

Antigua Grecia y España (siglos XV y XVI): identidad, extranjería y «nación». Una interpretación del *otro*

Fernando CIARAMITARO

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Ciudad de México, México
fernando.ciaramitaro@uacm.edu.mx

Código ORCID: 0000-0002-0299-7057

RESUMEN

Los antiguos griegos y los españoles de la Edad Moderna tienen en común lo que en sociología se llama el lado del *in-group* y el del *out-group*: la distinción entre «nosotros» y «otros». El «civilizado» y el bárbaro. Desde un enfoque multidisciplinario que se modula entre la historia del pensamiento, la historia de las instituciones, la filosofía política y a través del empleo de fuentes históricas y literarias se analizan las identidades, la extranjería y el *ser* del heleno y del hispánico, a través de una propuesta cualitativa. Se presenta un cuadro discursivo con alcance descriptivo, en el cual la hipótesis se articula de esta manera: algunos principios que se relacionaban con las creencias reli-

giosas y la idea de «sangre» o estirpe fueron comunes a griegos e ibéricos de los siglos XV y XVI; se pretenden describir conceptos que están presentes en las dos realidades socioculturales y que recibieron amplificación según la época y los pensadores.

PALABRAS CLAVE: *griegos, españoles, extranjeros, identidad, bárbaros*

Between Greece and Spain: Identity, Foreigners, and «Nation». An Interpretation of the Other

ABSTRACT

The ancient Greeks and the Spanish of the early modern period share what in sociology is called the in-group and out-group sides: the distinction between «us» and «others». The «civilized» and the barbarian. From a multidisciplinary approach that modulates between the history of thought, the history of institutions, political philosophy, and through the use of historical and literary sources, the identities, foreignness, and being of the Hellenes and the Hispanics are analyzed through a qualitative proposal. A discursive framework with descriptive scope is presented in which the hypothesis is articulated as follows: some principles related to religious beliefs and the idea of «blood» or lineage were common to Greeks and Iberians of the 15th and 16th centuries; the aim is to describe concepts that remained and were amplified according to the era and the thinkers.

KEYWORDS: *Greeks, Spaniards, foreigners, identity, barbarians*

INTRODUCCIÓN

ACOMUNA A LOS ANTIGUOS GRIEGOS y a los hispanos¹ lo que en sociología o psicología social se llama el lado del *in-group* y el del *out-group*,

1 Empleo el adjetivo *hispano* como sinónimo de español, hispánico, castellano, etc., y me refiero a los antiguos habitantes cristianos de los que eran, en los siglos XV y XVI, los reinos o provincias de la península ibérica, sabiendo que, en términos socioculturales, lingüísticos y políticos se trataba de conjuntos poblacionales con sus específicas diferencias.

es decir, la clásica distinción entre «nosotros» y «otros». El «civilizado» de aquí y el bárbaro de allá (Edmond, 1984). Si es cierto que cualquier identidad colectiva define su *ser* desde adentro y desde afuera, cualquier pueblo, no solamente el de los helenos, castellanos, aragoneses, etc., se ha pensado a sí mismo como algo muy especial a lo largo del proceso de desarrollo de sus fases evolutivas. Sin embargo, en este artículo, desde un enfoque multidisciplinario que se modula entre la historia del pensamiento, las instituciones políticas, la filosofía política y a través del empleo de fuentes históricas, filosóficas y literarias se analizan las identidades, la extranjería y el *ser* del heleno y del hispánico a través de una propuesta cualitativa.² Sin ninguna ambición de ser exhaustivo, se presenta un cuadro discursivo con alcance descriptivo y explicativo.

La hipótesis principal de este texto se articula de esta manera: algunos principios, ciertas ideas, ideologías —según la terminología política contemporánea— que se relacionaban con las creencias religiosas y la idea de «sangre» o estirpe, son comunes a los antiguos griegos y a los ibéricos de los siglos XV y XVI. Se desconoce el filtro principal o el secundario en este circular de razonamientos, pero se pretenden describir conceptos que fueron quedando y que recibieron amplificación según la época, los pensadores doctos, las guías políticas y religiosas. Muy probablemente el camino de este pasaje fue a través del legado de la cultura y el derecho romanos y el «pasador» del

2 La «disputa identitaria» ha sido objeto de crítica entre los historiadores, sobre todo entre algunos académicos, más enfocados en la historia política o la social, por la previa razón de la supuesta «búsqueda de un esencialismo», teoría filosófica que afirma la prioridad de la esencia sobre la existencia. Lo propio, desde una perspectiva histórica, sería el cambio en el tiempo, porque las naciones nunca han sido entes inalterables, sino construcciones de los humanos a lo largo de los siglos. Sin embargo, el concepto de identidad no resulta vetusto, más bien y al contrario sigue siendo muy sugerente. El debate es amplísimo, entre otros, véanse Benigno (2013, pp. 31-56), Benoist (2015), Franco Llopis et al. (2016), Fusaro (2020), Jiménez Castillo y Rivero Rodríguez (2021).

cristianismo medieval. Aquí, sin embargo, solamente se analizan los dos extremos de esta ruta no atípica del desarrollo del pensamiento occidental: el mundo griego y las Españas de finales del Medioevo e inicios de la Edad Moderna.³

En la historia de la Grecia antigua⁴ existía una fragmentación política notable, que configuraba, de hecho y derecho, ciudades-Estado, cada una independiente de las otras, pero, a pesar de dicha segmentación, concurría un fuerte sentido de identidad compartida entre sus pobladores, a menudo denominado *Hélade*. Este era la verdadera *natio* de los antiguos griegos.⁵ De esta experiencia identitaria se desarrolló una cultura seminal que fue la base de la civilización occidental. La erudición, la política y el arte griegos tuvieron una influencia notable sobre Roma, que propagó dichas ideas y usanzas a través de sus conquistas en Europa, África y Oriente Próximo. La civilización de los antiguos griegos mezclada a la romana ha sido enormemente influyente para las lenguas, los sistemas educativos, la filosofía y la ciencia, dando origen al Renacimiento de los siglos XV y XVI.

Los pueblos de la península ibérica fueron directamente influenciados por estas corrientes, pero, en aquellas décadas, se trataba de unas Españas solo descifrables «bajo el marchamo de la cultura y religión católicas», porque «fue el catolicismo antes que la *natio* la fuerza motriz que hizo fraguar la identidad de España» (Valladares, 2021, p. 17). Estas dos variegadas y complejas «naciones» son ahora objeto de análisis.

3 El intermedio de la filosofía, el derecho y la cultura romana serán objeto de análisis en otro texto en preparación.

4 Me refiero al período de la historia griega que abarca desde la edad arcaica, que comienza en el siglo IX a. C., hasta la conquista romana, tras la batalla de Corinto, en el 146 a. C., cuando Grecia y Macedonia se convirtieron en provincias de Roma.

5 Sobre el tema la bibliografía es amplísima, entre otras posibles referencias, véanse Paoli (1976) y Manville (1997).

GRECIA: EXTRAÑOS, IDENTIDAD Y EXCLUSIÓN

Los helenos se pensaban a sí mismos como hombres. Sin embargo, no eran los hombres por excelencia, ellos se reconocían como los pueblos de una sola lengua: el griego. Todas las demás «naciones» se diferenciaban por este rasgo determinante: el idioma. Según los helénicos, los extranjeros hablaban de manera indefinida, o sea, a través de fonemas sin conexión, «ruidos oscuros», con sonidos que no tenían connotación de idioma, sino más bien unos insoportables zumbidos, un *bar-bar* sin significación. No es así casual que «bárbaro» (*βάρβαρος*, bárbaros) sea la palabra onomatopéyica con la que los antiguos helénicos indicaban a los foráneos, pues, literalmente, eran los «tartamudos».

Parecería que el juicio negativo hacia los que dialogaban en un idioma diferente, reflexión que delimitó de manera permanente el concepto de bárbaro, surgió durante las guerras médicas,⁶ cuando, en función de la resistencia a la invasión de los soldados del imperio aqueménida, los griegos concibieron su «autoconciencia» y una dinámica representación sociocultural de sí mismos (Schwabl, 1962; Hall, 1989). Pese a que Platón (*Menéxeno* 242a, *República* 470c) hablara de las guerras greco-persas como contienda entre atenienses y los otros griegos de la misma lengua y los bárbaros, ya no fue, en realidad, solamente cuestión de habla, y los «salvajes» empezaron a parecer diferentes «del nosotros» en un sentido más radical.

