

**LA HISTORIA GENERAL DE ESPAÑA DE JUAN DE  
MARIANA O LA ELECCIÓN DE UN GÉNERO  
HISTÓRICO EN EL SEGUNDO RENACIMIENTO:  
ENTRE FIDELIDAD A LA TRADICIÓN Y VOLUNTAD  
DE INNOVACIÓN**

**THE GENERAL HISTORY OF SPAIN BY JUAN DE MARIANA OR THE  
CHOICE OF A HISTORICAL GENRE IN THE SECOND RENAISSANCE:  
BETWEEN LOYALTY TO TRADITION AND WILL FOR INNOVATION**

Alicia Oïffer-Bomssel

---

*Resumen:* Se ha venido afirmando que la *Historia general de España* de Mariana se inscribe plenamente en la línea de los grandes autores medievales —Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Toledo y Alfonso X—. Me propongo mostrar en qué medida la técnica empleada por Mariana en su *Historia* presenta propiedades que lo singularizan no sólo con respecto a sus ilustres predecesores sino también dentro del panorama historiográfico de su tiempo. Con este fin me apoyo en la versión que nos ofrece de la *Laus Hispaniæ* isidoriana, en el tratamiento de lo maravilloso —milagros y prodigios— especialmente en torno al apóstol Santiago y a Isidoro de Sevilla en la recreación de otras figuras míticas tales como el Cid Campeador.

*Abstract:* It has been stated that Mariana's *General History of Spain* is fully in line with the great medieval authors —Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Toledo and Alfonso X—. I propose to show to what extent the technique used by Mariana in her *History* presents properties that make it unique not only with respect to his illustrious predecessors but also within the historiographic panorama of her time. For this I rely on the version that he offers us of the Isidorian *Laus Hispaniæ*, in the treatment of the marvelous —miracles and prodigies— especially around the apostle Santiago and Isidore de Sevilla and in the recreation of other mythical figures such as the Cid Campeador.

---

*Palabras clave:* Juan de Mariana; *Historia general de España*; *Laus Hispaniæ*; milagros y prodigios; apóstol Santiago, Isidoro de Sevilla; Cid Campeador.

*Keywords:* Juan de Mariana; *Historia general de España*; *Laus Hispaniæ*; miracles and prodigies; apostle Santiago, Isidore of Sevilla; Cid Campeador.

Fecha de recepción: 27 de octubre de 2024  
Fecha de aceptación: 3 de diciembre de 2024

A mediados del siglo XIX, Modesto Lafuente, en el “Discurso Preliminar” de su *Historia General de España* (1850), declaró acerca de la *HGE*<sup>1</sup> de Mariana: «es la primera historia general que se escribió en España, y, con desconsuelo hay que decirlo, la única que poseemos».<sup>2</sup> Medio siglo más tarde, en el marco del hispanismo francés, Georges Cirot sostuvo que la *HGE* de Mariana se inscribe plenamente en la línea marcada por los grandes autores medievales —Lucas de Tuy, Rodrigo Jiménez de Toledo y Alfonso X— y más tarde proseguida por todos los autores de historias generales de España.<sup>3</sup>

Estas dos declaraciones incitan a plantearse, en primer lugar, la cuestión del género historiográfico, a saber, qué se puede entender por “historia general”; en segundo lugar, hasta qué punto, la *HGE* de Mariana sigue fielmente, conforme al juicio de Cirot, el modelo medieval cuyo origen remonta a Isidoro de Sevilla, autor de las *Historias de los Godos, Vándalos y Suevos*, que vendría a ser una crónica local desgajada de su *Crónica Universal (Chronica Maiora)*. Como intentaré mostrar seguidamente, la *HGE* presenta suficientes pruebas de la voluntad de Mariana de romper viejos moldes, antiguas convenciones para adaptar su obra a las circunstancias del presente y al nuevo paradigma científico, aunque, eso sí, guardándose bien a la vez de hacer tabla rasa de la tradición historiográfica. En cuanto a las razones que llevaron a Mariana a escribir su obra, primero en latín, y la finalidad inmediata con ello perseguida, el propio autor las enuncia en el prólogo dedicado a Felipe III:

Lo que me movio à escrevir la historia Latina, fue, la falta que della tenia nuestra España (mengua sin duda notable), mas abundante en hazañas, que en escritores, en especial deste jaez. Iuntamente me combidó à tomar la pluma, el deseo que conocí, los años que peregrine fuera de España, en las naciones extrañas, de entender las cosas de la nuestra: los principios y medios por donde se encaminó à la grandeza que oy tiene.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> De aquí en adelante, utilizaremos esta abreviatura para referirnos a la obra histórica de Mariana.

<sup>2</sup> Lafuente (1850: 12).

<sup>3</sup> Cirot (1905: 333).

<sup>4</sup> Mariana (1601: 9).

Es ateniéndose sin duda a esta segunda razón por lo que Georges Cirot juzga que lo que quiso Mariana fue ante todo favorecer con su obra una toma de conciencia en sus compatriotas no sólo de su existencia como nación frente a las demás naciones europeas sino también de su grandeza y, en suma, de su unidad pasada y presente, de su continuidad y de su personalidad. Y precisamente por todo eso se justifica, según Cirot, que la *HGE* se considere una “historia nacional”, al igual que también lo fueron en su tiempo las historias de Lucas de Tuy, de Rodrigo Jiménez de Rada y de Alfonso X.

Por último, en el mismo prólogo, Mariana no omite subrayar la función pragmática de la *HGE*, que constituiría la vertiente práctica de la enseñanza especulativa contenida en su tratado *De Rege et Regis Institutione*, (*Del Rey y la institución real*).

### **¿Qué es una “historia general”?**

A fin de aprehender la especificidad del método historiográfico de Mariana, conviene tener una idea general de la producción histórica en la España del siglo XVI. En la época de los primeros Habsburgo, paralelamente a las biografías reales, la escritura de la historia de España se bifurca en dos grandes ramas, remitiendo la primera a las crónicas de los diversos reinos de la monarquía hispánica conforme a la tradición medieval, mientras que la segunda engloba los relatos concernientes a la historia de una España representada como una entidad unitaria. Esta última modalidad de escritura histórica tiene sus raíces en la *Historia gothica* (1243) de Rodrigo Jiménez de Rada y en la *General estoria* (1270-1284) de Alfonso X, y ya se manifiesta, a finales de la Edad Media, en las obras de determinados prehumanistas castellanos tales como Alonso de Cartagena y Rodrigo Sánchez de Arévalo. A comienzos de la época moderna, las primeras tentativas de escritura de la historia de España concebida como un todo unitario provienen del triunvirato de cronistas reales Florián de Ocampo, Esteban de Garibay y Ambrosio de Morales. Ocampo, discípulo de Nebrija, fue autor de una *Crónica general* (1541) que recoge el periodo que se extiende desde los orígenes del mundo hasta el año 210 a. J.-C. Por su parte, Morales prolonga el relato de su predecesor en su *Crónica general de España*

