expresaba con relación a la labor evangélica española en el Nuevo Mundo: “sembrando la fe y predicación del Santo Evangelio” los españoles “han pasado tantos trabajos y necesidades que no se pueden decir”. Esa labor se veía de algún modo recompensada con el favor divino hacia los españoles: “por quien Dios ha fecho muchas maravillas y mostrado con ellos grandes milagros”.⁵⁶ Un favor divino que se traduce en un sobrepujamiento respecto a las demás naciones: “De donde claro aparece que así en lo divino como en lo humano ha aventajado Dios a los Españoles sobre quantas naciones en el mundo son”.⁵⁷

La fe “en España” descollaba por ser “tan verdadera y tan antigua”.⁵⁸ Era una riqueza espiritual prístina, pues se remontaba a los orígenes del cristianismo, dado “que, luego que comenzó la predicación del santo Evangelista, no faltó abundancia de personas de España que por obras y palabras confesasen a Jesucristo”.⁵⁹ Esa exaltación de la antigüedad de la fe era arquetípica del género corográfico, formaba parte inexcusable de la sustantiva delineación conceptual de la ciudad o, en nuestro caso, la “región” cristiana, aspecto que potenciaría el vínculo legendario de los santos patrones locales con las primeras predicaciones apostólicas en la Península Ibérica.

En su *Catálogo de los santos de España* el arcediano de Ronda Lorenzo de Padilla (1538) entendía que “así como la voluntad de Dios fue que san Pedro predicase su evangelio en Roma, que a la sazón tenía la monarchía de toda Europa y África y parte de Asia”, y otros apóstoles en diversas partes del mundo, “fue así mismo servido que Santiago predicase en nuestra España”. Después serían los “discípulos del glorioso apóstol” los encargados de sembrar “la doctrina christiana”.⁶⁰ Sículo también se hacía eco de esta segunda evangelización al hablar “*De sancto Torquato, y sus compañeros*”, sin aludir a la venida previa de Santiago, al que no dedica un apartado concreto, seguramente por no ser natural de España.⁶¹ Pere Antoni Beuter, fuente muy importante en la obra de Pedro de Medina (asimilada con literalidad), también

⁵⁵ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 30v.

⁵⁶ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 28v.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, f. 30v.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ L. Padilla, *Catálogo de los santos de España*, Toledo, 1538, prólogo.

⁶¹ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 37.

recoge la predicación de Santiago en su *Primera part de la historia de Valencia* (1538): “Lo primer que planta la fe en España fon sant Jaume maior germa de sant Joan Euangeliste”.⁶² Pedro de Medina alude a este hecho en el capítulo dedicado a la Ciudad de Compostela, donde califica al Apóstol de “luz y honra de nuestra España”. Esto responde al nexo de unión entre un discípulo directo de Jesucristo, evangelizador legendario de España, y los santos locales para poner en evidencia la temprana penetración del cristianismo en la ciudad, como muestran los ejemplos de Segundo de Ávila y Cecilio de Granada.⁶³ En el *Epílogo de algunas cosas dignas de memoria, pertenecientes a la ilustre é muy magnífica e muy noble ciudad de Ávila* (1519), el capitán Gonzalo de Ayora señalaba cómo Ávila aventajaba a las otras ciudades españolas “en levantar primero las banderas de Christo”, teniendo presente que su santo aparecía “nombrado casi á par con los apóstoles, muy pocos años después de la muerte de Cristo”.⁶⁴

Pedro de Medina también encontraba una continuidad desde los tiempos del primer cristianismo, desde el “santo Evangelista”, de modo que “sobre todas las naciones del mundo y siempre en ella [España] esta fe ha permanecido, perfectamente y para siempre permanecerá”.⁶⁵ En favor de sus argumentos, aducía el caso de Granada, cuya fundación se había producido “antes que moros viniesen a España”. La prueba estaba en el hecho de que la iglesia de Granada celebraba “el triumpho del bienaventurado San Cecilio, primer obispo desta ciudad”,⁶⁶ quien habría de despertar la *grafofagia* falsaria relacionada con la Torre Turpiana y los plomos del Sacromonte,⁶⁷ en un momento de resemantización en clave cristiana de un espacio contaminado por la presencia hebrea e islámica, como ejercicio de sacralización utópica de viejas ciudades de España más evidente en la historiografía barroca. Granada, una *Christianópolis* hispana,⁶⁸ y Toledo,⁶⁹ serán ejemplos destacados de esta elocuencia simbólica de naturaleza confesional.⁷⁰

⁶² P. A. Beuter, *Primera part d’la historia de Valencia: que tracta deles antiquitats de Spanya y fundacio de Valencia, ab tot lo discurs, fins al temps que lo inclit rey don Jaume primer la conquista*, Valencia, 1538; hay reedición: P. A. Beuter, *Cròniques de València*, Valencia, 1995, fol. 48.

⁶³ M. J. del Río Barredo, Madrid, *Urbs regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*, Madrid, 2000, pp. 93-118.

⁶⁴ G. Ayora, *Epílogo de algunas cosas dignas de memoria, pertenecientes a la muy magnífica é muy noble ciudad de Ávila*, ed. A. del Riego, Madrid, 1851, pp. 13 y 14.

⁶⁵ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

⁶⁶ *Ibidem*, f. 142r.

⁶⁷ La bibliografía sobre el asunto es prolija, consignamos indicativamente algunos autores que lo han tratado: Godoy Alcántara, Caro Baroja, Barrios Aguilera, García-Arenal, Rodríguez Mediano, Katie Harris...

⁶⁸ J. L. Orozco Pardo, *Christianópolis: urbanismo y contrarreforma en la Granada del 600*, Granada, 1985.

⁶⁹ R. López Vela, “Historiografía y ciudad...”.

⁷⁰ F. Rodríguez de la Flor, *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, 2002.

Pedro de Medina en su relato da cabida a esa preocupación por la anti-güedad de la fe, admite la existencia de la huella infiel, como muestra la descripción prolija del edificio de la Alhambra, pero prácticamente limitando su funcionalidad a “habitación de los reyes de Granada”,⁷¹ sin abundar en su origen moro. Es interesante apreciar, en cambio, el proceso de reseman-tización cristiana de la historia medieval de los espacios sacros musulma-nes en la ciudad de Toledo, donde se narra un primer momento de convi-vencia que, finalmente, deriva en una *estrategia cuco* para apropiarse de los templos a través de un proceso definido por una secuencia de expulsión, primero: “entraron [la reina, el electo y caballeros] en la Mezquita mayor de Toledo y echaron de ella las suciedades de Mahoma”; y de ocupación funcional posterior: “y consagro la el electo y dijo misa en un altar de Santa María”. El lugar de la voz de los alminares es ocupado por “campanas para llamar los hijos de Jesu Cristo”.⁷² El celo por la fe va aprehendiendo los espa-cios de igual modo que las personas quedan sujetas a una vigilancia que se erige como bien espiritual preferente a través de una excelsa manifestación institucional: el “Santo Oficio de la Santa Inquisición”,⁷³ que en su forma “excelente” de “administrarse”, con la finalidad manifiesta de punir a “los que en algo exceden contra la santa fe”, descubre Pedro de Medina la guía providencial de “Dios para alabanza y honra suya”.⁷⁴