También en Homero —aunque no se emplee la palabra «bárbaros» de manera manifiesta— se encuentra el adjetivo peyorativo *barbaróphonos*, o sea, «de voz áspera». El aedo se refería de manera genérica a los pueblos de la Caria, antigua región histórica situada al sudoeste

6 El término «guerras médicas» (también llamadas «guerras greco-persas») se refiere a las guerras que enfrentaron a las ciudades griegas, lideradas por Atenas y Esparta, contra el imperio persa, que comenzaron alrededor del 499 a. C. y continuaron en varias ocasiones hasta el 449 a. C.

de la Anatolia, la actual Turquía (Homero, *Iliada* 2, 867).⁷ Igualmente, desde el siglo V a. C. las fórmulas «griegos» y «bárbaros» fueron muy comunes para definir el conjunto de los seres humanos. Las identidades se producían solo por la posibilidad de comunicarse y comprenderse, explicarse e intercambiar opiniones, objetos, experiencias, etc. (Heródoto, *Historias* 1, 1; Demóstenes, *Sobre la falsa embajada* 319). Pese a esa falta palmaria en la definición del «nosotros» y los «otros», inexactitud de connotación valorativa de los términos homéricos que caracterizaban lingüísticamente a los demás, algunos elementos sugieren al menos un temor hacia lo exterior, tal vez de aquel exterior encontrado en la experiencia colonial en las costas mediterráneas: por ejemplo, el adjetivo *ágrios* (salvaje) que se empleaba para una población no respetuosa de las deidades y los forasteros (Homero, *Odisea* 6, 120-121; 8, 575-576).⁸

Ahora bien, cuando Heródoto define la *hellenikón* (la grecidad), en el libro VIII de las *Historias*, da claras referencias descriptivas y habla de una «fuerte comunión» y empieza su argumentación con la fe y sus símbolos, los lugares, los usos sagrados y las costumbres, luego sigue con la sangre y finalmente la lengua. En efecto, en el relato de Heródoto, antes de poner en cuestión el *tò hellenikón*, que concierne a toda la ecúmene griega, los atenienses se refieren al elemento más importante que les concierne personalmente y que atañe también a los espartanos: la destrucción de su ciudad y, sobre todo, de sus espacios consagrados (Heródoto, *Historias* 8, 144, 2). Solamente en un segundo momento se menciona a la grecidad, que es la de la misma sangre y la misma lengua.⁹ Además, en el discurso de Heródoto, la pertenencia a

7 La Caria fue incorporada en el 545 a. C. al antiguo imperio aqueménida como la satrapía de Karkâ. Su capital fue Halicarnaso.

8 Muy importante para entender el bárbaro *ante litteram* es Francisco J. Gómez Espelosín (2004). Sobre la identidad étnica en Grecia, véase Hall (1997).

9 Heródoto deja la primera constancia del sintagma *tò Hellenikón*, que aparece ocho veces en las *Historias* (Powell, 1938). En el siglo V encontramos otras

la comunidad griega surge en comparación con lo que no es griego. Es el choque el que establece la distinción, basada en diferencias geográficas y culturales que, según los persas, son muy precisas: una especie de quiasmo para indicar dos territorios habitados por dos etnias distintas. La realidad, sin embargo, es más matizada, como lo demuestran tanto la existencia de los griegos de Asia como el propio concepto de *helenikón*, que, objetivamente, es bastante problemático (Marrucci, 2005, p. 180). Pero ya no hay dudas acerca de los sujetos que provienen de otras ciudades griegas, en ese caso se trataría de un *xénos* (extranjero), un forastero del interior, mientras que el bárbaro era foráneo dos veces (Moggi, 1992), era extranjero y al mismo tiempo se calificaba así por una lectura de la extranjería de corte étnico-cultural, y extranjero porque era objeto de «xenofobia ordinaria» (Brixhe, 1988, p. 137).

Solamente los espartanos —que, según la tradición, no se mezclaban con los extranjeros, o sea, los otros griegos-*xénoi*— usaban habitualmente el enunciado *xénos* también para los no griegos. Su actitud ha sido prevalentemente excluyente, porque fuera de su restringida comunidad de espartanos todos los demás, griegos y no griegos, resultaban extraños. Si es cierto que no clasificaban los «demás griegos» en una posición subalterna a los «no griegos», se autoevaluaban como representantes de una supremacía muy concreta, que, frente a ella, todos los demás hombres parecían pertenecer a la misma agrupación, hecha por extranjeros. Esos análisis distintivos no implicaban en un principio unos sesgos negativos. Las afirmaciones de la vida cotidiana o en la literatura tenían rasgos puramente descriptivos o, por lo menos, no significaban que las descripciones que esas conceptualizaban fueran desprovistas de connotaciones identitarias. Para aclarar este asunto

constancias, especialmente en algunos historiadores. Sobre el concepto de *Hellenikón* en el mundo griego, véanse en particular Konstan (2001), Mitchell (2015) e Ingarao (2022); para un análisis breve pero significativo de la *Greek Identity* en las *Historias*, véase Zacharia (2008). Finalmente, relevante sigue siendo el estudio de Montanari (1981).

es indispensable tomar en cuenta lo que Claude Lévi-Strauss (1983) llamaba la mirada alejada: es necesario tener una visión del exterior para comprender o parangonar situaciones y fenómenos sociales o culturales.

También Platón, en el *Político*, esclarece, a través de la voz de un forastero, el denominado extranjero de Elea,¹⁰ que solo los que vienen de fuera, por su condición de extraños, pueden realizar una operación intelectual y de análisis más apreciable. Desde una perspectiva dialéctica, este personaje reconoce cómo la palabra «bárbaro» se usa de manera incorrecta para designar, en oposición a los helenos, todos los demás seres humanos que, por lo tanto, griegos no son:

[...] al ponerse uno a dividir el género humano en dos partes, hiciera la división como la mayoría de los de acá suelen hacerla: tomando de un lado, a la raza de los Helenos como unidad independiente, la aíslan aparte de todas las otras razas, y al conjunto de los demás pueblos, aunque son innumerables y no se mezclan ni se entienden entre sí, los designan con el único nombre de «bárbaros», y así, por esa única denominación ya se figuran que forman un solo pueblo.¹¹

Los forasteros pertenecían así a conjuntos poblacionales muy aislados, incapaces de comunicarse entre ellos, en donde cada uno es bárbaro frente al otro: estamos de cara a un error interpretativo que surge por un inadecuado egocentrismo. Se trata de equívocas divisiones, particiones de los helénicos que, de manera dicotómica, postulaban un lado bueno y otro malo. Los griegos se insertaban en un frente interno, el frente del «sí mismo», y a los que se agrupaban en la otra parte del mundo quedaba solo el salvajismo (Loraux, 1996).

10 Elea (en griego antiguo, *Ἐλέα*), llamada Velia en la época romana, es una antigua polis de la Magna Grecia. Se sitúa en la actual localidad de Piana di Velia, en el municipio campano de Ascea, en la provincia de Salerno, en Italia.

11 Platón, *Política* 262d.

No es casual que el Ática se considerara también la tierra perfecta, *theophilés*, querida por los dioses y elegida por ellos por sus excelentes dones culturales. De hecho, la divinidad, representada por una precisa identidad femenina, es esencial para el fundamento cultural de la democracia: Deméter, la señora del grano, del cultivo de los cereales. Deméter no solo revela los secretos de la igualdad sobrenatural en su *mystería*, sino que también enseña las técnicas de la «agricultura perfecta», la de los cereales, garantizando esa «dieta cultural» que distingue lo humano de lo animal y, sobre todo, diferencia a los griegos, consumidores de pan blanco —alimento humano por excelencia— y los atenienses en particular, de los vecinos tracios, bárbaros, consumidores de bellotas, alimento para cerdos (Chirassi Colombo, 2008).