(1574-1577), sin llegar no obstante a realizar su proyecto de escritura de una historia global de la península Ibérica. De entre ellos destacamos aquí a Garibay, quien asegura la continuidad de las historias generales incompletas de sus predecesores en su *Compendio Historial [...] de todos los Reynos de España* (1571). Compuesta por cuarenta libros que abarcan el periodo desde los tiempos primitivos hasta Fernando el Católico y relatan la historia de todos los reinos peninsulares, esta obra sería la «primera historia moderna general de España», según Cuart Moner.<sup>5</sup> Con todo, del procedimiento de composición empleado por Garibay resulta un efecto de yuxtaposición rígida y esquemática de relatos referentes a los diferentes reinos, que en realidad poco se corresponde con el ideal de representación mediante la escritura de la unidad de todos los pueblos de la monarquía hispánica al que aspira el cronista. Unos años más tarde, la obra de Mariana vendría a paliar esta falta: en la *HGE*, el autor utiliza una técnica nueva consistente en relacionar la historia de los diferentes reinos peninsulares con Castilla, cuya preeminencia no se pone en tela de juicio: «Finalmente, no nos contentamos con relatar los hechos de un reyno solo, sino los de todas las partes de España [...]».<sup>6</sup> Otro rasgo positivo en la *HGE* sería la sabia asociación de la historia civil y de la historia eclesiástica. Así pone Mariana al alcance de sus contemporáneos la historia de la Iglesia y del cristianismo desde sus orígenes hasta la primera modernidad, guiándose para ello por la obra de referencia en ese terreno, que es la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesárea. Habiendo insertado la historia eclesiástica en la *HGE*, Mariana se hace partícipe de un movimiento común a los defensores de las dos Reformas, en virtud del cual protestantes y católicos extraían de la historia eclesiástica los argumentos legitimadores de sus respectivas posiciones en materia religiosa.<sup>7</sup>

Por último, cabe recordar que, no habiendo sido nunca cronista real, Mariana emprende por iniciativa propia la escritura de la *HGE* desde sus orígenes hasta el fin del reinado de Fernando el Católico. Si se abstiene por prudencia de escribir la historia más reciente, es precisamente para no lastimar la sensibilidad de los poderosos de su tiempo, como escribe en su

<sup>5</sup> Cuart Moner (1994: 110).

<sup>6</sup> Mariana (1601: 11).

<sup>7</sup> Sánchez Alonso (1944: 159); Aurell (2013: 149-151).

prólogo. De hecho, Felipe II siempre rechazó tajantemente toda idea de escritura de una crónica que cubriera los años de su reinado.<sup>8</sup>

### **La técnica expositiva de Mariana: entre tradición e innovación**

Intentaré mostrar seguidamente de qué manera integra Mariana en su relato determinados elementos provenientes de la tradición historiográfica y cómo modifica la trayectoria común introduciendo ciertas innovaciones que cobran todo su sentido si se atiende a las circunstancias precisas en las que interviene su escritura. Para ello, propongo que nos centremos en dos aspectos: el primero, la tradición isidoriana, préstamos y variaciones; el segundo, la presencia de lo maravilloso en la *HGE*.

La influencia de la escritura isidoriana se hace notar primeramente en el relato de los orígenes del pueblo español con la presencia de Tubal, figura bíblica que Mariana, conforme a la tradición historiográfica, presenta como el fundador de la nación española sin extenderse no obstante demasiado sobre este tema, a diferencia de otros autores contemporáneos entre los cuales se destaca Esteban de Garibay quien, a lo largo de los cinco primeros capítulos del Libro IV del *Compendio Historial*, se esfuerza en demostrar, no solo la llegada del patriarca a la península Ibérica sino también y sobre todo su asentamiento en las montañas cantábricas, constituyendo así el origen del pueblo vasco y de su idioma. Dicha aseveración suscita por cierto en Mariana un severo juicio:

Diras: concedido es a la antigüedad, consagrar los orígenes y principios de su gente, y hazellos muy mas illustres de lo que son, mezclando cosas falsas con las verdaderas: que si a alguna gente se puede permitir esta libertad, la Española por su nobleza puede tanto como otra usar della, por la grandeza y antigüedad de sus cosas. Sea assi, y yo lo confieso, con tal que no se inventen, ni se escriban para memoria de los venideros fundaciones de ciudades mal concertadas, progenies de

<sup>8</sup> Kagan (2004: 40-43). Mariano Cuesta Domingo confirma esta particularidad real y aporta precisiones: «Sorprendentemente Felipe II fue evasivo a la hora de autorizar publicaciones sobre Carlos V y más aún si trataban sobre él mismo; [...] Los manuscritos de Mexía, Sepúlveda, Alonso de Santa Cruz y López de Gómara quedaron guardados en un cajón de su mesa. [...] El primer español en escribir sobre Felipe II fue un historiador que no cronista, Luis Cabrera de Córdoba [...]. Su obra a destacar es la *Historia de Felipe II* (1619) cuya segunda parte no salió de imprenta hasta avanzado el siglo XIX (1876)», Cuesta Domingo (2016: 27). En otro orden de ideas, cabe señalar un estudio reciente sobre la recepción de la *Historia General de España de Mariana* por Antonio de Herrera y Tordesillas y el juicio particular que le merece esta obra histórica al gran cronista mayor de Indias y de Castilla: Malavialle (2024a).

reyes nunca oydas, nombres mal forjados, con otros monstruos sin numero deste genero, tomados de las consejas de las viejas, o de las hablillas del vulgo : ni por esta manera se afee con infinitas mentiras la senzilla hermosura de la verdad, y en lugar de luz se presenten a los ojos tinieblas y falsedades ; lo qual estamos resueltos de no imitar [...].<sup>9</sup>

Si Mariana se entrega al ejercicio, usual en la historiografía española, consistente en recorrer con minucia la genealogía de los reyes de España desde Tubal, no por ello deja de deplorar la vacuidad de los discursos sobre esos reyes de leyenda, que corrompe el criterio de verdad histórica:

Esto baste de los reyes fingidos y fabulosos de España: de los quales me atrevo a afirmar, no hallarse mencion alguna en los escritores aprovados, ni de sus nombres, ni de su reyno. Pero como es muy ageno (segun yo pienso) de la gravedad de la historia, contar y relatar consejas de viejas, y con ficciones querer deleytar al lector, assi no me atrevere a reprovar lo que graves autores testificaron y dixeron.<sup>10</sup>

Atendiendo a tal declaración, podemos aducir que Mariana se singularizaría por una posición híbrida que fluctúa entre, por una parte, el rechazo explícito de la supuesta existencia de seres y de hechos inverosímiles y, por otra, su inserción en el relato histórico. Esta paradoja parece revelar una especie de vacilación, pese a una incredulidad latente, ante la idea de romper por completo con una concepción propia de los historiadores de la Antigüedad a la que se adhieren por lo general sus contemporáneos, la cual descansa esencialmente en el argumento de autoridad.<sup>11</sup> Al mismo tiempo, lo que interesa a Mariana en la figura de Tubal no es obviamente su consistencia histórica sino antes bien su calidad de símbolo revelador del origen bíblico del pueblo español, que le confiere una esencia cristiana imperecedera.<sup>12</sup> Pero quizás hubo otra razón relacionada con la política internacional que llevó a Mariana a transigir con la exigencia de verdad histórica al hacer mención por su parte de los orígenes bíblicos de España:

<sup>9</sup> Mariana (1601: 15).

<sup>10</sup> Mariana (1601: 17).