La excelsitud cristiana y el celo en la fe de los españoles tienen en la Monarquía su más firme adalid y actor ejemplar. En armonía con la narrati-va apologética de finales del cuatrocientos, los reyes se presentan como de-chados de virtud y constancia a lo largo de la historia, como modelos capa-ces de orientar la moral de sus reinos.⁷⁵ Entre una amplia nómina de ejemplos regios, destacan sin duda “el Rey don Fernando y la Reyna doña Ysabel”, definidos como “muy Cathólicos príncipes”,⁷⁶ aludiendo al título adquirido por concesión papal que representaba la síntesis de “la identidad de la nueva monarquía”.⁷⁷ Ya en la *Crónica d’Aragón* de 1524, el humanista siciliano había expresado el valor ejemplar de Isabel y Fernando: “Son las virtudes y excelencias destos dos reyes gloriosos tales tantas y tan señaladas que con mucha razón todos los hombres de nuestros tiempos con gran ad-miración las contemplan: y los que vernán quando las supieren no sin causa

⁷¹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 142v.

⁷² *Ibidem*, f. 86v.

⁷³ *Ibidem*, f. 30v; P. Fernández Albaladejo, *Materia de España...*, p. 59.

⁷⁴ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

⁷⁵ J. M. Nieto Soria (dir.), *Orígenes de la monarquía hispánica: propaganda y legitima-ción (ca. 1400-1520)*, Dykinson, 1999.

⁷⁶ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, fol. 30v.

⁷⁷ P. Fernández Albaladejo, *Fragments de monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, 1992, p. 70; y “Rey Católico”. *Gestación y metamorfosis de un título*, *El tratado de Tordesillas y su época*, Valladolid, 1995. I, 229-330.

se marauillarán”.⁷⁸ Los Reyes Católicos “con el exemplo de su virtud y santidad de su vida” restituyeron un orden dañado por la “negligencia de los Reyes pasados”; lograron que “sus súbditos los temiesen y tuuiesen respecto a las leyes, y al conocimiento de Dios, y a la manera de bien biuir”;⁷⁹ eran, en definitiva, unos reyes restauradores,⁸⁰ como otros lo habían sido con anterioridad; pensemos en don Pelayo, principiador de la *salus Hispaniae*, la salvación de España tras la conquista de los musulmanes.⁸¹

En la figura del monarca restaurador el protagonismo monárquico adquiere tintes mesiánicos y providencialistas.⁸² Don Pelayo fue alzado por rey y, auxiliado por el favor divino, comenzó a recobrar España. Era “el rey que levantó la sangre de los Godos”,⁸³ lo que equivalía a decir que Dios “dejó simiente para renovar su servicio”.⁸⁴ La figura regia formaba parte del discurso de pérdida y recuperación en el que se asentaba el fundamento mítico de la legitimidad monárquica de restauración de la España goda.⁸⁵ Pero en el destino del caudillo entraba otro propósito de índole confesional: “que no se amatase del todo la luz de su iglesia”;⁸⁶ así su misión providencial se incardinaba en el discurso de la Iglesia, que era perceptible en la obra de Medina.⁸⁷ Don Pelayo es metafóricamente comparado como un “Ángel que Dios había enviado para salvación de España”,⁸⁸ adquiriendo un estatus equiparable a los seres de la corte celestial, un ser de indudables cualidades excepcionales.

El relato de Sículo establecía el punto de conexión directo entre la figura del legendario rey restaurador goda con los que eran “(no Godos) sino Reyes de España o de Castilla”. El proceso de restauración, de evidente castellanización, concluía con Isabel y Fernando; así lo indicaba Sículo en la proximidad discursiva con don Pelayo, puesto que “por la bondad y virtud de los Reyes Cathólicos nuestros señores fueron echados” los musulmanes de España.⁸⁹ En

⁷⁸ L. M. Sículo, *Crónica d'Aragón*, Valencia, Joan Jofré, 1524, fol. 67r. Es traducción del latín por Juan de Molina.

⁷⁹ L. M. Sículo, *Obra compuesta*..., fol. 30v.

⁸⁰ La idea de los Reyes Católicos restauradores está presente en la historiografía del período, según nos mostró B. Cuart Moner, “La larga marcha...”, pp. 78, 85.

⁸¹ El tema tiene un largo recorrido; véase R. García Cárcel, *La herencia del pasado*..., pp. 124 y ss.

⁸² P. Sánchez Ferro. “Contenidos mesiánicos en el Libro de grandezas y cosas memorables de España de Pedro de Medina”, *IX Congreso Internacional de Historia de América*, 2002, vol. 2, 125-132.

⁸³ P. de Medina, *Libro de grandezas*..., f. 23r.

⁸⁴ *Ibidem*, f. 23v.

⁸⁵ A. Milhou, “De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur”, *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle*, Toulouse-Le Miral, 1999, 13-29.

⁸⁶ P. de Medina, *Libro de grandezas*..., f. 23v.

⁸⁷ P. Fernández Albaladejo, *Materia de España*...

⁸⁸ P. de Medina, *Libro de grandezas*..., f. 22v.

⁸⁹ L. M. Sículo, *Obra compuesta*..., fol. lr; el tema goda y la continuidad con los Reyes Católicos fue estudiado por B. Cuart Moner, “Los romanos, los godos y los reyes católicos a

la *Crónica de Aragón* Sículo ya exaltaba la figura de ambos monarcas, aludiendo al carácter providencial de sus acciones: “en la verdad más muestran auer hecho sus cosas por consejo y gracia de dios que con fuerças humanas”.⁹⁰

Después, en la *Obra compuesta de las cosas memorables*, Sículo narraba con largueza las obras de estos reyes en el libro XIX. Al comienzo del mismo la figura mesiánica de Fernando de Aragón se dibujaba con un halo de sacralidad a través de la narración de las “señales” celestes “que fueron vistas de su próspero nascimiento”.⁹¹ Fernando sería fruto de una epifanía simbólica, de matices cristológicos,⁹² en el discurso de ambos corógrafos. Como signos proféticos se manifestaron la “grande serenidad en el cielo” o la claridad inusitada del sol.⁹³ También apareció “una corona de muchos colores” similar al arcoíris en el “aire”, según Sículo;⁹⁴ en el “Sol”, según Medina,⁹⁵ que sigue al primero con literalidad. Los signos eran interpretados como anuncio, casi profecía, de las “obras grandes muchas y sanctas” con las que el Rey Católico “ensalçará la religión Christiana y levantará la fama de España”,⁹⁶ ambos elementos estaban unidos en la construcción de la Monarquía, eran dos variables complementarias de la misma ecuación.