Lo que eventualmente, en un principio, fue el indudable temor hacia el otro, un foráneo encontrado en tierra de foráneos o en el propio suelo, se transformó —y no solo por la diferencia idiomática— en una «ideología» que enlazaba prejudicialmente una general hostilidad hacia los demás pueblos, con los cuales existía un riesgo de choque con la propia identidad excluyente. Todos los extranjeros se convirtieron en enemigos por naturaleza:

[...] aunque les era posible darles muerte, les perdonaron la vida, los devolvieron e hicieron la paz, pensando que contra los pueblos de la misma estirpe es preciso combatir hasta la victoria, y no destruir la comunidad de los griegos por el resentimiento particular de una ciudad, y contra los bárbaros hasta la destrucción.¹²

Empero, las reglas eran distintas cuando existía un conflicto de griegos contra griegos: el único objetivo de los dos bandos era la victoria (Platón, *República* 471a), porque se batallaba con la intención de una definitiva reconciliación y la guerra era solamente una dramática fase de crisis. En cambio, cuando los helénicos luchaban contra los bárbaros, estos iban contrastados hasta la total ruina.

12 Platón, *Menéxeno* 242d.

También Aristóteles ha subrayado cómo, entre las poblaciones marginales, el rasgo de la bestialidad se encuentra de manera evidente, ellos son los bárbaros. Se trata —según el filósofo— de una disposición que surge por una «enfermedad crónica», las malas costumbres o por la naturaleza nefasta de estos subhumanos. Son los caníbales o los que se nutren de carnes crudas, son los pueblos sin sentido y razón, que viven únicamente a través de sensaciones primarias. Estos sujetos también físicamente se distinguen de los helenos (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1145 a30-31, 1149 a10).

Finalmente es la cultura —la cultura alimenticia solamente conforma una faceta— y la cultura política en particular, la diferencia principal entre el «nosotros» y los «otros». Es el dispositivo cultural que define la extranjería y los helenos son superiores a los extranjeros por el sistema educativo que han transmitido de generación en generación. Sus enseñanzas doctrinarias y literarias son sublimes (la poesía, el teatro) (Isócrates, *Antidosis*). Nunca hubo aperturas y renunciar al aislamiento narcisista del heleno, en realidad, significaba asimilar. No es acogida del otro, no se le permitía al extranjero ser otro, si no de poder ser incluido, en la medida en que aceptaba borrar su nombre, sus ancestros manchados y su identidad, para sumarse al universo de la grecidad.¹³ Se especula así acerca de una integral sumisión intelectual y física de todas las demás naciones a los helenos: «el nombre de griegos se aplique no a la raza, sino a la inteligencia, y que se llame griegos más a los partícipes de nuestra educación que a los de nuestra misma sangre» (Isócrates, *Panegírico* 50). Y todos los forasteros-bárbaros no conocían las reglas de la justa convivencia, las leyes, las «maneras constitucionales» de armonía, que permitían que un cierto número de ciudadanos libremente participara en el gobierno de la ciudad. Los demás

13 Una identidad griega que, generalmente, se identifica —como ya se ha comentado— con la ateniense. No es casual que Pericles haya proclamado Atenas la escuela de los griegos (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* 2, 41,1).

eran gente subyugada por monarquías absolutas y por esa razón, como apuntaló Aristóteles, esclavos por naturaleza.¹⁴ Igualmente, sobre esa misma cuestión, sentencia Isócrates:

[...] porque es imposible que los así criados y gobernados [los extranjeros] participen de valor alguno, ni en las batallas levanten un trofeo sobre sus enemigos. ¿Cómo puede salir un general experto o un soldado valiente con la manera de vivir de aquéllos, que, en su mayor parte, son una masa desordenada y desconocedora de riesgo, floja para la guerra y más educada para la esclavitud que nuestros propios esclavos?

Y quienes de ellos gozan de la mayor estimación nunca vivieron en igualdad ni en sociedad con otros ni con el estado, y pasan toda su vida injuriando a unos y siendo esclavos de otros, como hombres que corrompen enteramente sus naturalezas, afeminan sus cuerpos a causa de su riqueza y tienen sus espíritus humillados y pusilánimes por la monarquía; se dejan inspeccionar ante el mismo palacio, se postran en el suelo, se preocupan de humillarse de todos modos, adoran a un hombre mortal y le llaman dios, desdeñando más a los dioses que a los hombres.¹⁵

Asimismo, no es casual que Isócrates haya sugerido a Filipo II de Macedonia edificar una paz efectiva entre los griegos; y de la guerra contra los bárbaros recalca que, para ellos, era útil la coerción; mientras que hacia los griegos era más ventajosa la política de la persuasión (Isócrates, *Filipo* 16). La monarquía de la «unidad por la fuerza» de los helenos permitió cerrar el círculo identitario y definir, también en derecho, la distinción entre griego y extranjero.

14 Aristóteles (*Política*, 1295a, 11-13) agrega además que algunos bárbaros elegían a sus reyes con poderes absolutos, pero en el pasado también los griegos, «dos helenos arcaicos», se hacían monarcas de esa manera incivil y contraria a la moral de los «griegos modernos».

15 Isócrates, *Panegírico*, 150-151.

LOS ESPAÑOLES: LA CONSTRUCCIÓN DE UN MITO IDENTITARIO A TRAVÉS DE SU REY Y SU FE

Los ibéricos se pensaban a sí mismos como cristianos, como católicos, y pertenecían principalmente a la aldea o a la ciudad de cuna, en donde habían nacido. Sin embargo, a diferencia de los griegos, se fueron representando como los «hombres católicos por excelencia». No pudiéndose reconocer como pueblo de una sola lengua —en la península ibérica se hablaban numerosos idiomas y el castellano era solo la lengua mayoritaria, entre finales del siglo XV e inicios del XVI, de los cristianos— la alianza entre los brazos secular y eclesiástico fue construyendo un mito primigenio: el español como el católico por antonomasia. Todas las «naciones hispánicas», pese a la diferencia idiomática, eran el mismo cuerpo de Cristo, defensores de la fe en perspectiva piramidal, desde la cima de la cabeza regia hasta el último pechero. Así que la propagación y «nacionalización» del castellano fue un fenómeno lento y sucesivo, que recibió su impulso a través del proceso de colonización en el norte de África, el Atlántico y el Pacífico, a partir del siglo XV.

Sin duda existía para las Españas de finales de la Edad Media un sentimiento identitario, prenatal o plurinacional, que se formalizó a través del mito y la dicotomía vecino-ciudadano y extranjero.¹⁶ El primero tenía que ser católico y estos mecanismos definitorios no pudieron prescindir de la fe y la «ideología». Por esa razón, también mediante las leyendas se proyectaron sentimientos de asociación «hacia el pasado como forma de reforzar los vínculos de grupo» (Ballester Rodríguez, 2013, p. 221). La religión, el «católico yugo», la idea de obediencia (Valladares, 2021), con sus rituales, sus instrumentos de coerción y los símbolos, han sido elementos dinámicos en la transformación

16 Referencia imprescindible sobre la identidad hispánica es la obra de Ballester Rodríguez (2010).

política y cultural de las Españas. El caso de la monarquía católica constituye una acertada ilustración de semejante proceso. Con todo, no hay que presentar la fe de los hispanos —de los siglos XV-XVIII— como causa primera de una nueva concentración de poder y reconfiguración identitaria e imperial que se dio a través de la exclusión, sino intentar precisar algunas insuficiencias difundidas en las explicaciones del cambio social y religioso y defender una visión multicausal de la evolución cultural y política de las Españas de finales del Medioevo, el Renacimiento y el Barroco. Las causas —múltiples, asimétricas, pero siempre concernidas— se deben rastrear en el mesianismo, el profetismo, el goticismo, la retórica frailesca, los intereses económicos, la presencia judía y conversa, la lógica de la exclusión o prerracismo, el sentimiento cruzado, la cuestión de los orígenes de los pueblos ibéricos, la naturaleza del poder, la figura regia, la evangelización, la propaganda y un largo etcétera.