<sup>11</sup> Como lo hace notar Paul Veyne: «[...] un historien ancien n'utilise pas les sources et documents: il est lui-même source et document ; ou plutôt l'histoire ne s'élabore pas à partir des sources : elle consiste à reproduire ce qu'en ont dit les historiens, en corrigeant ou complétant éventuellement ce qu'ils nous font savoir», Veyne (1983: 20).

<sup>12</sup> La creencia en el 'tubalismo' perdura en España hasta el siglo XIX. Ver al respecto Gómez Martos (2018: 71).

la conveniencia de hacerla brillar entre las potencias rivales en Europa, principalmente Francia que, desde la publicación en 1512 de la obra de Jean Lemaire de Belges, titulada *Les Illustrations de Gaule et singularitez de Troye*, se jacta de haber sido el primer país fundado por Noé, lo que le asigna implícitamente una autoridad sobre los demás territorios.<sup>13</sup>

Prosiguiendo con el legado isidoriano, prestemos atención ahora a la adaptación de la célebre *Laus Hispaniæ* de Isidoro de Sevilla en la *HGE*; así, podemos plantearnos las razones que motivaron la revisión del modelo antiguo y su reescritura por parte de Mariana: un pueblo de tan noble origen no podría perpetuarse sino en una tierra bendecida por Dios, la península Ibérica que, bajo la pluma de Mariana, se presta a un “panegírico” o discurso de alabanza, inscrito en una tradición literaria antigua, la de los elogios de España, derivada de los elogios de Italia, y cuya primera manifestación se encuentra en el último capítulo de la *Historia natural* de Plinio. Es la *Laus Hispaniæ*, situada al comienzo de la *Historia de los godos (De origine Gothorum, c. 624)* de Isidoro de Sevilla, la que sirve de modelo a las generaciones sucesivas, desde Lucas de Tuy en el *Chronicon mundi* (1236) hasta Modesto Lafuente en su *Historia General de España* (1850), pasando por la *HGE* de Mariana. Ahora bien, en este último caso, el elogio de España, en comparación con el prototipo isidoriano, ofrece una serie de claroscuros y se nos muestra bastante mitigado y deslucido. En cuanto a su localización en la obra, se ubica en el primer capítulo de la *HGE*, titulado “De la venida de Tubal y de la fertilidad de España”, y Mariana lo expone de forma un tanto expeditiva, dando así la impresión de cumplir, sin especial entusiasmo, un ejercicio que vendría a asemejarse a una pura convención literaria. Conforme al esquema isidoriano, el autor reproduce en un tono neutro y monocorde los principales *topoi* usuales, entre ellos la excelencia universal de España, la hermosura y la fertilidad de sus tierras, la benignidad de su clima, la profusa fauna y flora marina, así como sus grandes riquezas mineras... No obstante, Mariana deja entrever su voluntad de romper con el molde trillado de la *Laus* inyectando en su discurso ciertos elementos que desentonan y funcionan como vectores de un pensamiento libre que se guarda de desligarse de las realidades sociales de su tiempo. Tanto en el elogio de Isidoro como en el de su ilustre continuador, Rodrigo Jimé-

<sup>13</sup> Es más, en el relato de los orígenes, «La Gaule apparaît bien comme le premier pays européen fondé par Noé, ce qui lui confère implicitement une autorité sur les autres territoires [...]», Bourdon (2020: 61).

nez de Rada, la superioridad de la tierra ibérica es una marca tangible de la nobleza intrínseca de sus habitantes,<sup>14</sup> la *gens gothica*, que ha sabido no solo crear un Estado poderoso unificando su pueblo en torno a una «monarquía heredera del Imperio cristiano de Occidente»,<sup>15</sup> sino también renacer de sus propias cenizas y reconstruirse sobre las ruinas dejadas tras la invasión musulmana. A contracorriente de sus predecesores, Mariana pasa por alto el vínculo analógico entre el espacio ibérico y el pueblo visigodo en base a la supuesta excelencia que ambos comparten. En esta dinámica de ruptura, el jesuita da la espalda a ciertas convenciones del género de las *laudes patriae*, empezando por el abandono del apóstrofe retórico, y determinados *topoi* de esa tradición literaria han sufrido una alteración notoria. Veámoslo con una comparación: en el relato isidoriano, al recrear el lugar común de la abundancia de recursos minerales, el ilustre arzobispo de Sevilla, dejándose llevar por un impulso lírico, se dirige directamente a *Hispania* haciéndola partícipe de sus emociones profundas y elevándola al estatuto de sujeto digno de la mayor veneración, como se trasluce en esta imagen rutilante : «Tú tienes la piedra reluciente en la oscuridad del interior de los montes, que se ilumina con un brillo cercano al del vecino sol. Así pues, rica en pupilos, en piedras preciosas y en púrpura...». En contraste con este enunciado altamente laudativo, en el relato de Mariana, el apóstrofe se ha visto suplantado por la pura y simple tercera persona, lo que impone de inmediato una distancia entre el observador y el objeto del discurso, en este caso la tierra ibérica, que se presta aquí a una descripción clínica, resultante de una postura crítica, neutra y objetiva. Además, sorprende la nota de realismo un tanto prosaico, al caer de repente en el dominio económico, con la que se cierra la referencia a la riqueza minera del suelo ibérico. Como muestra de ello:

Tiene minas de oro y de plata, ay venas de hierro donde quiera [...] y no faltan canteras de marmol de todas suertes con maravillosa variedad de colores, con que

<sup>14</sup> Esta correspondencia analógica parece haber atravesado los siglos para seguir manifestándose en todo su esplendor en el siglo XVIII, a juzgar por la declaración siguiente: «De acuerdo con la tradicional conexión entre la geografía y la psicología colectiva, que venía de Bodino y había sido reiterada por Montesquieu, los *laudes Hispaniae* anclaban la personalidad social y cultural de la colectividad nacional en un territorio de suprema excelencia», Álvarez Junco (2001: 171).

<sup>15</sup> Fontaine (2001: 66).



parece quiso jugar y aun deleytar los ojos la naturaleza. No ay tierra mas abundante de bermellon, en particular en el Almadén se saca mucho y muy bueno [...].<sup>16</sup>

Del mismo modo, la evocación del río, otro lugar común de las *laudes*, ha sido objeto de una transformación radical en el curioso panegírico que Mariana dedica a España, como se nota al comparar con el relato de Isidoro, impregnado éste una vez más de lirismo y aliento poético: «Tú, rica en rebosantes ríos; tú, dorada por tus torrentes auríferos...». Del mismo modo, bajo la pluma de Jiménez de Rada, el *topos* del río suscita una cascada de palabras elogiosas que crean la imagen de un país rebosante de agua y deliciosamente fértil, semejante al Jardín de Edén.