4. EL “TEMPLO ESPIRITUAL” DE LA MONARQUÍA DE ESPAÑA

La alta valencia católica de la Monarquía de España (y de los españoles) se manifiesta, entre otros ejemplos, en la evangelización del Nuevo Mundo, que reporta un “beneficio grande” a “la santa fe”. Así se explica la fluencia de metales preciosos y riquezas, recibidos “en reconocimiento y ofrenda deste fruto”.⁹⁷ El argumento posee una específica concreción narrativa que se despliega con un valor metafórico de primer orden bajo los designios divinos con expresas reminiscencias bíblicas. Al igual que “Dios proveyó a Salomón de aquel oro y plata que se traía para edificar el templo material” de Jerusalén, “para que fuese el más rico y solemne del mundo”, ahora la voluntad divina “quiso que los españoles traigan de partes tan remotas y apartadas tanto oro y plata y otra riqueza” con una finalidad sin duda más

mediados del siglo XVI: Juan Ginés de Sepúlveda y su *De Rebus Gestis Caroli Quinti Imperatoris et Regis Hispania*”, *Stvdia Histórica. Historia Moderna*, XI (1993), pp.

⁹⁰ L. M. Sículo, *Crónica de Aragón*..., f. 67r.

⁹¹ L. M. Sículo, *Obra compuesta*..., fol. 153r.

⁹² T. Jiménez Calvente, “Fernando el Católico: un héroe épico con vocación mesiánica”, *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte*, 2014, pp. 131-170.

⁹³ L. M. Sículo, *Obra compuesta*..., f. 153r.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ P. de Medina, *Libro de grandezas*..., f. 167r.

⁹⁶ L. M. Sículo, *Obra compuesta*..., 153r.

⁹⁷ P. de Medina, *Libro de grandezas*..., f. 51r.

excelsa que la construcción de un *templo material*. Ahora Dios había propiciado ese abastecimiento precioso con el fin de “edificar el *templo espiritual*, que es traer los infieles al gremio y ayuntamiento de la santa madre Iglesia”.⁹⁸ La alusión al sabio monarca edificador de Israel y al primer templo de Jerusalén generaba una fuerte pulsión simbólica, derivada del relato bíblico en el libro I de los *Reyes* (cap. 5 al 8) y el II de las *Crónicas* (cap. 2-6).⁹⁹ Al igual que había recaído en Salomón aquella labor constructiva, ahora la monarquía de España actuaba como promotor preferente del “templo espiritual”. Podemos ver una coincidencia no casual entre la edificación espiritual y la “fábrica de la Monarquía de España”,¹⁰⁰ son dos procesos, según hemos apuntado, paralelos y de recíproca modulación.

Pedro de Medina identificaba a los “Reyes Católicos” como constructores preferentes del templo espiritual, “en cuyo tiempo este oro se halló, conquistando los moros del Reino de Granada”; son, pues, dos acciones subsecuentes.¹⁰¹ La continuación con el alzado de aquel templo correspondía a “la Cesárea Magestad del Emperador nuestro Señor”, quien debía abordar la cuestión confesional en distintos escenarios con “los moros turcos, herejes luteranos y otras naciones contrarias”. Era ahora cuando verdaderamente la labor evangelizadora de la monarquía había alcanzado su cenit. La demostración estaba en el hecho de que hasta entonces “a ninguna parte del mundo” se había “traído tantas naos cargadas de oro y plata” como las que se traían a España. Tal era la abundancia que se podía realizar una comparación de gran valor cuantificador. Apelando a la autoridad máxima de la “Sagrada Escritura”, se evidenciaba la mayor provisión de riquezas para la edificación espiritual de los monarcas españoles, puesto que Salomón “enviaba dos naos a Tarsis y a Ofir donde traían oro, plata, obras de marfil, pavos y xímios” con una frecuencia mucho menor a la presente, pues “iban y venían en tres años y solamente fueron en tiempo de Salomón”. En cambio, “aquí son muchas y van y vuelven en poco tiempo”.¹⁰² El relato adquiriría así una inserción en el discurso sacro que permitiría sobrepujar respecto a cualquier otra posibilidad argumentativa o referencial, que jamás tendría la autoridad analógica que proporcionaba el ejemplo del más sabio monarca bíblico.¹⁰³ Atendiendo a esta argumentación del cosmógrafo andaluz, cabe enriquecer, tácitamente, la imagen del emperador co-

⁹⁸ *Ibidem*, énfasis nuestro.

⁹⁹ *Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, pp. 395-403 y 499-505.

¹⁰⁰ Expresión tomada de X. G. Pujol, *La fábrica de la Monarquía...*

¹⁰¹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 51r, y para las citas siguientes.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ El potencial político simbólico del rey bíblico tiene sus prolongaciones: J. A. Ollero Pina, “La geografía y la historia salomónica como metáfora imperial: el *De rebus Salomonis* (1609) del P. Juan de Pineda”, en *Memoria de los Orígenes. El discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*, Sevilla, 2019, pp. 493-508.

mo un Salomón constructor del templo espiritual, a pesar de que, desde un punto de vista material, la imagen del rey sabio no le corresponda a Carlos V por “la no terminación de sus proyectos constructivos”.¹⁰⁴

5. UNA MONARQUÍA EVANGELISTA DE REYES VIRTUOSOS Y SANTOS

En realidad, la edificación del templo espiritual de la Monarquía se remontaba en ambos relatos laudatorios a tiempos sensiblemente más remotos que retrataban una monarquía evangelista de reyes virtuosos y santos. Los pilares se habían asentado con la asunción regia de la fe, pues era virtud inherente al buen gobierno conforme a los espejos de príncipes cristianos.¹⁰⁵ Correspondía a la Monarquía Goda, concretamente al rey Recaredo, la conversión del reino al catolicismo en 589, en el III Concilio de Toledo.¹⁰⁶ La trascendencia del acontecimiento lo convertía, en palabras del jesuita toledano padre Mariana, en “el concilio nacional de toda España”.¹⁰⁷ Sículo indica que “toda la gente de los Vizgodos fue convertida por el rey Recaredo”.¹⁰⁸ Pedro de Medina también destaca el papel de aquel rey como promotor del “tercer concilio Toledano donde se destruyó la eregía de Arrio”.¹⁰⁹ La constante espiritual conciliar se ampliará al describir la ciudad de Toledo, “cabeza de España”.¹¹⁰ El cosmógrafo andaluz entendía que los “santos Concilios” eran de “las cosas que hacen insigne en santidad y cristiandad a España”.¹¹¹ El caso concreto poseía una lectura en clave de conjunto referida, como se aprecia, a España.¹¹² La trascendencia conciliar ampliaba, además, su radio de acción al contribuir a la “edificación y honra espiritual del pueblo cristiano” en su totalidad, como fundamento “de la Iglesia universal”,¹¹³ hasta el punto de que en 1554 la *Hystoria, o descripción dela Imperial cibdad de Toledo* de Pedro de Alcocer aprecia que Toledo era “tan ensalçada” por causa de “la excelencia, y santidad delos Concilios” celebrados en ella en mayor número “que en otra ninguna del mundo”.¹¹⁴

¹⁰⁴ F. Checa Cremades, “*Plus Ultra: anni solisque vias*”, *La imagen de Carlos V en el reinado de Felipe II*, Cuadernos de Arte de la Fundación Universitaria Española, 1986.