En el antiguo régimen no existían derechos, «derechos» como los conciben y los conocen los seres humanos de los siglos XX y XXI: principios otorgados por el simple acontecimiento de nacer. Durante las épocas medieval y moderna los hispánicos de cualquier provincia eran únicamente súbditos y vasallos de un monarca, en la mayoría de los casos lejano y distante, o de otro señor natural que recibía algunos beneplácitos *gratis et amore* y que, en cualquier momento, podía perder (por capricho o con argumentos jurídicos y políticos) el sostén del príncipe.¹⁷

En el sistema jurídico ibérico la diferencia entre «natural» y extranjero es distinguible finalizando el siglo XVI.¹⁸ Sin embargo, antes

17 En esos temas no hay que confundir las elites con el pueblo. La conciencia y la identidad colectiva, en términos modernos, se han ido conformando a partir de las revoluciones atlántica y francesa. Por ejemplo, véanse Heindl y Saurer (2000), Fernández Manjón (2013) y Gleizer y López Caballero (2015).

18 Sobre esas cuestiones temáticas y metodológicas remito a Ciaramitaro (2012, 2013, 2015a, 2015b, 2017, 2019). También véanse Ciaramitaro y Reyes (2015, 2017), Ciaramitaro y Puente Brunke (2017).

de dicha centuria, cuando las autoridades competentes legislaban sobre casos concretos, sobre sujetos diversos (autóctonos o forasteros), en las disposiciones normativas promulgadas, ya se diferenciaba implícitamente el natural o el ciudadano (vecino) del no natural o foráneo (a la urbe y al reino).¹⁹ Estas discrepancias jurídicas se definieron sustancialmente desde el siglo VIII cuando, con la invasión musulmana de la península ibérica, se rompió la unidad política visigoda y se empezaron a crear células independientes de resistencia cristiana —antes simples aldeas— que asumieron lentamente una condición de libres ciudades-Estado, en las que los ciudadanos de una eran forasteros en las otras. Aquellas comunidades, empezando separadamente el proceso plurisecular de *reconquista* cristiana, se constituyeron gradualmente en principados y reinos. En la era de la «revancha cristiana», caracterizada por un estado precario de guerra permanente, los súbditos consiguieron integrarse y alcanzar la unidad sociopolítica en las ciudades o villas. Pero, entonces, no existía una *carta* que reglamentara la identidad ciudadana o la de extranjero; no existía un estatuto de extranjería.

Tampoco en la codificación medieval castellana, *Las siete partidas* (1263), se menciona el estatus jurídico del extranjero. Empero, el legislador del siglo XIII, para distinguir al súbdito de quien no lo era, adelantando la actual terminología jurídica, se expresaba con la fórmula *natural* (o nacional). Aunque el concepto de «nacionalidad» era extraño a la doctrina jurídico-política de la baja Edad Media,²⁰ una idea judicial de naturaleza²¹ ya estaba presente en el código de *Las siete partidas*. En

19 Por ejemplo, véase Gibert y Sánchez de la Vega (1958-1959). En lengua castellana el ciudadano de la ciudad (o villa) es el «vecino»; el del Estado, de la nación, es el «ciudadano natural» o, más brevemente, natural.

20 El concepto de «nacionalidad» se desarrolló de manera cabal solo desde el siglo XVIII, como grado de conciencia de la identidad histórico-política alcanzada por las diversas sociedades. Véase el clásico estudio de Eric J. Hobsbawm (1992).

21 A lo largo del texto se emplea la antigua palabra castellana «naturaleza» como sinónimo de la contemporánea «naturalización» o «nacionalización».

efecto, en la codificación legislativa castellana, el vínculo de vasallaje y la unión con el lugar de nacimiento (lazos tal vez más morales que jurídicos) se basaban en la *fidelitas* y definían los derechos y los deberes de la colectividad respecto a su propio príncipe: «Diez maneras pusieron los Sabios Antiguos de Naturaleza, la primera y la mejor es la que han los omes con su señor natural, porque también como aquellos de cuyo linaje descienden nascieron e son de la tierra onde es el señor, la segunda es la que aviene por vasallaje».²² Así pues, el forastero no era solo el no nacional, sino, más bien, el «no ciudadano». La noción de «extranjero a la ciudad» es más antigua respecto a la de «extranjero a la nación» (Álvarez-Valdés y Valdés, 1992, p. 152): en el desarrollo de las comunidades estatales como entes político-institucionales, la urbe precede a la *res publica*, reino o imperio.²³

Sin embargo, a partir de 1469, con la unión de las dos Coronas de Castilla y Aragón, realizada por Isabel y Fernando, y sucesivamente con la dinastía de los Austria, la situación no se modificó, pero, y al mismo tiempo, se abrieron los cimientos para el nuevo edificio de la unidad. Los Reyes Católicos concedieron a sus súbditos naturales permisos y venias, antes personales y después colectivos (a una localidad o una abadía), para poder circular libremente de un reino a otro (Álvarez-Valdés y Valdés, 1992, pp. 151-152). Sin embargo, en la época de Isabel y Fernando nunca se llegó a una clara definición del concepto jurídico de extranjero: este se precisó exclusivamente después del

22 Se trata de una referencia clásica desde Alfonso IX el Sabio (1844), de *Las siete partidas...*, v. 2, p. 529. *Las siete partidas* o *Libro de las leyes* es la más antigua codificación jurídica realizada sobre el derecho romano en Occidente. Promulgadas por el monarca de Castilla Alfonso IX (o X) para hacer orden en el caos legislativo medieval, se anticiparon 550 años a la codificación napoleónica. Sobre la situación jurídica subjetiva de los extranjeros en España y las Indias occidentales, véanse Morales Álvarez (1980) y Álvarez-Valdés y Valdés (1992).

23 Sobre la ciudadanía y el particularismo urbano en las épocas medieval y moderna, entre otros, véanse Berengo (1999, pp. 39-45, 181-212), Ceruti et al. (1995) y, sobre todo, Cerutti (2012).

descubrimiento de las Indias occidentales y por la nueva política de reglamentación promovida por los monarcas, cuyo sentido era limitar la emigración al Nuevo Mundo solo a los españoles (Herzog, 2006; Ciaramitaro, 2012). Y para excluir de la colonización americana a los «no naturales», un decreto real de 1596 fijó por primera vez en el ordenamiento jurídico español la noción de forastero: los extranjeros en el Nuevo Mundo eran los no originarios de los reinos de Castilla y León, Aragón y Navarra.²⁴ Así quedó claro de una vez y para siempre quién era extranjero y quién natural, y todos los sujetos que no se colocaban en el listado de la disposición legislativa fueron considerados forasteros en cada ciudad o provincia de España e Hispanoamérica.

Eso en la normativa, sin embargo, una primera división o estratificación social en las Españas ya existía y tenía relación con la fe. En la península ibérica vivían tres comunidades religiosas distintas: cristianos, judíos y musulmanes. Pero, a lo largo de los siglos XV y XVI esta antigua tripartición, paulatinamente, fue desapareciendo. Se impuso una idea de España conformada por católicos.²⁵ En los últimos años, a través de algunas relevantes propuestas historiográficas,²⁶ se volvió a subrayar la conclusión de José A. Maravall (1972, vol. I, pp. 215-245), José L. González Novalín (1980) y Ricardo García-Villoslada (1980)

24 El decreto fue firmado por Felipe II en 1596: «por extranjeros de los Reynos de las Indias, y de sus Costas, Puertos, e Islas adjacentes para no poder estar, ni residir en ellas a los que no fueren naturales de estos nuestros Reynos de Castilla, León, Aragón, Valencia, Cataluña, y Navarra, y los de las Islas de Mallorca, y Menorca, por ser de la Corona de Aragón. Y mandamos, que con todos los demás se entienden, y practiquen las composiciones, y las penas impuestas, si no se efectuaren: y assimismo declaramos por Estrangeros a los Portugueses» (*Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias...*, libro IX, título XXVII, ley XXVIII).

25 Con excepciones limitadas, fue una España de la exclusión. Véanse, entre otros, Edwards (1984), Geiss (1988), Christiane Stallaert (1996, 2006), Brambilla (2015), Amelang (2011, 2021) y Pomara (2022).