Frente a esa representación tan sumamente idealizada, Mariana pone al desnudo la realidad de una España azotada por múltiples males, entre ellos la escasez de agua, la aridez de la tierra, los paisajes de desolación, sin duda anunciadores de un porvenir aciago:

El terreno tiene varias propiedades, y naturaleza diferente. En partes se dan los arboles, en partes ay campos y montes pelados. Por lo mas ordinario tiene pocas fuentes y rios: el suelo es rezio [...]. En grande parte de España se veen lugares y montes pelados, secos, y sin fruto, peñascos escabrosos y riscos (lo que es alguna fealdad).<sup>17</sup>

Es más, habiendo recalcado en la *HGE* los infortunios infligidos a España por una naturaleza a todas luces poco clemente, Mariana analista prosigue su reflexión hasta exponer un conjunto de remedios en el *De rege et regis institutione*:

[...] Y puesto que escasea en muchos lugares la leña y muchos cerros se niegan por lo abrupto del terreno a todo cultivo, podrían sembrarse en ellos pinos, encinas y otros árboles [...]. Si a esto añadimos desviar las aguas de los ríos con canales donde sea practicable, se convertirían en terreno de regadío los campos que ahora son de secano, y no sólo se conseguiría que abundasen más los granos, sino que también se haría nuestro país más saludable, mitigando su natural sequedad.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> El subrayado es mío. Mariana (1601: 2).

<sup>17</sup> Mariana (1601: 3).

<sup>18</sup> Mariana (1981: 354).

Por último, si las *laudes* isidorianas terminan de forma apoteósica, con una metáfora nupcial que celebra la gloriosa alianza de los visigodos con *Hispania*,<sup>19</sup> Mariana, a su vez, concluye su singular alabanza exaltando la grandeza imperial de España que se extiende hasta las Indias occidentales proveedoras de ingentes riquezas, para deplorar con redoblado vigor la incapacidad de ese gigante de pies de barro para utilizar inteligentemente sus inmensos recursos, que se le van de entre las manos para caer en las arcas extranjeras:

(Indias). De allí con las flotas que cada año van y vienen, y con el favor del cielo, se han traydo tanto oro y plata y piedras preciosas, y otras riquezas para particulares, y para los Reyes, que si se dixesse y sumasse lo que ha sido, se tendria por mentira. Lo qual todo, demas del interes, redundo en grande honra y gloria de nuestra nacion, y resulta en no menos provecho de las extrangeras, a las quales cabe buena parte de nuestras riquezas, de nuestra abundancia y bienes.<sup>20</sup>

Por su modo de proceder, es como si Mariana manifestara tácitamente su plena adhesión al principio que enuncia Luciano de Samósata en su tratado *Cómo debe escribirse la historia*, según el cual, el primer error imputable a los malos historiadores es confundir la historia con el panegírico y sacrificar la verdad a la adulación apologética,<sup>21</sup> ya se dirija ésta -me atrevo yo a añadir- a seres individuales, tales como reyes o poderosos, o antes bien a un ser colectivo, en este caso la ‘nación’ española en ciernes.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> «[...] le peuple si florissant des Gots [...] t’a aimée et jouit jusqu’à ce jour d’un paisible bonheur, parmi les diadèmes de la royauté et les amples ressources du pouvoir souverain», Fontaine (2001: 63).

<sup>20</sup> Mariana (1601: 3).

<sup>21</sup> Luciano de Samósata (1866: 2-3).

<sup>22</sup> En lo que concierne a la utilización por parte de Juan de Mariana de otros tópicos fundamentales de la tradición latina, conviene asimismo tener en cuenta el tratamiento singular al que es sometido el *locus amoenus* en algunos de sus principales escritos, concretamente en el prólogo del *De Rege et Regis institutione*, lo cual obedece a una intención precisa a nivel del contenido, como lo demuestra Renaud Malavialle (2023). Atendiendo a una línea similar de investigación que nos lleva a la recreación por parte del jesuita de este lugar común no sólo en el *De Rege* sino también en el *De morte et immortalitate*, leer asimismo Sánchez Torres (2024). En otro estudio reciente, Renaud Malavialle analiza el modo como inserta Mariana sutilmente en su propio elogio de *Hispania* la “extensión colonial”, o tierras del Nuevo Mundo, resultante de un orden providencial: Malavialle (2024b). Por otra parte, en lo que atañe a las preocupaciones socioeconómicas del jesuita, leer, entre otros trabajos, el realizado por Elena García Guerra (2018). Acerca de su pensamiento político, será útil leer el análisis de Marie-Lucie Copete (2018), sin olvidar la obra monográfica de Braun (2007), de consulta insoslayable.

### Milagros y prodigios en la HGE

A continuación, pasemos a considerar el uso de lo maravilloso en la HGE. Conviene empezar recordando la función estructurante que desempeña el elemento maravilloso bajo sus diversas manifestaciones -milagros, visiones, sueños, prodigios...- en el relato medieval, siendo éste en gran medida un espacio de representación del imaginario cristiano.

El recurso frecuente a lo maravilloso fue ya un procedimiento usual en la historiografía pagana (romana) donde, como apunta Laurent Mattiussi, lo maravilloso aparece como lo que libra a la historia de la banalidad arraigándola en el mito.<sup>23</sup> El componente maravilloso se encuentra asimismo en las historias naturales (la de Plinio sería la más representativa), sin olvidar los textos bíblicos, tales como el *Libro de Daniel*, los *Libros de los macabeos* o el *Apocalipsis* de Juan. Esas figuras mediadoras entre el mundo sobrenatural y el terrestre aparecen como signos anunciadores de los castigos reservados a los causantes de desórdenes sociales y políticos y a los transgresores de la moral religiosa.

A lo largo de los siglos siguientes, lo maravilloso cristiano se manifiesta en las obras de los principales autores del Occidente medieval, por ejemplo, en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, quien interpreta los fenómenos sobrenaturales como advertencias provenientes de Dios, al igual que los sueños y las profecías. Fuera del espacio cultural ibérico, Gregorio de Tours recurre a lo sobrenatural en su *Historia de los Francos* (c. 538-594), así como Beda el Venerable en su *Historia eclesiástica del pueblo inglés* (c. 731). Del mismo modo, en la historiografía medieval española, numerosas son las crónicas en las que se narran prodigios acontecidos en ocasiones señaladas, por ejemplo el que sirvió para anunciar las calamidades públicas que se produjeron tras la muerte de Alfonso VI de Castilla y de León, monarca rodeado de un halo de sacralidad por sus hazañas guerreras contra los musulmanes de España.<sup>24</sup> A partir del siglo XI, es la figura de Isidoro hacedor de milagros la que se glorifica en todas las crónicas castellanas y leonesas desde la *Historia Silense* (c. 1110) hasta la *Historia de rebus Hispaniæ* (1243) de Rodrigo Jiménez de Rada, pasando por el *Chronicon*

<sup>23</sup> Mattiussi (1988: 28).

<sup>24</sup> Para mayores detalles, véase Fernández Conde (2005: 44).