¹⁰⁵ E. M. Díaz Martínez, “La literatura de *speculum principis* durante el s. XVI; fuentes, evolución y principales representantes”, *Actas del Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. II, León, 1998, pp. 305-317.

¹⁰⁶ E. A. Thompson, *Los godos en España*, Madrid, 1971.

¹⁰⁷ R. García Cárcel, “El concepto de España...”, p. 121.

¹⁰⁸ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 34r.

¹⁰⁹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 18r.

¹¹⁰ *Ibidem*, f. 85r; P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico...*; R. López Vela, “Historiografía y ciudad...”.

¹¹¹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 85r.

¹¹² P. Fernández Albaladejo, *Materia de España...*, p. 61.

¹¹³ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 85r.

¹¹⁴ P. Alcocer, *Hystoria, o descripción dela Imperial cibdad de Toledo. Con todas las cosas acontecidas en ella, desde su principio y fundación. Adonde se tocan, y refieren muchas anti-*

La nómina de reyes benefactores de la fe es amplia. Hermenegildo es citado como mártir.¹¹⁵ El rey godo Recesvinto consiguió “del Papa el primado de las Españas para la Iglesia de Toledo”;¹¹⁶ era un hecho que resaltaban las fuentes medievales, como Jiménez de Rada, y que tuvo prolongaciones, como muestra la obra sobre *La catedral de Toledo* del doctor Blas de Ortiz de 1549, que incluye una corografía de Toledo previa a la descripción de la catedral.¹¹⁷ Don Alonso el Casto recibió la “cruz hecha por los ángeles” en Oviedo.¹¹⁸ Don Ramiro tuvo el auxilio en su lucha contra los musulmanes del Apóstol Santiago en Clavijo. Destaca la figura del rey Fernando III, quien “(g)anó a Sevilla y a Córdoba y lo más del Andalucía” y “es tenido por santo”, un santo cuyos poderes taumatúrgicos se manifiestan con cualidades profilácticas, puesto que “(e)n todo el tiempo que este santo rey en España reinó no hubo en ella hambre ni pestilencia”.¹¹⁹ Este rey santo generó una amplia literatura hagiográfica medieval que en 1516 se revitaliza con la publicación en Sevilla —donde se encontraba el cuerpo del monarca— de la *Crónica del Santo Rey Don Fernando III*, por parte del compilador don Diego López de Cartagena.¹²⁰ La obra tendría un gran éxito editorial, con numerosas ediciones a lo largo del siglo XVI. Fernando III iba a adquirir un papel sustantivo en la conformación de la imagen de Sevilla, como muestra en aquel tiempo la obra de Luis de Peraza.¹²¹ La sintonía de intereses entre la Iglesia sevillana, anhelante de poseer un santo propio que actuase como polo de atracción masiva de fieles, y la Corona, que carecía de uno, al contrario de otras europeas como Francia (con San Luis), coadyuvaban a la canonización de San Fernando por culto inmemorial en el seiscientos.¹²²

guedades, y cosas notables de la Hystoria general de España. Agora nuevamente Impressa, Toledo, Iuan Ferrer, 1554, fol. 28v.

¹¹⁵ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 50v.

¹¹⁶ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 18v.

¹¹⁷ R. López Vela, “Historiografía y ciudad...”; F. Pereda, “La corographia y la descripción arquitectónica. A propósito de su género”, *La Catedral de Toledo. 1549. Según el Doctor Blas de Ortiz. Descripción Graphica y Elegantissima de la S. Iglesia de Toledo*, Toledo, 1999.

¹¹⁸ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

¹¹⁹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 24r.

¹²⁰ J. L. Gonzalo Sánchez-Molero, “El santo rey Fernando y su periplo entre las ‘viejas corónicas’”, en *Crónica del santo rey Don Fernando III: Edición facsímil de la de Sevilla, Jacobo Cromberger, 1516*, F. de los Reyes Gómez (ed.), Madrid, 2008, pp. 9-73.

¹²¹ F. Morales Padrón, “La Historia de Sevilla de Luis de Peraza”, *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae*, 6 (1978), pp. 75-173.

¹²² A. Álvarez-Ossorio Alvaríño, “Estudio introductorio”, en Baltasar Porreño, *Dichos y hechos del Señor Rey Don Felipe Segundo. El prudente, potentísimo y glorioso monarca de las Españas y de las Indias*, Madrid, 2001; F. Quiles, “La invención de la forma y la concreción del gesto. La hagiografía creada para la Sevilla barroca”, *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Madrid, 2008, pp. 135-149.

6. ENSALZAMIENTO DE LA SANTIDAD EN ESPAÑA

“De santidad es España muy noblecida y ensalzada”.¹²³ El clérigo Pedro de Medina insertaba una prédica de santidad en su discurso laudatorio. Era uno de los bienes espirituales que abundaba en España, además de la “fe” y los “milagros”. España sobrepujaba en santidad “entre todas las otras partes del mundo”. Según había dicho el conde Baltasar Castiglione en el paratexto de la obra de Sículo, gracias a “tantos martyres y sanctos” que actuaban como “intercesores en el cielo” era “la gran bienaventurança de los príncipes destos reynos”, pero también “los prosperos fines de las guerras”.¹²⁴ Vemos, así, un claro refuerzo de las “murallas espirituales”.¹²⁵

La santidad era una riqueza espiritual manifiesta tanto en el gran número de sus santos naturales como en su panoplia tipológica. En primer lugar, estaban “muchos santos doctores (...), que en vida y doctrina fueron muy insignes”,¹²⁶ entre los que destacaba el “sancto Isidoro Arçobispo de Sevilla”, quien “resplandeció entre los varones doctos y sanctos de España como el sol entre las estrellas”, decía Sículo. La acción provechosa de este *exempla vitae* destaca en el concierto de los santos hispanos dado que “(a)lumbró con sus virtudes y doctrina no solamente a toda España mas a todo el mundo”.¹²⁷ Entre el grupo de doctores también estaba San Ildefonso de Toledo, defensor de la virginidad de la Virgen María. Por otra parte, se hacía alusión a los “muchos santos confesores y vírgenes, que en ella [España] florecieron”.¹²⁸

El grupo de los confesores estaba compuesto por los diversos obispos santos, como Leandro de Sevilla, hermano de San Isidoro y pieza clave en la conversión goda al catolicismo en los tiempos del rey Recaredo; San Atilano de Zamora, de quien se narra de modo legendario, acorde al “atractivo de lo sobrenatural” del gusto hagiográfico medieval aún latente antes del giro tridentino,¹²⁹ la curiosa historia penitencial que implica el hallazgo de un anillo previamente lanzado al río en la panza de un pez como señal divina del final de la penitencia; el pastor de ovejas aragonés San Emiliano, “Confesor”, convertido en “pastor de los hombres”;¹³⁰ o Santo Domingo “confe-

¹²³ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

¹²⁴ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 5 (del paratexto).