26 Véanse, por ejemplo, Meseguer Fernández (1984), García Cárcel (1984) y Contreras (1984a, 1984b), así como Domínguez Ortiz (2000), García Olmo (2009), Sesma Muñoz (2013) y Gonzalez-Raymond y Carrasco (2017).

acerca de la «estatalización» de la Iglesia, o sea, aquel enmarañado fenómeno por el cual la Corona española se sobrepuso a la Iglesia local y que, por la vertiente del Santo Oficio, significó, en palabras de Rafael Carrasco (2017, p. 11), un «momento de afirmación del poder monárquico contra las oligarquías municipales» y la aristocracia, como «pieza esencial en el proyecto de imposición de un régimen autoritario que instrumentaliza[ra] la cuestión religiosa a la espera de un provecho político superior». ²⁷ La legitimación y la motivación conforman una clara voluntad regia: la unión de las dos espadas bajo la Corona dual de los reinos ibéricos y el repudio de los no católicos. También sin olvidar los intereses económicos en juego, que el monarca conocía peregrinamente. La unión de las dos funciones potestativas en el talento real no generó, entonces, una «estatalización» de la Iglesia ibérica, las dos competencias siguieron siendo separadas, solo que con el Santo Oficio reformado *de facto* se sumaron en la única directriz política de la Corona (Ciaramitaro, 2022).

En efecto, al mismo tiempo, por una antigua literatura oficial y un difundido discurso apoloético, el pasado hispánico (sobre todo en su vertiente visigoda) ha sido base legitimante, según las circunstancias políticas de los cambios que se iban realizando en el gobierno y la sociedad (Rucquoi, 1992), para, en definitiva, encarnar en la figura de Fernando de Aragón al *monarca salvador* de la patria hispánica y sujeto dicotómico frente a Rodrigo-pecador-perdedor rey ibérico (Milhou, 1992; Nieto Soria, 1999, p. 42). ²⁸ Por esa razón la literatura ha insistido

27 Carrasco (2017) ha separado la legitimación de la motivación, la primera religiosa y la segunda política, «enmascarada bajo una aparente voluntad regia de pacificación y reforma más general». En realidad, creemos, las dos cuestiones no son antitéticas. Sobre esas ideas remito a Ciaramitaro (2022).

28 Rodrigo o Roderico (688-711), en numerosas fuentes clásicas nombrado *Don Rodrigo*, fue el último rey visigodo, entre 710 y 711. Llegó al trono de forma violenta, lo que produjo la secesión de parte del reino. Derrotado por los musulmanes en la batalla de Guadalete, encarna la figura cuasimitológica del monarca traidor y pecador. Así la «mitología nacional» de la era visigoda, en su faceta

en el cambio de siglo, del XV al XVI, como momento de periodización en la historia de las Españas y la identidad hispánica.

El goticismo²⁹ fue la perfecta justificación teórica y simbólica para leer, en un profundo sentido mesiánico e imperial, no exento de milenarismo, el futuro en construcción de la historia española de la unidad y la confesionalización.³⁰ Las crónicas medievales crearon en torno a la figura del rey y su reino un ambiente de representatividad y sacralidad que legitimaba a las pretéritas dinastías —la pelagiana en particular— frente a los demás supuestos dominios universales: papado o imperio (Solano Fernández-Sordo, 2009).

En la historia mundial el relato sobre el umbral de cualquier colectividad está generalmente basado en la mitificación de la «nación» como conjunto atemporal o de origen añejo, y España no representa ninguna singularidad. A través del mito se proyecta la pasión de la

negativa o antimodélica, era una referencia parahistórica, como la bíblica. No es casual que, entre finales del siglo XV y los inicios del siguiente, la historia propagandística y legitimadora alcanzara su zenit a través de múltiples variedades temáticas y discursivas, incluso un cierto arquetipo imperial asociado a la Corona, contribuyendo a formalizar una clara idea del «Estado» como espacio del poder personal del rey. Véanse, por ejemplo, Deyermond (1988) y Nieto Soria (1999, pp. 40-42).

- 29 El goticismo es la designación historiográfica de la pretensión de las monarquías cristianas de la península ibérica de suponerse herederas directas del dominio visigodo, desaparecido en el año 711, y considerarse legitimadas para restaurar, en las tierras meridionales hispánicas, el cristianismo mediante la denominada reconquista.
- 30 Si se aceptara la sintética definición, avanzada por Prodi (2008, p. 202), de confesionalización como proceso de ósmosis entre las esferas religiosa y político-jurídica, se tendría entonces que replantear también temporal y geográficamente la misma categoría historiográfica, sin la clásica limitación de la «edad confesional» que abarcaría tan solo la etapa histórica comprendida entre 1520 y los inicios del siglo XVIII (Reinhard, 1981). Como es notorio, en algunas realidades preestatales el control de las Iglesias territoriales se dio antes de la reforma protestante de la primera mitad del siglo XVI. Sobre estas cuestiones teóricas y fácticas remito a mi trabajo: Ciaramitaro (2022). Véanse también Clavero (1987), Ruiz Ibáñez (1995), Brambilla (2000, 2015), Puff (2018) y Arcuri (2019).

actual colectividad hacia el pasado como representación, para vigorizar las relaciones sociales e incrementar o expresar sentimientos de solidaridad (Reynolds, 2002; Wulff, 2003). Sin embargo, existe una faceta peculiar de la historiografía española que enuncia exactamente lo contrario: en la construcción del discurso se observan repetidas referencias a efemérides y fechas para fijar de manera certera la fundación «nacional». Esta metodología en la narración histórico-mítica deriva de la tradición imitativa de la historia sacra o la historia de la fe. Así, no resulta fortuito que los dos acontecimientos que han revestido el mito cuasimístico de la construcción de una identidad nacional *ante litteram* de la hispanidad hayan sido la cristianización del monarca visigodo Recaredo, en el siglo VI, y la unión dinástica de los dos principales reinos de la península, Castilla y Aragón, por sus respectivos príncipes, en la estela de la última cruzada para la conquista de Granada³¹ y la contemporánea expulsión de los judíos, en 1492 (Boyd, 1997, pp. 99-121; Pérez Vejo, 2015).³²

A partir del siglo XV, con la introducción de los estatutos de limpieza de sangre y, sobre todo, de la Inquisición, esta argumentación acerca de supuestos «insignes comienzos» sirvió como elemento central de las construcciones identitarias que justificaban el predominio sociopolítico de los cristianos viejos en la monarquía imperial, al menos hasta el Siglo de Oro.³³ Dijo Benedetto Croce (1917, p. 4), en tono revelador, que cuando los soberanos españoles pisaron Italia todavía

31 Granada era ciudad mesiánica (Iannuzzi, 2004).

32 La historiografía hispanista posfranquista coincide que, desde su experiencia literaria y cronística, la historia en el relato oficial de la monarquía se configuró como instrumento de legitimación de la dinastía trastámara, presentada como sucesora de las monarquías de los judíos y los romanos; sin embargo, es una legitimación que pasa a través de la intermediación de los reyes visigodos, considerados como herederos directos y legítimos de los anteriores jefes (Deyermann, 1985, 1988, p. 177).

33 Véanse, por ejemplo, Castro (1962, pp. 144-171), Claverías (1960), Caro Baroja (1978, vol. 1, pp. 153-164) y Aranda Pérez (1997).

se vanagloriaban de ser saludados como el alto linaje de los godos. Se estaba forjando de manera sustancial una clara identidad de exclusión entre el nacional y el extranjero (el no cristiano o el indio que había que convertir al catolicismo).

Un claro ejemplo castellano de la anterior argumentación es el *Doctrinal de príncipes*, del erudito, militar y embajador Diego de Valera (1412-1488),³⁴ dedicado a Fernando de Aragón y en el que se hace una extensa referencia al ceremonial de la unción regia, con un evidente propósito político y emblemático: respaldar en los monarcas una actitud favorable a la celebración sagrada de la unción en los inicios del reinado. Valera afirma que don Fernando había sido profetizado no solo señor de Aragón y Castilla, sino de todas las Españas; habría de reformar la silla imperial de los godos, reuniendo la sangre entonces dispersa de la ralea primigenia, «esparsida e derramada».³⁵

Otro caso interesante, pero ahora catalán, es el de Pedro Azamar, un humanista en la órbita cultural de Juan Margarit y Pau (hacia 1421-1484),³⁶ verdadero ideólogo de Juan II de Aragón y su hijo Fernando, primer tratadista que busca la unidad de las Españas en la historia romana y no visigoda. Azamar supone que Fernando personifica al César de la Iglesia romana y le pide que acabe con los mahometanos

34 Sobre Diego de Valera, véanse Toda Oliva (1950) y Scandellari (2007). Sobre su *Doctrinal de príncipes*, de 1475 (BNE, ms. 2953), parece que existen únicamente dos incunables, uno en la biblioteca del duque de Medinaceli y otro en la Biblioteca Palatina en Parma. He consultado el ejemplar de Madrid.