*mundi* de Lucas de Tuy (1236).<sup>25</sup> La inserción de milagros en los relatos historiográficos obedece a finalidades precisas, tales como la defensa de los intereses de la Iglesia, o al menos de una Iglesia local o regional, que a menudo se combinan con una intencionalidad política. Así ocurre en el *Chronicon* del obispo de Tuy, que alberga lo que Jean-Pierre Jardin llama un «milagro de los orígenes»,<sup>26</sup> a saber la aparición del apóstol Santiago en Clavijo, en 844, llamado a servir los intereses de la Iglesia gallega, y más precisamente los de Santiago de Compostela.<sup>27</sup> Al mismo tiempo, el culto jacobeo, que se extiende a partir del siglo IX, se vincula estrechamente al poder político asturiano primero, luego al castellano-leonés, dado que el “santo guerrero” favoreció las victorias militares cristianas, lo que lleva a plantearse la cuestión de su papel en la construcción de una identidad nacional o “panhispánica”.<sup>28</sup> Esta manifestación concreta de lo maravilloso gozó de una gran fortuna. La vemos resurgir en la *Estoria de España* o *Primera Crónica General* (1270) de Alfonso X, donde el apóstol se le aparece en sueños a Ramiro I antes de su victoria contra los moros en los campos de Clavijo.<sup>29</sup>

En lo que atañe a la utilización del componente maravilloso, la posición de Mariana difiere según sean las épocas y las civilizaciones en las que se detiene a lo largo de su relato. En efecto, su visión de las maravillas, prodigios y hechos milagrosos oscila entre la refutación sarcástica y la aprobación circunspecta, según el acontecimiento narrado se inscriba en el mundo pagano o, a la inversa, en la tradición judeocristiana. Como ejemplo de la primera modalidad, se nos presenta el relato del periplo de Hanón, explorador cartaginés de las costas occidentales de África hacia el siglo V antes de nuestra era, perteneciente a una tradición establecida por autores antiguos como Pomponio Mela, Plinio el Viejo, Flavio Arriano, pero cuya base de realidad ya la puso en tela de juicio Estrabón. Mariana, a su vez, no vacila en aludir en tono burlón a toda una serie de hechos prodigiosos supuestamente acontecidos a lo largo de una expedición marítima confusamente situada entre realidad y leyenda:

<sup>25</sup> Jean-Marie (2007: pp. 15-32).

<sup>26</sup> Jardin (2012: 63).

<sup>27</sup> Henriët (2002a: pp. 334-350).

<sup>28</sup> Henriët (2002b: pp. 47-63).

<sup>29</sup> Acerca del espacio onírico en la *Estoria* como fuente de legitimación del poder cristiano, consultar Homet (2002: pp. 85-112).

(Hanon) Los que con el fueron bueltos a porfia contavan milagros que les acontecieran en navegacion tan larga, tormentas, figuras de aves nunca oydas, cuerpos monstruosos de fieras y peces, varias formas de hombres y de animales, vistas o creydas por el miedo, o fingidas de proposito para deleytar al pueblo, que abobado oya cosas tan extrañas y nuevas.<sup>30</sup>

En cambio, el historiador adopta generalmente una actitud de serena aprobación ante los acontecimientos maravillosos que son parte integrante del patrimonio hagiográfico cristiano. Por la inserción de la hagiografía en el discurso historiográfico, el autor asume en un principio, aun sugiriendo una pincelada de sutil incredulidad, una tradición que, remontando a Lucas de Tuy, fue reivindicada explícitamente, desde comienzos del siglo XIII, por autores extrapeninsulares, tales como Gervais de Canterbury, para quien «al cronista también le incumbía relatar, entre otras cosas, los *miracula* de su tiempo». Mariana acata esta recomendación, así como la que Luciano de Samósata formula en forma de máxima en su tratado *De cómo escribir la historia*: «Además, si de repente surge un hecho maravilloso, hay que contarlo, pero en absoluto creerlo; más bien debe plantearse a la audiencia para que hagan las conjeturas que quieran sobre él. Tú no debes arriesgarte ni ponerte de parte de nadie».<sup>31</sup> He aquí una declaración de Mariana en plena consonancia con tal principio:

Parece que escribo tragedias y fabulas. A la verdad en las mismas historias y coronicas de España se cuentan muchas cosas deste jaez, no como fingidas, sino como verdaderas. De las quales no ay para que disputar, ni aproballas ni desechallas; el lector por si mismo las podra quilatar, y dar el credito que merece cada qual.<sup>32</sup>

Tomando por base la tradición hagiográfica, Mariana integra en su relato determinadas figuras que, habiéndose revelado su santidad mediante intervenciones milagrosas providenciales, han contribuido de forma

<sup>30</sup> Mariana (1601: 62). De ese modo, el autor anticipa, por así decir, una postura ultra racionalista que alcanza su punto máximo en el siglo XVIII, cuyos límites saca a relucir Montesquieu. En *El Espíritu de las leyes*, el filósofo francés «envisage le *Périple* comme un véritable document historique, une ‘relation’ fidèle au réel, mais en examinant avec soin l’interprétation qu’il faut en donner», Volpilhac-Auger (2012: 47-56).

<sup>31</sup> Luciano de Samósata (1990: 423).

<sup>32</sup> Mariana (1601: 538).

especial a dotar a España de una forma de sacralidad llamada a ser ensalzada por doquier: Santiago Apóstol, san Jorge, san Isidoro, san Ildefonso... En el marco que nos ocupa nos detendremos en las figuras de Santiago y de Isidoro.

A semejanza de sus predecesores, empezando por Lucas de Tuy,<sup>33</sup> Mariana relata con especial minucia las intervenciones sobrenaturales de Santiago durante ciertos episodios militares decisivos en la lucha de la España cristiana contra el invasor musulmán.<sup>34</sup> Entre ellos, la batalla de Clavijo (844) bajo el mando de Ramiro I, quien declaró en una arenga dirigida a sus soldados, según refiere Mariana: «El apostol Santiago me aparecio entre sueños y me certifico de la victoria [...]. El successo de la pelea os dara a entender la verdad de lo que tratamos»;<sup>35</sup> por último, la ciudad de Coímbra asediada por Fernando I de Castilla y de León: «(un peregrino griego): la noche siguiente vio entre sueños como el mismo apostol ayudava a los Christianos que estavan sobre Coimbra, para que tomassen aquella ciudad».<sup>36</sup>

La misión de apoyo y protección de la monarquía y de la Iglesia en España encomendada a los santos se renueva y prolonga a través de la figura de Isidoro de Sevilla, cuyas intervenciones milagrosas narradas por Mariana provienen asimismo de la obra de Lucas de Tuy, concretamente de una recopilación de los milagros de Isidoro, el *Liber de miraculis sancti Isidori* (1221-1224),<sup>37</sup> que a su vez presenta estrechos lazos de parentesco con el *Chronicon Mundi* (ca 1230-1236).<sup>38</sup> Por ejemplo, Mariana relata la visión milagrosa acaecida con ocasión de la toma de Toledo por Alfonso VI de Castilla y de León (1085), que, como bien se sabe, es un acontecimiento señero de la Reconquista:

<sup>33</sup> Herbers (2003: 167).

<sup>34</sup> Mariana (1601: 198-199).

<sup>35</sup> Mariana (1601: 458).

<sup>36</sup> Mariana (1601: 544). Las dos primeras fuentes de esta aparición legendaria son el *Liber Sancti Iacobi* (*Codex Calixtinus*) *Historia Seminense* (c. 1140). Sobre este tema: Fernández Gallardo (2005: 139-174). Dicho sea de paso, por su parte Mariana se abstiene de reproducir en su relato la imagen original de Santiago guerrero a lomos de un caballo blanco y portador de llaves de un doble valor simbólico: el acceso a la ciudad de Coímbra y la evocación de las llaves del paraíso de san Pedro.