¹²⁵ R. L. Kagan, “La corografía...”, 1996.

¹²⁶ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

¹²⁷ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 34v.

¹²⁸ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

¹²⁹ F. Baños Vallejo, *Las vidas de los santos en la literatura medieval español*, 2003, p. 10; “El conocimiento de la hagiografía medieval castellana. Estado de la cuestión”, *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Madrid, 2005, pp. 65-96; J. Aragüés Aldaz, “Para el estudio del *Flos sanctorum* renacentista (I). La conformación de un género”, *Homenaje a Henri Guerreiro...*, pp. 97-47.

¹³⁰ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 38r.

sor”, natural de Calahorra, fundador de la “orden de los predicadores con gran fervor”.¹³¹

En el grupo de las vírgenes (y algunas mártires) se encuentran Santa Leocadia de Toledo, Santa Eulalia de Barcelona, o Santa Eurosia, hija del rey de Bohemia prometida por mensajeros al rey de Aragón cuando los “moros” devastaban España, asesinada truculentamente por los infieles por su negativa a la conversión musulmana.

Finalmente, España, decía Pedro de Medina, “es decorada y adornada con la sangre y martirio de muchos santos mártires que en ella padecieron”.¹³² Embellecimiento escabroso del solar hispano por ese adorno martirial que daba significado a una defensión *a limine* de la fe, “en tanta manera que muy pocas ciudades de España que no hayan sido ensangrentadas con sangre de mártires de Jesu Christo, o que sean sepulturas de santos, de quien la santa Iglesia hace fiesta”.¹³³

La nómina de los mártires era tan amplia –decía Medina– que existía una imposibilidad de referirlos al completo: “si de todos los mártires de España hubiera de escribir, muchos libros no bastarían para decir su gran constancia”,¹³⁴ por ello, de modo absolutamente *paritario*, el clérigo andaluz declaraba que solo iba a hacer “memoria del triunfo de dos mártires gloriosos que por amor de Jesucristo en ella padecieron, un hombre y una mujer”. En primer lugar, estaba la “bienaventurada virgen santa Eulalia, niña, doncella de trece años, que tantos y tan recios tormentos por amor de Jesucristo padeció” de la que se habla en el capítulo dedicado a Mérida. El otro mártir era el “bienaventurado San Vicente” de Zaragoza. En realidad, la nómina de mártires era mayor, como muestran los casos de “las dos hermanas bienaventuradas vírgenes santas Justa y Rufina”,¹³⁵ martirizadas en Sevilla, cuya *vita* escribió Luis de Peraza.¹³⁶

Las vidas de los santos proporcionaban desde sus orígenes una imagen narrativa de los fundamentos dogmáticos de la religión cristiana,¹³⁷ tenían un valor didáctico por sus “lectiones, virtudes y costumbres muy sanctas de los Sanctos y Martyres de España”.¹³⁸ Como parte de la historia, la hagiografía

¹³¹ *Ibidem*, f. 40r.

¹³² P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, f. 160r; cit. en F. Albaladejo, *Materia de España...*, p. 60.

¹³⁵ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 50r.

¹³⁶ C. Vincent-Cassy, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle. Culte et image*, Madrid, 2011, p. 506.

¹³⁷ J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Barcelona, 1995.

¹³⁸ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 31; Sobre la ejemplaridad de los santos, interesan las distintas aportaciones recogidas en: I. Arellano Ayuso y M. Vitse (coords.), *Modelos de vida en la España del Siglo de Oro. Vol. II. El sabio y el santo* (Biblioteca Áurea Hispánica, 39), Madrid, 2007, pp. 275-502.

representaba un “reverendo sagrario de todos los bienes” que permitía a los reyes tomar ejemplos de las virtudes que debían poseer: “la clemencia, la justicia, la prudencia”;¹³⁹ eran, por tanto, un espejo de príncipes.

Los mártires especialmente eran héroes para el cristianismo desde la Antigüedad,¹⁴⁰ dada su victoria espiritual frente al mundo. Así las *gestas* martiriales, virginales y virtuosas se cuelan con valor especular en el relato de Sículo y Medina, que no coinciden plenamente en los casos. Sículo, por ejemplo, menciona a un San Isidro, futuro patrón de la ciudad de Madrid, que está ausente en Medina,¹⁴¹ mientras que la vida de Santiago no está individualizada en la obra del siciliano, quizás por no ser verdaderamente natural de España, lo cual no quita que existan alusiones al Apóstol desperdigadas por su texto, especialmente relacionadas con la devoción peregrina que despierta en la ciudad de Santiago, y que era tópica del momento. El Licenciado Molina resaltaba en su *Descripción del reyno de Galicia* que era la casa santa “más visitada” del mundo.¹⁴²

La mayor diferencia entre ambos autores radica en una cuestión formal trascendente desde el punto de vista del género corográfico, y de la generación de una geografía simbólica. Sículo dedica un libro específico a los santos (Libro V), replicando un formato análogo a las *flores sanctorum* del medievo, prolongados en el Renacimiento,¹⁴³ que formaban una compilación de vidas de santos, como la célebre de Santiago de la Vorágine.¹⁴⁴ El humanista siciliano adscribe a los distintos santos a su localidad de origen (p. e. “*De sancto Froylano, episcopo legionensi*”, “*De Sancta Leocadia toletana*”), contribuyendo al perfilado de la corografía sacra, marcada por la presencia de unos santos locales, si bien la presencia de santos como Isidoro o el rey Fernando III apela a esa corografía sacra macro que corresponde a la totalidad de España. Medina, por su parte, integra directamente la hagiografía en la descripción de los lugares (en la segunda edición también sumó un pequeño apartado enunciativo en los diversos capítulos, para recoger a los santos locales). Así enriquece el relato corográfico para perfundir la hagiografía hasta el último capilar territorial, generando una geografía sacralizada, reticularmente cohesionada, con casos de una especial capacidad vectorial. Es paradigmático el Apóstol San-

¹³⁹ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 3 (del paratexto).

¹⁴⁰ J. M. Blazquez, “Las persecuciones”, *Cristianismo primitivo y religiones mistericas*, Madrid, 2007.

¹⁴¹ M. J. del Río Barredo, *Madrid, Urbs regia...*, p. 99.

¹⁴² L. Molina, *Descripción del Reino de Galicia*, Mondoñedo, Agustín de Paz, 1550, fol. 3v.

¹⁴³ J. Aragüés Aldaz, “La Leyenda de los santos: orígenes medievales e itinerario renacentista”, *Memorabilia*, 18 (2016), pp. 133-187; M. Albisson, “El *Flos sanctorum* castellano: de las compilaciones medievales a los legendarios postridentinos”, *Perspectivas actuales del hispanismo mundial: Literatura – Cultura – Lengua: Volumen I: Medieval | Siglo de Oro | Teatro*, 2019, pp. 53-66.