35 BNE, ms. 2953, f. 173. Véanse también Fernández de Córdoba Miralles (2004) y Morte García (2014).

36 Humanista gerundense, embajador, obispo y luego cardenal, en contacto con las corrientes historiográficas italianas, compuso una historia de España en diez volúmenes, el *Paralipomenon Hispaniae*, impresa en 1545 en Granada, por Sancho Nebrija, y un espejo de príncipes, la *Corona Regum*, dedicado a Fernando de Aragón (Fate, 1976).

granadinos:³⁷ «posee África, destruye toda la seta de Mahomad, echa aquel fuera de la tierra de Mecha»; y que conquiste la monarquía universal a través de la aniquilación del sultán y la recuperación de la Tierra Santa (Duran y Requesens, 1997, p. 338). Era la trayectoria militar de la conquista definitiva del Mediterráneo, que se hubiera realizado a través de tres etapas: Granada, Egipto y Jerusalén (Iannuzzi, 2004; Pérez Herranz, 2016, p. 213).³⁸ Pablo Pérez García (2007, p. 200) ha insistido en la correspondencia de las profecías mesiánicas, ya para la figura de Fernando II, con la claridad de los hechos: a los ojos de príncipes, papas, teólogos y cualquier tratadista, el rey tenía un aire de incondicional prestigio, era él el único soberano cristiano capaz de derrotar al musulmán en el *mare nostrum* e instituir triunfalmente el profetizado Milenio. Una politización del mesianismo que cundió en los logros del rey católico, llamado para mandar no solamente en la península ibérica, sino en todo el orbe cristiano.³⁹

37 También para los sucesores de Fernando de Aragón se conocen cuantiosos textos que ensalzan la naturaleza sagrada de la realeza, por ejemplo, el dominico Juan de la Puente (1612), cronista de Felipe III y censor del Santo Oficio, publicó una *Conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español* [...]. En este tratado se asevera que los dos reinos son los superiores dominios del orbe cristiano, que deberían repartirse el mundo y que el monarca hispánico es, en realidad, «emperador de las Españas».

38 El sueño de la conquista del norte de África fue invariable también en el siglo XVI: ciertos sectores palermitanos y mesineses, por ejemplo, no cesaron de sugerir proyectos de expansión a la vanidad y al sentido político de los virreyes, a Vega, a Medinaceli y a Colonna (Braudel, 1987, vol. 1, p. 151).

39 Es el clásico retrato que del monarca ofrece Maquiavelo (1921, pp. 125-126), en el famoso cap. 21 de *El príncipe*. «Nessuna cosa fa tanto stiamare uno principe, quanto fanno le grande imprese e dare di sé rari esempi. Noi abbiamo ne' nostri tempi Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché d'uno re debole è diventato per fama e per gloria el primo re de' Cristiani: e, se considerrete le azioni sua, le troverrete tutte grandissime e qualcuna straordinaria. [...] Possé nutrire con danari della Chiesa e de' populi eserciti, [...] per possere intraprendere maggiori imprese, servendosi sempre della religione». Afinadamente, Fernando entendió la extraordinaria fuerza de la legitimidad dinástica, en Nápoles como en Navarra. Él y sus sucesores lograron

Los españoles así se fueron configurando y autorretratando, desde la Edad Media hasta por lo menos el reinado de Felipe II, como pueblo mítico de la unidad, católicos frente a hordas bárbaras, en la península, Europa y los océanos. Se conformó una idea de exclusión que fortaleció las ataduras internas, a través de avances materiales e intelectuales evidentes. Un antiguo cristianismo que se justificó por la necesaria guerra santa contra los infieles, una especie de «razón natural» que permitió caracterizar a los hispanos como el más eminente de los pueblos, superior a las demás naciones y a los «bárbaros» del Nuevo Mundo, incluso legalmente llamado a ejercer el señorío sobre el globo. Unos siglos después, pero en clave católica, se repetía el mismo mito excluyente de los griegos.

CONCLUSIONES

Como ha recordado Max Weber (1922), la creencia individual o colectiva de las costumbres sobresalientes de individuos, pueblos y naciones y de la inferioridad de los demás sujetos, reconocimiento que alimenta el «honor étnico», es totalmente análogo a la idea de distinción de estamento. Así que en tiempo de griegos y españoles las mismas opiniones de rechazo al «otro» se han definido por rutas especulativas no muy diferentes: las deidades, la fe, la cultura, los orígenes,

trascender el presente, manteniendo y expandiendo el dominio de las Españas a través de conquistas y pactos, con la conveniente complicidad de las élites provinciales. Sin solución de continuidad se logró cohesionar las herencias y las victorias militares, por lo menos hasta el siglo XVIII, cuando las condiciones geopolíticas europeas no permitieron que Nápoles y Sicilia siguieran bajo el dominio español y los dos reinos tuvieron que separarse, pero siempre bajo la misma dinastía que en Iberia reinaba (los Borbones). Este es el gran éxito de continuidad de la política aragonesa del «príncipe nuevo». Rivero Rodríguez (2015) se posiciona más hacia la desconfianza de Francesco Vettori acerca de la política fernandina de aquellos años.

las diferencias geográficas, etc. Helenos e hispanos sabían perfectamente de tener un rol protagónico en aquellas coyunturas históricas en donde, por varias vicisitudes, jugaron un papel hegemónico en las artes, los saberes, la guerra, la diplomacia, la filosofía y las ciencias políticas. Fue necesidad, a partir de la expansión de sus imperios, definir nuevas socialidades, que generaron normas, reglas, leyes para regular, asimismo, las identidades.

Desde un evidente temor hacia lo exterior o el extraño —aquellos mundos exógenos encontrados en la experiencia colonial en las costas mediterráneas y atlánticas— se ha generado rechazo político, social y cultural, que, de otro lado, ha contribuido a mitificar todas aquellas características griegas y españolas que definían los *nosotros*, peculiaridades representadas como únicas y especiales. Así se han idealizado dos «naciones» en la diacronía, conjuntos atemporales y de origen arcaico.

A través de los mitos se ha proyectado el ímpetu de dos colectividades hacia el pasado como representación, para robustecer las relaciones socioculturales y agrandar o expresar sentimientos de solidaridad. La gran intuición de Isócrates —la idea de cultura como civilización y hermandad de los pueblos basada en un principio espiritual y no en la sangre— se realizó plenamente y se difundió por todo el globo solo a partir de la segunda mitad del siglo XX, pero esa es otra historia.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, el autor.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

BIBLIOTECA

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA (Madrid, España) [BNE]
Ms. 2953. Diego de Valera, *Doctrinal de príncipes* (1475).

FUENTES CLÁSICAS

ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*.

ARISTÓTELES. *Política*.

DEMÓSTENES. *Sobre la falsa embajada*.

HERÓDOTO. *Historias*.

HOMERO. *Odisea*.

ISÓCRATES. *Antídosis*.

ISÓCRATES. *Filipo*.

ISÓCRATES. *Panegírico*.

PLATÓN. *Menéxeno*.

PLATÓN. *Político*.

PLATÓN. *República*.

TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*.

REFERENCIAS

ALFONSO IX EL SABIO (rey de Castilla) (1844). *Las siete partidas del rey don Alfonso el IX*. 4 volúmenes. Barcelona: G. López.