<sup>37</sup> Mariana hace alusión a esta fuente: «[...] no referimos cosas nuevas, sino lo que otros testifican, quedará a su cuenta el abonallas, y hazer fê dellas. En especial de don Lucas de Tuy, que compuso un libro de todo esto, bien grande, y de los milagros que Dios hizo por virtud deste santo, muchos y notables. Nuestro officio no es poner en disputa lo que los antiguos affirmaron, sino relatallo con entera verdad», Mariana (1601: 587).

<sup>38</sup> Henriët (2001: 250).

Estaban en este aprieto, quando san Isidro se aparecio entre sueños a Cypriano obispo de Leon, y con semblante ledo y grave, y lleno de magestad, le aviso no alçassen el cerco, que dentro de quinze dias saldrian con la empresa: porque Dios tenia escogida aquella ciudad para que fuesse asiento y silla de su gloria y de su servicio.<sup>39</sup>

Con todo, en materia de prodigios y de milagros, se detecta bajo la pluma de Mariana cierta dosis, si no de escepticismo explícitamente asumido, al menos de distancia crítica, como nos deja entrever la siguiente declaración referida a las apariciones milagrosas de san Ildefonso. Mediante una sucesión de preguntas retóricas, el autor subraya la dificultad, compartida por las dos partes implicadas en el pacto de lectura -escritor y lector- para el primero a la hora de contar los hechos milagrosos bajo una cobertura de verosimilitud y, para el segundo, cuando se le incita a creerlos a pie juntillas:

Quien sera tan eloquente, y de ingenio tan grande, que pueda dignamente poner por escrito las cosas deste santo? y de tal manera contar sus obras y grandezas, que parezcan, no cosas fingidas, sino como lo fueron verdaderas? ¿Quien de animo tan senzillo, que se persuada a dar credito a cosas tan extraordinarias y maravillosas [...].<sup>40</sup>

### **El Cid Campeador**

En cuanto al relato consagrado a la figura de Rodrigo Díaz de Vivar, al igual que sus predecesores —y en especial Esteban de Garibay y Ambrosio de Morales—, Mariana traza el linaje de este personaje adoptando la sucesión patrilínea cuyo origen se remonta a Laín Calvo, yerno de Nuño Rasura, lo cual contribuye a mantener viva la leyenda mediante una especie de reflejo inconsciente de reproducción de fuentes que se transmiten de una época a otra:

El linaje y descendencia del Cid se deve tomar de Layn Calvo, juez que fue de Castilla, como arriba queda dicho. Porque este juez tuvo en doña Elvira Nuña

<sup>39</sup> Mariana (1601: 587).

<sup>40</sup> Mariana (1601: 587).

Bella, a Fernan Nuño. Deste y de su muger doña Egilona, fue hijo Layn Nuño: cuyo hijo fue Diego Laynez, marido que fue de Teresa Nuña, y padre de Rodrigo Diaz, por sobrenombre el Cid.<sup>41</sup>

En la *HGE*, la alianza del imperio otoniano —llamado Santo Imperio Romano Germánico a partir del siglo XV— y de la Iglesia de Roma sirve de telón de fondo sobre el que se proyectan algunas de las intervenciones más sonadas del Cid. La primera escena se abre con la celebración en junio de 1055 del concilio de Florencia presidido por el papa Víctor II en presencia del emperador germánico, y cuya finalidad principal fue reformar el gobierno de la Iglesia. Este acontecimiento brindó también la ocasión a Enrique III el Negro de condenar públicamente el acto de rebeldía cometido por Fernando I el Grande, primer rey de Castilla, quien, habiéndose sustraído a la sujeción de la doble autoridad, temporal y espiritual, de carácter universal, se autoproclamó emperador:

[...] el rey don Fernando de Castilla, contra lo establecido por las leyes, y guardado por la costumbre immemorial, se tenia por exempto del imperio de Alemania: y aun llegava a tanto su liviandad y arrogancia, que se llamava emperador.<sup>42</sup>

Esta declaración conduce a plantear la cuestión del origen de la idea imperial en España. Como Hélène Sirantoine ha mostrado, no fue sino hacia finales del siglo XI y principios del XII cuando el *imperator* hizo su aparición en las crónicas hispánicas. Fue entonces atribuida esta denominación primero a Fernando I en el *Chronicon Complutense* y luego a Alfonso VI en la *Historia Silense*.<sup>43</sup> Cabe así preguntarse cuál es exactamente la representación del *imperium* en estos textos medievales. En oposición a la “tesis imperialista” de Menéndez Pidal según la cual «la idea imperial hispánica era la expresión de una voluntad de hegemonía sobre *Hispania* y apuntaba a la reunificación cristiana de la península Ibérica conforme al modelo visigótico»,<sup>44</sup> Hélène Sirantoine sostiene por su parte

<sup>41</sup> Mariana (1601: 556).

<sup>42</sup> Mariana (1601: 552). Es de Esteban de Garibay de quien recoge Mariana este episodio cuyo fundamento histórico fue puesto en tela de juicio por Menéndez Pidal y Carl Erdmann. Ver Sirantoine (2012: 156). Se puede precisar que Lafuente ya había recalcado en su tiempo el carácter ficticio de estos acontecimientos. Lafuente (1851: 211).

<sup>43</sup> Sirantoine (2012: 58).

<sup>44</sup> Soy yo quien traduce esta cita y las siguientes, provenientes del texto en francés.



que, en el contexto que nos ocupa, *imperium* no tiene «un sentido político concreto sino el de mando, de reino, de autoridad».<sup>45</sup>

Sea como fuere y obviando el problema de la veracidad del episodio narrado por Mariana, se trata de considerar ahora la manera como traza el autor la etopeya del Cid y la orientación ideológica que se insinúa a través de los actos y de las palabras puestas en boca del personaje. Para ello, centrémonos en la escena siguiente: el clima de tensión que opone la monarquía castellanoleonesa al imperio germánico induce a Fernando I a pedir a Rodrigo Díaz de Vivar que se pronuncie en el seno de las Cortes sobre la conducta a adoptar frente a tal amenaza externa. Es entonces cuando el noble caballero preconiza sin rodeos una respuesta militar para aniquilar de cuajo las pretensiones expansionistas de la realeza otoniana y preservar la integridad territorial y política de los reinos peninsulares. Los argumentos supuestamente aducidos por el Cid se engarzan en el relato del narrador. Mediante el procedimiento del discurso dentro del discurso, la palabra cidiana expuesta en estilo directo se reactualiza en el transcurso del tiempo vibrando con una resonancia siempre renovada. En una declaración salpicada de recursos tales como la anáfora y las preguntas retóricas y que deja ver en determinados momentos una efusión de sentimientos patrióticos, el Cid, depositario de una legitimidad superior generada por virtudes bélicas y morales que le valieron el reconocimiento de sus pares y del rey, invoca la unión y la libertad a toda costa como valores supremos de los españoles desde tiempos inmemoriales. Por lo tanto, pide el reforzamiento de una conciencia identitaria amenazada en su integridad por las tentativas de dominación extranjera, a cuyos instigadores recrimina con un brío amargo:

No sera mejor y mas acertado morir como buenos, que perder la libertad que con las armas ganaron. Que no era razon pretendiesse nadie gozar de lo que en el tiempo del aprieto no ayudó a ganar en manera alguna. No sera mejor y mas acertado morir como buenos, que perder la libertad que nuestros mayores con tanto afan nos dexaron ? y que estos barbaros hagan burla y escarnio de nuestra nacion ? los quales en su comparacion no estiman a nadie. Sus palabras afrentosas, sus sobervias y arrogancias, sus desdenes con los que los tratan, sus embriaguezes y demasias, no se pueden suffrir. A penas avemos sacudido el yugo de la sugesion que los Moros tenian puesto sobre nuestras cervizes : sera bien que

<sup>45</sup> Sirantoine (2012: 161).

nos dexemos avasallar y hazer esclavos de otros Christianos ? [...] El yugo pesado del imperio Romano que sacudieron de si nuestros antepassados, nos le tornaran a poner ahora los Alemanes?<sup>46</sup>

Sirviéndose de las fuentes preexistentes -el *Compendio* de Garibay y sobre todo la *Crónica general de España*-, Mariana narra seguidamente cómo la intervención del Cid tuvo por efecto el envío de una expedición a Tolosa, a título preventivo, bajo su propio mando. El curso de los acontecimientos tomó un nuevo cariz cuando, tras la mediación de una embajada recibida en audiencia en la Santa Sede, el Papa dictó una sentencia favorable a España. Por la conjunción de esas circunstancias ficticias, en el relato de Mariana, el Cid aparece como el promotor de la soberanía nacional con el beneplácito y el apoyo de la Iglesia de Roma:

Deste principio quedo muy assentado, lo que se confirmó por la costumbre del pueblo, por la aprobacion de las otras naciones, por el parecer y comun opinion de los juristas que adelante florecieron, que España no era sujeta al imperio, ni le reconocia ni reconoce algun vasallage. Tanto importa para semejantes negocios el valor de un hombre prudente y arriscado.<sup>47</sup>

Si, como era de esperar, la actuación militar al servicio de la realeza castellana, desde Fernando I hasta Alfonso VI pasando por Sancho II de Castilla, es un atributo fundamental de la figura del Cid tal como emerge en la *HGE*, otros rasgos singulares vienen a completar su retrato; tal es el caso de las cualidades morales que salen a la luz durante el episodio de Santa Gadea y que Mariana no duda en reproducir en su relato, tomándolas sin duda como ciertas -audacia, valentía, deseo ardiente de justicia considerada como valor supremo-. o incluso el espíritu de independencia e iniciativa demostrado por sus incursiones en el reino de Toledo que le valieron ser condenado al destierro: «Acordaron saliesse desterrado del reyno, sin dalle mas termino de nueve dias para cumplir el destierro. No se atrevio el Cid a contrastar con aquella tempestad».<sup>48</sup>

Tras haber narrado las principales victorias del Cid frente a los musulmanes en Andalucía y Aragón, el perdón real y la conquista de Valencia donde ejerció su poder soberano, Mariana recrea una escena de

<sup>46</sup> Mariana (1601: 555).

<sup>47</sup> Mariana (1601: 556).

<sup>48</sup> Mariana (1601: 574).

gran intensidad dramática, la afrenta infligida a las hijas del Cid en Corpes por los infantes de Carrión, y luego relata brevemente, al final del relato, la celebración solemne de los funerales de Rodrigo en el monasterio de San Pedro de Cerdeña.

No obstante, a modo de epílogo, Mariana advierte contra los peligros de la imaginación que se infiltra en la realidad, difuminando las fronteras entre novela e historia:

Algunos tienen por fabulosa gran parte desta narracion : yo tambien muchas mas cosas traslado que creo, porque ni me atrevo a passar en silencio lo que otros afirman, ni quiero poner por cierto en lo que tengo duda, por razones que a ello me mueven, y otros las ponen.<sup>49</sup>

### **Conclusión**

En definitiva, Mariana, en quien a menudo, como he intentado mostrar, la razón parece primar sobre cualquier consideración relativa a lo sobrenatural, no habría quedado al margen del proceso de “desencanto”, según el vocablo empleado por Max Weber, intervenido en el siglo XVI, «asimilado a veces por los historiadores a la idea de una racionalización progresiva de las creencias religiosas por la supresión de todos sus elementos mágicos».<sup>50</sup> Conviene no omitir al respecto el papel preponderante de la Reforma en este proceso, lo que lleva a recordar la recusación de los milagros primero por parte de Lutero, para quien «los milagros habían cesado con los tiempos evangélicos».<sup>51</sup> Identificándose la creencia en el milagro con toda una serie de prácticas religiosas –culto de los santos y de las reliquias, devoción mariana, peregrinajes...–,<sup>52</sup> todas estas formas de piedad tradicional fueron condenadas por los grandes Reformadores, lo que suscitó una réplica por parte del catolicismo romano, concretizada en la reafirmación del culto de los santos, de las imágenes y de las reliquias en los decretos tridentinos de diciembre de 1563.

<sup>49</sup> Mariana (1601: 621).

<sup>50</sup> Balzamo (2010: 393).

<sup>51</sup> Balzamo (2010: 395).

<sup>52</sup> Sobre este último tema, leer por ejemplo la *Peregrinatio religionis*, parte integrante de los *Colloquia* (1526) de Erasmo.

Sin perder de vista este contexto, la reproducción en la *HGE* de relatos hagiográficos seculares en los que está presente el elemento maravilloso es reveladora de la obligación para Mariana historiador de respetar un marco normativo en consonancia con los valores de la Reforma católica de los cuales la España de Felipe II se erige en uno de los principales adalides en el espacio europeo. Al mismo tiempo, la posición ponderada y prudente de Mariana en cuanto a los milagros legendarios atribuidos a los santos cuya historia forma parte del acervo cultural y nacional no debe andar reñida con el nuevo concepto de santidad que se impone dentro del propio catolicismo a raíz de los discursos críticos provenientes de los humanistas y de los protestantes. Así, ahora no son tanto los poderes sobrenaturales portadores de las marcas de la divinidad los que cuentan en la redefinición de la santidad, sino el modo de vida ejemplar del hombre ‘santificado’ por su acción militante en el mundo orientada hacia tres finalidades: la formación espiritual de los fieles, la defensa de la ortodoxia y la contribución a la reforma de la Iglesia. Dicho sea de paso, esos nuevos valores y criterios aparecen condensados en el proyecto encarnado por Ignacio de Loyola, considerado prototipo de la santidad tal y como debe entenderse en la época postridentina<sup>53</sup>.

En otro orden de ideas, se puede afirmar que Mariana, lejos de cualquier triunfalismo trasnochado, adopta, a lo largo de toda su *HGE*, una postura de circunspección y distancia que le lleva, más que a recrearse en las victorias del pasado, a ponderar los males que han aquejado a España a lo largo de su historia, esforzándose a cada paso en determinar sus causas y a extraer enseñanzas útiles de la experiencia vivida. Dejándose guiar por el sentido del deber cívico y del compromiso social, Mariana, a semejanza de los arbitristas de su tiempo, reflexiona sobre las precarias condiciones socioeconómicas que azotan a España —su singular versión de la alabanza isidoriana es una prueba de ello—, para luego aportar los remedios que, concebidos a la luz de la razón, son susceptibles de sustraer a España de su letargo y de su precipitado declinar.