¹⁴⁴ S. de la Vorágine, *La leyenda dorada*, Madrid, 1994.

tiago que opera como un conector del territorio en su triple faceta como evangelista, santo taumaturgo y caballero celestial. Por un lado, siembra de hitos simbólicos el mapa mental del solar hispánico (Santiago, Zaragoza, Clavijo, Santo Domingo de la Calzada...).¹⁴⁵ También es una muestra de la progresiva condensación de significado identitario en su substanciación como santo patrón nacional,¹⁴⁶ fruto de una “construcción” identitaria “política más que religiosa”, predicable para “cualquier patronato general”.¹⁴⁷

Al tiempo se personan otros santos cuya agencia celestial les convertía en intercesores, esa suerte de *amigos invisibles* que proporcionaban protección,¹⁴⁸ propios de una ciudad o población concreta. Son santos que evolucionaban hacia un patronazgo local,¹⁴⁹ en el que se propiciaba una comunión de identidad compartida entre los patronos y sus comunidades.¹⁵⁰ En este proceso, la obra de Medina muestra rasgos precedentes al identificar de modo estrecho y claro distintos lugares con sus respectivos santos.

7. “MATERIA CELESTIAL”: LA GENERACIÓN DE IMÁGENES SAGRADAS Y RELIQUIAS CELESTIALES

España, región de magnífica feracidad espiritual, se encuentra salpicada de catedrales, monasterios y conventos que tienen un valor sustantivo en la conformación de una geografía sacra. Son “casas de religión insignes” que atraen a los devotos.¹⁵¹ Lucio Marineo Sículo recoge doce santuarios principales de España. En primer lugar, los de advocación mariana (Guadalupe, El Pilar, Montserrat, Valvanera y Peña de Francia); aquellos dedicados a Santiago, Santa Casilda y Santo Domingo de la Calzada; la Cámara Santa de Oviedo, los Corporales de Daroca y el Cristo de Burgos; y hacía men-

¹⁴⁵ P. Sánchez Ferro, *El tiempo mítico...*, p. 200 y 228-233.

¹⁴⁶ E. K. Rowe, *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*, Pennsylvania, 2011.

¹⁴⁷ O. Rey Castelao, “Patronos e identidades en la Monarquía Hispánica en el período de la disputa del patronato de Santiago: (1618-1630)”, *Hispania*, vol. LXXX, n.º 266 (2020), pp. 783-816. <https://doi.org/10.3989/hispania.2020.021>

¹⁴⁸ P. Brown, *The cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity (enlarged edition)*, Chicago, 2015, p. 50; D. Webb, *Patrons and Defenders. The Saints in the Italian City-states*, London, 1996.

¹⁴⁹ E. Serrano Martín, “Santidad y patronazgo en el mundo hispánico de la Edad Moderna”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 40, núm. 1 (2018), pp. 75-123; O. Rey Castelao, *La Historiografía...*

¹⁵⁰ P. Sánchez Ferro, “La ciudad en procesión: estudio sobre traslación de reliquias (Centrado en el ejemplo de San Frutos, patrón de Segovia)”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV. Historia Moderna*, 12 (1999), pp. 47-66.

¹⁵¹ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 41v.

ción, también, a la Verónica de Jaén.¹⁵² Entre todos ellos Santiago de Compostela destaca como centro de peregrinación. En muchas se custodian ciertos dones, ejemplos sacros de la plena ubicuidad divina. Son imágenes aparecidas y reliquias con un supuesto origen celestial. Entre los primeras está aquella de “la gloriosa virgen María” hallada en una cueva de la “famosísima montaña de Montserrat”,¹⁵³ de sustantivo valor como “epicentro de la espiritualidad catalana”.¹⁵⁴

Nos parece interesante detenernos un poco en el ejemplo, para apreciar la plasticidad que va adquiriendo el discurso confesional. Sículo es expresivo, pero muy sintético a la hora de describir que la casa está en lo alto de una montaña en un valle ameno, sirviendo como refugio de eremitas y lugar de peregrinación. Pedro de Medina se explaya más, y muestra que el escenario es en sí un receptáculo selecto para el don favorecedor. La cueva es un lugar privilegiado de manifestación mariana, con reminiscencias a las creencias de una *Terra Mater*, una *Petra Genitrix*: “la Virgen Madre, en tanto que *fons vitae*, no podía resplandecer en otros lugares que no fuesen cuevas y manantiales”.¹⁵⁵ La montaña es descrita como un vergel fortificado, un fortín espiritual con retazos, sin serlo, de *locus amoenus*, en una categorización simbólica de primer orden en la obra de Pedro de Medina, que aparece evidenciada en el primoroso grabado que acompaña a su texto. La montaña se define figurativa y, mayormente, de forma textual como un *hortus conclusus*, un “microcosmos pacífico” distante del caos acechante del mundo.¹⁵⁶ Montserrat se erige cualificada como un bastión de naturaleza levítica: “es tan alta y pedregosa, que parecen sus riscos ser nubes en el aire cerca del cielo”.¹⁵⁷ La “subida” a la montaña exige un “gran trabajo”, que se ve compensado “con el deleite de mirar y contemplar su orden y compostura”. Es sencillo topar el paralelismo con la idea cristiana del esfuerzo espiritual ascensional que ve su premio en la contemplación del lugar ameno: “Es cosa maravillosa ver entre estos riscos y piedras las frescuras y arboledas que hay, que no parecen sino unos muy compuestos jardines”, eco tenue de una floresta edénica. Pero aquel espacio posee además un orden defensivo bajo el signo ordenancista de la ciudad, expresión íntima de una metafórica superior *civitas*: “parecen los riscos y peñas tan hermosos como si se mirase una ciudad edificada en

¹⁵² W. A. JR. Christian, *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1990, p. 254.

¹⁵³ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, ff. 169 y 170.

¹⁵⁴ J. Cerdà Subirachs, “Montserrat: un espacio para la regresión del hombre medieval”, *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)*, vol. 1, p. 490.

¹⁵⁵ P. García Martín, *Imágenes Paradisi. Historia de la percepción del paisaje en la Europa moderna (ca. 1450- ca. 1875)*, Madrid, 2000, p. 244.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 152.