ÁLVAREZ-VALDÉS Y VALDÉS, Manuel (1992). *La extranjería en la historia del derecho español*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

- AMELANG, James S. (2011). *Historias paralelas. Judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Madrid: Akal.
- AMELANG, J. S. (2021). Tolerancia y judeoconversos. En: R. García Cárcel y E. Serrano Martín (eds.). *Historia de la tolerancia en España*. Madrid: Cátedra, pp. 55-67.
- ARANDA PÉREZ, Francisco J. (1997). Judeo-conversos y poder municipal en Toledo en la Edad Moderna: una discriminación poco efectiva. En: A. Mestre Sanchiz y E. Giménez López (eds.). *Disidencias y exilios en la España Moderna*. Alicante: Universidad de Alicante, pp. 155-168.
- ARCURI, Andrea (2019). Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia Moderna. *Hispania Sacra*, núm. 143, pp. 113-129.
- BALLESTER RODRÍGUEZ, Mateo (2010). *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665). Discursos, símbolos y mitos*. Madrid: Tecnos.
- BALLESTER RODRÍGUEZ, M. (2013). La estirpe de Tubal: relato bíblico e identidad nacional en España. *Historia y Política*, núm. 29, pp. 219-246.
- BENIGNO, Francesco (2013). *Parole nel tempo. Un lessico per pensare la storia*. Roma: Viella.
- BENOIST, Alain de (2015). *Nosotros y los otros. Problemática de la identidad*. Tarragona: Fides.
- BERENGO, Marino (1999). *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*. Turín: Einaudi.
- BOYD, Carolyn P. (1997). *Historia Patria: Politics, History and National Identity in Spain, 1875-1975*. Princeton: Princeton University.
- BRAMBILLA, Elena (2000). *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*. Bolonia: Il Mulino.

- BRAMBILLA, E. (2015). *La giustizia intollerante: Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*. Roma: Carocci.
- BRAUDEL, Fernand (1987 [1949]). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BRIXHE, Claude (1988). La langue de l'étranger non grec chez Aristophane. En: R. Lonis (ed.). *L'étranger dans le monde grec. Actes du colloque organisé par l'Institut d'études anciennes, Nancy, mai, 1987*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, pp. 113-138.
- CARO BAROJA, Julio (1978 [1962]). *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo.
- CARRASCO, Rafael (2017). El cómo y el porqué del Santo Oficio. En: A. Gonzalez-Raymond y R. Carrasco (eds.). *Las razones del Santo Oficio*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, pp. 9-27.
- CASTRO, Américo (1962 [1954]). *La realidad histórica de España*. México: Porrúa.
- CERUTTI, Simona (2012). *Étrangers. Etude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*. Paris: Bayard.
- CERUTTI, Simona, Robert DESCIMON y Maarten PRAK (1995). Cittadinanze. *Quaderni Storici*, núm. 89.
- CHIRASSI COLOMBO, Ileana (2008). Biografía di una dea. Demeter. En: C. A. Di Stefano (ed.). *Demetra: la divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 luglio 2004*. Pisa: Fabrizio Serra, pp. 15-23.
- CIARAMITARO, Fernando (2012). *Italiani tra Spagna e Nuovo Mondo. Singoli, famiglie e coloni di emigranti (secoli XV-XVIII)*. Mesina: A. Siciliano.
- CIARAMITARO, F. (2013). Reseña a R. Dobado González y A. Calderón Fernández (coords.), *Pintura de los Reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX*, Fomento Cultural Banamex, México, 2012. *Spagna Contemporanea*, núm. 44, pp. 101-104.

- CIARAMITARO, F. (2015a). Emigrantes sicilianos entre España y las Indias occidentales. Una lectura a través de la documentación andaluza. En: L. Ruiz Molina, B. Vincent y J. J. Ruiz Ibáñez (eds.). *El Greco... y los otros: La contribución de los extranjeros a la Monarquía Hispánica, 1500-1700*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 71-92.
- CIARAMITARO, F. (2015b). Gli italiani del Nuovo Mondo: Conquistatori, colonizzatori ed evangelizzatori. En: M. Ríos (ed.). *El mundo de los conquistadores*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 631-662.
- CIARAMITARO, F. (2017). Mercedes y extranjería entre historia e historiografía. Una lectura del poder y la delegación regia en la monarquía católica. *Revista del Instituto Riva-Agüero*, vol. 2, núm. 2, pp. 251-269.
- CIARAMITARO, F. (2019). Reseña a G. Sullón, *Extranjeros integrados. Portugueses en la Lima virreinal, 1570-1680*, CSIC, Madrid, 2016. *Historia Mexicana*, núm. 273, pp. 365-370.
- CIARAMITARO, F. (2022). *Santo Oficio imperial. Dinámicas globales y el caso siciliano*. México-Barcelona: Gedisa.
- CIARAMITARO, F. y José de la PUENTE BRUNKE (coords.). (2017). *Extranjeros, naturales y fronteras en la América ibérica y Europa (1492-1830)*. Murcia: Universidad de Murcia.
- CIARAMITARO, F. y Marco A. REYES LUGARDO (2015). Reseña a D. González Cruz (ed.), *Represión, tolerancia e integración en España y América. Extranjeros, esclavos, indígenas y mestizos durante el siglo XVIII*, Madrid, Doce Calles, 2014. *Tiempo Histórico: Revista de la Escuela de Historia*, núm. 10, pp. 131-139.
- CIARAMITARO, F. y Marco A. REYES LUGARDO (2017). España y América entre extranjería, integración, esclavos e indígenas. Algunas consideraciones historiográficas. *Andamios*, vol. 14, núm. 33, pp. 241-272.
- CLAVERÍAS, Carlos (1960). Reflejos del «goticismo» español en la fraseología del Siglo de Oro. En: Autores Varios. *Studia philologica. Homenaje*

ofrecido a Dámaso Alonso por sus amigos y discípulos con ocasión de su 60.º aniversario. Volumen 1. Madrid: Gredos, pp. 357-372.

- CLAVERO, Bartolomé (1987). De un Estado, el de Osuna, y un concepto, el de Estado. *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 57, pp. 943-964.
- CONTRERAS, Jaime (1984a). Las adecuaciones estructurales en la Península. En: J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.). *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen 1. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 730-762.
- CONTRERAS, J. (1984b). El período fundacional (1478-1517). El sentido de la coyuntura: la fase conversa y morisca. En: J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.). *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen 1. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 427-433.
- CROCE, Benedetto (1917). *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*. Bari: Laterza.
- DEYERMOND, Alan (1985). Historia universal e ideología nacional en Pablo de Santa María. En: *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*. Vol. 2. Oviedo: Universidad de Oviedo, pp. 313-324.
- DEYERMOND, A. (1988). La ideología del Estado moderno en la literatura española del siglo XV. En: A. Rucquoi (coord.). *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*. Valladolid: Ámbito, pp. 171-194.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (2000). Las presuntas «razones» de la Inquisición. En: J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.). *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen 3. Temas y problemas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 57-82.
- DURAN, Eulàlia y Joan REQUESENS (1997). *Profecia i poder al Renaixement. Texts profètics catalans favorables a Ferran el Catòlic*. Valencia: Tres i Quatre.

- EDWARDS, John C. (1984). Mission and Inquisition among Conversos and Moriscos in Spain, 1250-1550. *Studies in Church History*, núm. 21, pp. 139-151.
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Álvaro (2004). Los símbolos del poder real. En: *Los Reyes Católicos y Granada. Catálogo de la exposición, Hospital Real (Granada), 27 de noviembre de 2004 - 20 de enero de 2005*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 37-58.
- FERNÁNDEZ MANJÓN, Desiderio (2013). *Cataluña y España: La autodeterminación de Cataluña*. Madrid: Liber Factory.
- FRANCO LLOPIS, Borja, Bruno POMARA SAVERINO, Manuel LOMAS CORTÉS y Bárbara RUIZ BEJARANO (eds.) (2016). *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*. Valencia: Universitat de València.
- FUSARO, Diego (2020). *Difendere chi siamo. Le ragioni dell'identità italiana*. Milán: Rizzoli.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo (1984). El período fundacional (1478-1517). El funcionamiento estructural de la Inquisición inicial. En: J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.). *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen 1. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 405-426.
- GARCÍA OLMO, Miguel Á. (2009). *Las razones de la Inquisición española. Una respuesta a la Leyenda Negra*. Córdoba: Almuzara.
- GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (1980). Felipe II y la Contrarreforma católica. En: R. García-Villoslada (dir.). *Historia de la Iglesia en España. Volumen 3.2. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Madrid: La Editorial Católica, pp. 3-106.
- GEISS, Imanuel (1988). *Geschichte des Rassismus*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp.