**Alicia Oïffer-Bomssel**

*Université de Reims Champagne-Ardenne*

<sup>53</sup> Leer al respecto: Guillausseau (2008: 233-254).

## Bibliografía

- Álvarez Junco, José (2001), *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid: Taurus.
- Aurell, Jaume ; Balmaceda, Catalina ; Burke, Peter y Soza, Felipe (2013), *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid: Ediciones Akal.
- Balzamo, Nicolas (2010), “L'impossible désenchantement du monde: Les protestants face au miracle (XVIe -XVIIe siècles)”, *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* 156: 393.
- Bourdon, Étienne (2020), “De l'antique préexcellence de Gaule & des Gauloys. Gallophilie, politique et francité de Louis XII à Henri IV”, *Parlement[s]. Revue d'histoire politique* 32: 61.
- Braun, Harald E. (2007), *Juan De Mariana And Early Modern Spanish Political Thought*, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Cirot, Georges (1905), *Études sur l'historiographie espagnole: Mariana historien*, Bordeaux: Feret & fils.
- Copete, Marie-Lucie (2018), “Un débat au sommet sur l'exercice du pouvoir politique: les traités de Juan de Mariana et de Pedro de Ribadeneira sur la Compagnie de Jésus”, *e-Spania* 31.
- Cuart Moner, Baltasar (1994), “La historiografía áulica en la primera mitad del siglo XVI : los cronistas del emperador”, en *Antonio de Nebrija, Edad Media y Renacimiento*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 39-58.
- Cuesta Domingo, Mariano (2016), *Antonio de Herrera y su Historia general del mundo*, Madrid: Agencia Estatal Oficial del Estado.
- Fernández Conde, Francisco Javier (2005), *La religiosidad medieval en España. Plena Edad Media (siglos XI-XIII)*, vol. 2, Gijón: Ediciones Trea.
- Fernández Gallardo, Luis (2005), “Santiago Matamoros en la historiografía medieval : origen y desarrollo de un mito nacional”, *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales* 15: 139-174.
- Fontaine, Jacques (2001), “Un manifeste politique et culturel. Le *De laude Spaniae* d'Isidore de Séville”, en *Le discours d'éloge entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris: Picard.
- García Guerra, Elena María (2018), “Les idées monétaires du père Juan de Mariana : un vecteur d'agitation sociale ?”, *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales* 31.
- Garibay y Zamalloa, Esteban de (1571), *Los Quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España. Compuestos por Estevan de Garibay y Çamalloa... Y de la cesarea magestad para el imperio romano*, Anveres: Christophoro Plantino.

- Gómez Martos, Francisco (2018), *La creación de una historia nacional: Juan de Mariana y el papel de la Antigüedad en la Edad Moderna* (Anejos de la Revista de Historiografía, n° 8), Madrid: Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja-Dykinson.
- Guillausseau, Axelle (2008), “Les récits des miracles d’Ignace de Loyola. Un exemple du renouvellement des pratiques hagiographiques à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe siècle”, en *Le temps des saints. Hagiographie au Siècle d’Or*, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 33: 233-254.
- Henriet, Patrick (2001), “Sanctissima patria. Points et thèmes communs aux trois œuvres de Lucas de Tuy”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales* 24: 250.
- Henriet, Patrick (2002a), “Rex, lex, plebs : les miracles d’Isidore de Séville à Léon (XIe-XIIIe siècles)”, *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionem, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart: Steiner, pp. 334-350.
- Henriet, Patrick (2002b), “Y a-t-il une hagiographie de la ‘Reconquête’ hispanique (XIe-XIIIe siècles)?”, en *L’expansion occidentale (XIe-XVe siècles) Formes et conséquences*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 47-63.
- Herbers, Klaus (2003), “Le culte de saint Jacques et le souvenir carolingien chez Lucas de Tuy. Indices d’une conception historiographique (début XIIIe siècle)”, en *À la recherche de légitimités chrétiennes : représentations de l’espace et du temps dans l’Espagne médiévale, IXe-XIIIe siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 149-176.
- Homet, Raquel (2002), “Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la *Estoria de España*”, en *En la España Medieval* 25: 85-112.
- Jardin, Jean-Pierre (2012), “De Covadonga à Las Navas de Tolosa: Miracles et batailles dans l’espace astur-léonais et castillan entre le VIIIe et le XIIIe siècle”, en *Miracles d’un autre genre : Récritures médiévales en dehors de l’hagiographie*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 55-69.
- Jean-Marie, Stéphanie (2007), “Formas y funciones de lo maravilloso hagiográfico en la Historia de rebus Hispaniæ”, en *Pratiques hagiographiques dans l’Espagne du Moyen-Âge et du Siècle d’Or*, vol. 2, Toulouse: Presses universitaires du Midi, pp. 15-32.
- Kagan, Richard L. (2004), *El rey recatado. Felipe II, la historia y los cronistas del Rey*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Lafuente, Modesto (1850), *Historia general de España. Desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, vol. 1, Madrid: Imprenta Francisco de Paula Mellado.
- Lucien de Samosate (1866), *De la manière d’écrire l’histoire*, Paris: Librairie de L. Hachette, 1866.
- Luciano de Samósata (1990), *Obras*, vol. III, Madrid: Gredos Editorial.
- Malavialle, Renaud (2023), “Autorité élargie et conseil collégial sous Philippe III? La *praefatio* du *De rege et regis institutione* (1599) de Juan de Mariana: éducation du prince et préservation de la monarchie hispanique”, *e-Spania: Revue électronique d’études hispaniques médiévales* 44.

- Malavialle, Renaud (2024a), “El momento Juan de Mariana en las concepciones de la historia del primer Siglo de Oro español: apuntes sobre un arte de la composición historiográfica”, *e-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales* 47.
- Malavialle, Renaud (2024b), “Les Amériques dans l’*Historia General de España* de Juan de Mariana”, en *Les Nouveaux Mondes de Louise Bénat-Tachot. Mélanges*, Paris: Editions Hispaniques, pp. 75-84.
- Mariana, Juan de (1601), *Historia general de España*, 2 vol., Toledo: Por Pedro Rodríguez.
- Mariana, Juan de (1981), *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Mattiussi, Laurent (1988), “La fonction du merveilleux dans l’historiographie romaine de l’Empire”, *Storia della storiografia* 13: 3-28.
- Sánchez Alonso, Benito (1944), *Historia de la historiografía. Ensayo de un examen de conjunto*, vol. 2, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Sánchez Torres, Francisco (2024), “La *amplificatio* del *locus amoenus* en los prefacios de Juan de Mariana”, *Fortunatae: Revista canaria de Filología, Cultura y Humanidades Clásicas* 39: 59-73.
- Sirantoine, Hélène (2012), *Imperator Hispaniae. Les idéologies impériales dans le royaume de León (IXe-XIIe siècles)*, Madrid: Casa de Velázquez.
- Veyne, Paul (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l’imagination constituante*, Paris: Editions du Seuil.
- Volpillac-Augier, Catherine (2012), “L’Antiquité, lointaine ou proche? Montesquieu et le Périples d’Hannon”, *Античное наследие в европейской культуре XVIII века [L’héritage de l’Antiquité, XVIIIe siècle]*, vol. 4, Moscou: Naouka, pp. 47-56.