¹⁵⁷ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 169v.

gran altura, muy cercada de torres y murallas y barbacanas en torno”. Además de esa evidente erección de elementos naturales como barreras espirituales, la expresión de la naturaleza podría incoar el expediente de habitabilidad para los peregrinos de la *Ciudad de Dios* agustiniana que allí moran,¹⁵⁸ los monjes y “los heremitas” que “confiesan y comulgan y oyen misa con mucha devoción”.¹⁵⁹ En la montaña se abre un valle donde germina un entorno eremítico, en el que la naturaleza remeda la arquitectura sacra: la ermita de san Salvador “tiene sobre sí la peña viva de más de mil varas de altura, que le parece cimborrio o chapitel”, estableciendo una analogía con los elementos de coronación arquitectónica propios de una catedral o iglesia; se presenta la naturaleza como prima obra de Dios, con un sentido *anagógico* que se proyecta en metáforas elocuentes: una “peña viva” que es “cimborrio” genera un emblema natural pulsante de un espacio sacro; es así perceptible la grafía divina instaurando una funcionalidad trascendente en la montaña. Existen matices de vergel en las “arboledas nacidas por sí, que todo el año están verdes”. Pero es, en acusado contrapunto, un espacio también replegado sobre sí en ermitas apacibles, distantes del ruido mundano; un territorio acotado por los lindes de la ascesis y sus sugerencias espirituales.¹⁶⁰

Todos estos aspectos convierten a Montserrat en un lugar propicio para la manifestación divina, para la materia milagrosa, hasta el punto de ser desde mediados del siglo xv el principal santuario de Cataluña.¹⁶¹ En el imaginario colectivo moderno, como en épocas anteriores, la montaña era el lugar que infundía la inspiración divina. Jesús había alcanzado su máxima inspiración en las montañas: era el lugar donde había mantenido entrevistas secretas con los profetas, donde se mostró transfigurado ante sus discípulos, donde se retiraba a meditar. La montaña, como dimensión ascensional, opera como un punto de encuentro con Dios para el hombre. Moisés recibió en el monte Sinaí las tablas de la alianza. De igual modo, la montaña de Montserrat opera como lugar de provisión divina, puesto que va a ofrecer una imagen milagrosa de la Virgen María, revestida con una leyenda de hallazgo. El origen arcano de la imagen acrecienta su aura misteriosa, puesto que no “se ha podido saber de dónde fue venida ni quién la metió dentro de la dicha cueva”, información que no recoge la tradición legendaria que indica la autoría de San Lucas.¹⁶² Su *inventio* cumple con los elementos canónicos del legendario religioso: se avistan durante días “lumbres del cielo encendidas” que pene-

¹⁵⁸ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, Editorial Gredos, 2007.

¹⁵⁹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 169v.

¹⁶⁰ Vemos ciertos símiles con narrativas posteriores; léase F. Rodríguez de la Flor, “El jardín de Yahvé. Ideología del espacio eremítico”, *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*, Madrid, 1999, pp. 123-154.

¹⁶¹ W. A. JR. Christian, *Apariciones en Castilla...*, pp. 151 y ss.

¹⁶² Cerdà Subirachs, *Montserrat: un espacio...*

traban en la cueva,¹⁶³ dando el preceptivo “‘chivatazo’ de naturaleza extraordinaria”.¹⁶⁴ Un día el devoto obispo de Manresa junto con un séquito de clérigos y otras personas se aproximaron a la cueva y escucharon “melodías de cantos de ángeles”. Finalmente subieron un domingo a la cueva, “en la cual había tan gran fragancia que, aunque todos los buenos olores terrenales fueran allí juntos, no se le pudieran comparar”, destacando la naturaleza divina de la fragancia, que se asemeja al olor de santidad. Luego la imagen determina su emplazamiento en Montserrat cuando se plantea su traslado a Manresa mostrándose inmóvil. Así, “el Obispo, movido por divina inspiración, votó de edificar allí una iglesia y capilla, donde la sagrada imagen estuviese”. La vida *postinventio* está cuajada de acciones milagrosas evidenciadas por exvotos de toda índole, como “cadenas muy gruesas, grillones muy fieros y espantosos” de cautivos redimidos, o mortajas de “resucitados”.¹⁶⁵

Además de las imágenes desentrañadas por la acción divina, el relato laudatorio de España de la primera mitad del siglo XVI alude a ciertos objetos caracterizados por su origen supraterráneo que son premio a los merecimientos de la nación, como gracia dada por su santidad o por su defensa de la fe. En esa línea argumental aparecen unos objetos singulares receptados de la tradición medieval y con gran proyección en la posterior narrativa confesional barroca. Existe una fluencia directa desde el empíreo de una genuina “materia celestial”.¹⁶⁶ Se trata de una suerte de “grandes joyas celestiales” que se diseminan por el territorio de la Monarquía. Es una materia que pertenece a la categoría de los “milagros” dentro de la *taxonomía* de los “bienes espirituales” establecida por Pedro de Medina entre las “Cosas de mucha abundancia muy notables y de gran calidad que en esta región de España se hallan”.¹⁶⁷ Son “muchos maravillosos milagros” obrados por Dios en España, dotando con un *patrimonio celestial* que actúa como trascendente aval para solicitar —en términos estrictamente metafóricos— crédito en el concurso de la fama internacional de España. Gracias a esos dones celestiales, gracias a los templos sagrados y los lugares famosos por sus milagros recibe como peregrinos, indica Sículo, “infinitos extranjeros y muchos Príncipes Christianos” desde regiones muy remotas y desde casi toda Europa, destacadamente a Santiago de Compostela.¹⁶⁸ Nos encontramos, por tanto, con una serie de elementos con valor sacro de una peculiar naturaleza, propia de las reliquias. Son objetos creados *ex novo* por la acción divina, ora directa ora intermediada por algún miembro de la Corte Celestial, señaladamente la Virgen, cuyo

¹⁶³ P de Median, *Libro de grandezas...*, f. 170r.

¹⁶⁴ W. A. JR. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1981, p. 100.

¹⁶⁵ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 170.

¹⁶⁶ *Ibidem*, f. 80r.

¹⁶⁷ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, cap. XXVI, ff. 29 y 30.

¹⁶⁸ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 41v.

papel para sacralizar el territorio español es de gran relevancia, bien por su personación directa bien por su acción a través de su representación por imagen interpuesta. Estos elementos son trascendentes en la vertebración discursiva del territorio al establecer un punto nodal de marcado valor identitario en el imaginario colectivo. Destaca “en especial aquel tan alto y divino misterio de los santos Corporales de Daroca” en el que late la “viva sangre” de Cristo,¹⁶⁹ vinculado a la Eucaristía, que será la “metáfora alfa” del Barroco.¹⁷⁰ Se trataba de una reliquia que gozaba de una especial devoción regia. Había sido visitada por los Reyes Católicos. Y en 1534 “los muy católicos e invictísimo Cesar, don Carlos y la Emperatriz doña Isabel”, acompañados de Germana de Foix y más séquito, “quedaron muy devotos” por “verse tan favorecidos de nuestro inmenso Dios, que en sus reinos tuviesen un tan alto misterio y exaltación de la santa religión cristiana”.¹⁷¹

Otro de los ejemplos más relevante de dotación patrimonial sacra es la casulla que San Ildefonso recibió de la madre de Jesucristo en agradecimiento a los servicios que el santo le prestó en defensa de su virginidad. El milagro, datado en el siglo VIII, generó la leyenda la Descensión de la Virgen en la catedral de Toledo, una de las más primitivas manifestaciones de apariciones de España, que gozó de amplia popularidad en la Europa bajo medieval.¹⁷² Sículo es muy consciente de la trascendencia del milagro en relación con la ciudad de Toledo, de modo que en la descripción que hace de la catedral se habla del “altar en el qual celebro san Ildefonso reuestido por manos de nuestra Señora la virgen madre de Dios”,¹⁷³ aspecto que nos interesa destacar como elemento determinante en la creación de una geografía sacra, referente de los lugares con especial valor simbólico desde el punto de vista confesional. Pedro de Medina incide en el tema, y va a ser mucho más prolijo en la narración de la leyenda de “aquella maravillosa joya de la casulla traída del cielo por la gloriosa Virgen Madre de Dios y dada al muy bienaventurado santo Yldefonso en la iglesia de Toledo”.¹⁷⁴ A diferencia de Sículo, que hacía alusión a la leyenda en un apartado puramente hagiográfico de su obra, Pedro de Medina la integra en su descripción de Toledo, como elemento sustancial de la catedral, que es “la cosa más notable” de la ciudad, y “el más señalado templo en riquezas de cuantos hay en España y aun uno de los más señalados del mundo”.¹⁷⁵ La aparición milagrosa perfunde con un sentimiento devocional perdurable a la seo: “Tiene esta santa iglesia

¹⁶⁹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

¹⁷⁰ F. Rodríguez de la Flor, *Mundo simbólico. Poética, política y teúrgica en el Barroco hispano*, 2012, p. 137.

¹⁷¹ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 161.

¹⁷² W. A. JR. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1981, p. 101.

¹⁷³ L. M. Sículo, *Obra compuesta...*, f. 12v.

¹⁷⁴ P. de Medina, *Libro de grandezas...*, f. 30v.

¹⁷⁵ *Ibidem...*, f. 86v.

contino tanta devoción que entrando en ella parece que pone un espíritu de consolación, en lo cual se muestra haber entrado en ella corporalmente la Reina de los Cielos”.¹⁷⁶ No cabe duda de que la conservación dentro del altar de una capilla de la “piedra blanca” que sirvió de apoyo a la Virgen, accesible al tacto de los devotos, contribuía a establecer un nodo sacralizado a perpetuidad.¹⁷⁷ En las posteriores obras históricas modernas relativas a la ciudad de Toledo el episodio de la casulla tendrá un acogimiento constante, y destacado.¹⁷⁸ La casulla pasaría a formar parte del tesoro de la catedral de Oviedo, donde se encontraba el Arca Santa, lipsanoteca de gran entidad legendaria en el territorio hispánico. La circunstancia del traslado desde Toledo a Oviedo se encuentra en el repliegue cristiano hacia las montañas del norte sobrevenido cuando la conquista musulmana de los territorios peninsulares, del que Sículo da noticia. Algunos años después, Ambrosio de Morales pondría en cuarentena los argumentos sobre la conservación de la casulla en aquel relicario tras su viaje, sin por ello dejar de admitir la presencia de otras reliquias tradicionalmente descritas como contenido del Arca.¹⁷⁹ En todo caso, interesa destacar el interés por las reliquias, cuyo culto adquiere una importancia “excepcional” tras el concilio de Trento,¹⁸⁰ fortaleciendo una dinámica de la religiosidad popular que cobrará un gran protagonismo en el período barroco.¹⁸¹

Además de la casulla, existían más joyas celestiales en España, como “la cruz hecha por los ángeles y dada al rey Don Alonso el Casto, en Oviedo”,¹⁸² o el pilar de Zaragoza, sobre el que la Virgen se le aparece a Santiago “entre muchos millares de ángeles”, para ello le participa esa “materia celestial” entregándole el “pilar que el Hijo mío y maestro tuyo”, dice la Virgen a Jacobo, “lo ha enviado” para que allí se obren “grandes señales y maravillas”. Así, en Zaragoza se erige “la primera iglesia del mundo fabricada por las manos apostólicas de Santiago”, y perfeccionada con aquel pilar remitido desde el Cielo por Cristo.¹⁸³ Todos estos elementos configuran unos espacios destinados al culto y la creación de una identidad colectiva marcada por la religión.

¹⁷⁶ *Ibidem*..., f. 87r.

¹⁷⁷ *Ibidem*..., f. 87r.

¹⁷⁸ R. López Vela, “Historiografía y ciudad...”.

¹⁷⁹ A. de Morales, *Relación del viage de Ambrosio de Morales chronista de S. M. el Rey D. Phelipe II a los Reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias*, Madrid, 1765, ed. fac. Ediciones Guillermo Blázquez, 1985, pp. 69-73.

¹⁸⁰ J. Caro Baroja, “Prólogo”, J. L. Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, 1990, p. 11.

¹⁸¹ J. L. Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista*..., p. 42.

¹⁸² P. de Medina, *Libro de grandezas*..., f. 30v.

¹⁸³ *Ibidem*, f. 159v.

8. CONCLUSIÓN: LA FÁBRICA DISCURSIVA DEL TERRITORIO SACRO EN LAS COROGRAFÍAS LAUDATORIAS DE ESPAÑA

En la primera mitad del quinientos se sustancia un discurso laudatorio con andamiaje corográfico relativo a la “región” de España. El intento de expresar la realidad espacial de la Monarquía de España se tradujo en la reactivación de la imagen de una Hispania que en puridad no se correspondía con los límites espaciales del nuevo sujeto político, puesto que acogía a un Portugal que en aquel contexto era un reino independiente. Esto no es óbice para que se perciban los principales rasgos de la nueva realidad de un territorio agregado por la monarquía, incluso de la mayor adscripción al Imperio a través de la figura del “Emperador Don Carlos quinto”, como hemos comprobado. Esa realidad se desplegaba como un espacio pleno de matices confesionales que se suman a una compilación de bonanzas materiales. La descripción de los *memorabilia* que adornan a España conforma la imagen de una geografía sacra que anticipa –con evidente distancia respecto a la mayor perspicacia crítica posterior– la vocación de obras como el *Viaje* de Ambrosio de Morales, las *Relaciones* de Felipe II o la *España Sagrada* del Padre Flórez. En todas ellas se perfila una retícula de carácter sacro a través de la marcación de nodos que semejan “lugares de memoria” en los que se ancla una significación espiritual perdurable.¹⁸⁴ La pintura textual nos deja la imagen de una parte del *templo divino del mundo* del que hablaba Juan Luis Vives.¹⁸⁵ Era, en expresión de Pedro de Medina, el “templo espiritual” de una Monarquía de España promotora de la fe, donde la santidad y los milagros generaban lugares plenos de simbolismo identitario.

¹⁸⁴ Tomamos la conocida expresión de P. Nora, “Entre mémoire et histoire”, *Les lieux de mémoire*, t. 1, París, 2001.

¹⁸⁵ P. Sánchez Ferro, “Una cabeza...”.