- GIBERT Y SÁNCHEZ DE LA VEGA, Rafael (1958-1959). La condición de los extranjeros en el antiguo derecho español. *Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions*, núms. 9-10, pp. 156-162.
- GLEIZER, Daniela y Paula LÓPEZ CABALLERO (eds.) (2015). *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, Francisco J. (2004). La *Odisea* y la invención del bárbaro «avant la lettre». En: F. Marco Simón, F. Pina Polo y J. Remesal Rodríguez (eds.). *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo*. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 13-28.
- GONZÁLEZ-RAYMOND, Anita y Rafael CARRASCO (eds.) (2017). *Las razones del Santo Oficio*. Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée.
- GONZÁLEZ NOVALÍN, José L. (1980). Reforma de las leyes, competencia y actividad del Santo Oficio durante la presidencia del Inquisidor General D. Fernando de Valdés (1557-1566). En: J. Pérez Villanueva (coord.). *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid: Siglo XXI, pp. 193-205.
- HALL, Edith (1989). *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- HALL, Jonathan M. (1997). *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEINDL, Waltraud y Edith SAURER (coords.) (2000). *Grenze und Staat: Paßwesen, Staatsbürgerschaft, Heimatrecht, und Fremdengesetzgebung in der österreichischen Monarchie (1750-1867)*. Viena: Böhlau.
- HERZOG, Tamar (2006). *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza.
- HOBBSAWM, Eric J. (1992). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- IANNUZZI, Isabella (2004). El papel de fray Hernando de Talavera en la edificación de una cruzada: la toma de Granada, ciudad mesiánica. En: A. Alvar Ezquerra, J. Contreras Contreras y J. I. Ruiz Rodríguez (eds.). *Política y cultura en la época moderna. (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*. Madrid: Universidad de Alcalá, pp. 545-552.
- INGARAO, Giovanni (2022). *Tò Hellenikón*, lo stesso sangue e la stessa lingua (VIII, 144). Erodoto e la costruzione dell'identità greca. *Klio*, vol. 104, núm. 1, pp. 1-29.
- JIMÉNEZ CASTILLO, Juan y Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (coords.) (2021). *De Reinos a Naciones. Espacios, territorios y mentalidades*. Madrid: Polifemo.
- KONSTAN, David (2001). *To Hellenikon ethnos*. Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity. En: Irad Malkin (ed.). *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Cambridge: Harvard University, pp. 29-50.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1983). *Le regard éloigné*. París: Plon.
- LÉVY, Edmond (1984). Naissance du concept de barbare. *Ktèma. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome Antiques*, núm. 9, pp. 5-14.
- LORAUX, Nicole (1996). *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*. París: Seuil.
- MANVILLE, Philip B. (1997). *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1921 [1513]). *Il principe*. Edición de G. Lisio. Florencia: Sansoni.
- MARAVALL, José A. (1972). *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. Madrid: Revista de Occidente.
- MARGARIT Y PAU, Juan (1545). *Paralipomenon Hispaniae*. Granada: Sancho Nebrija.
- MESEGUER FERNÁNDEZ, Juan (1984). El período fundacional (1478-1517).

- En: J. Pérez Villanueva y B. Escandell Bonet (dirs.). *Historia de la Inquisición en España y América. Volumen 1. El conocimiento científico y el proceso histórico de la Institución (1478-1834)*. Madrid: Centro de Estudios Inquisitoriales pp. 281-404.
- MILHOU, Alain (1992). De Rodrigue le pêcheur à Ferdinand le restaurateur. En : J. Fontaine y C. Pellistrandi (dirs.). *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 365-382.
- MITCHELL, Lynette G. (2015). The Community of the Hellenes. En: Hans Beck y Peter Funke (eds.). *Federalism in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-65.
- MOGGI, Mauro (1992). Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco. En: Maurizio Bettini (ed.). *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*. Roma: Laterza, pp. 51-76.
- MONTANARI, Enrico (1981). *Il mito dell'autocronia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*. Roma: Bulzoni.
- MORALES ÁLVAREZ, Juan M. (1980). *Los extranjeros con Carta de Naturaleza de las Indias, durante la segunda mitad del siglo XVIII*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.
- MORTE GARCÍA, Carmen (2014). La imagen de Fernando el Católico en el arte: el tiempo vivido y el tiempo recreado (1452-1700). En: A. Egido y J. E. Laplana Gil (eds.). *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 279-374.
- NIETO SORIA, José M. (1999). La realeza. En: J. M. Nieto Soria (dir.). *Orígenes de la Monarquía Hispánica: propaganda y legitimación (ca. 1400-1520)*. Madrid: Dykinson, pp. 25-62.
- PAOLI, Ugo E. (1976). Cittadinanza e nazionalità nell'antica Grecia. En: A. Biscardi (ed.). *Ugo Enrico Paoli. Altri studi di diritto greco e romano*. Milán: Istituto Editoriale Cisalpino-La Goliardica, pp. 197-200.

- PÉREZ GARCÍA, Pablo (2007). Dos usos y dos sentidos de la propaganda política en la España tardomedieval. El profetismo hispánico encubertista trastámara y el profetismo épico imperial carolino. *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, núm. 18, pp. 179-223.
- PÉREZ HERRANZ, Fernando M. (2016). *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*. Madrid: Verbum.
- PÉREZ VEJO, Tomás (2015). *España imaginada: historia de la invención de una nación*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- POMARA, Bruno (2022). *Refugiados. Los moriscos e Italia*. Albolote (Granada): Comares.
- POWELL, J. Enoch (1938). *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge University Press.
- PRODI, Paolo (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Madrid: Katz.
- PUENTE, Juan de la, Nicolaus SERARIUS y Jean MABILLON (1612). *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio español y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*. Madrid: Imprenta real.
- PUFF, Helmut (2018). Belief in the Reformation Era. Reflections on the State of Confessionalization. *Central European History*, vol. 51, núm. 1, pp. 46-52.
- Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias mandadas imprimir por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II. 1680-1681*. Madrid: Julián de Paredes.
- REINHARD, Wolfgang (1981). Konfession und Konfessionalisierung in Europa. En: W. Reinhard (ed.). *Bekennntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*. Múnich: Vögel, pp. 165-189.
- REYNOLDS, Susan (2002). Medieval Origenes Gentium and the Community of the Realm. En: J. Hutchinson y D. Smith Anthony (eds.). *Nationalism. Critical Concepts in Political Science*. Vol. 2. Londres: Routledge, pp. 375-390.

- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel (2015). «Miembros añadidos al Estado ya hereditario del príncipe»: Maquiavelo, Fernando el Católico y los orígenes del sistema de cortes virreinales en la Monarquía Hispánica. Síntesis social. *Revista de Investigaciones Histórico-Sociales*, núms. 6-7, pp. 267-277.
- RUCQUOI, Adeline (1992). Les Wisigoths fondement de la «nation Espagne». En: J. Fontaine y C. Pellistrandí (dirs.). *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 341-352.
- RUIZ IBÁÑEZ, José J. (1995). Las jurisdicciones de la Monarquía: la resistencia a la actuación inquisitorial en Murcia (1622). *Revista de la Inquisición*, núm. 4, pp. 249-262.
- SCANDELLARI, Simonetta (2007). Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes. *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, núm. 18, pp. 141-162.
- SCHWABL, Hans (1962). Das Bild der fremden Welt bei den frühen Griechen. En: Autores Varios. *Grecs et barbares. Six exposés et discussions*. Volumen 8. Génova: Fondation Hardt, pp. 1-36.
- SESMA MUÑOZ, José Á. (2013). *Fernando II y la Inquisición. El establecimiento de los tribunales inquisitoriales en la Corona de Aragón (1479-1490). Discurso leído el día 16 de junio de 2013 [...]*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, Álvaro (2009). La ideología del Reino de Asturias a través de sus Crónicas. *Boletín de Letras del Real Instituto de Estudios Asturianos*, núms. 173-174, pp. 109-157.
- STALLAERT, Christiane (1998 [1996]). *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*. Barcelona: Proyecto A.
- STALLAERT, C. (2006). *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

TATE, Robert B. (1976 [1955]). *Joan Margarit i Pau, cardenal i bisbe de Girona. La seva vida i les seves obres*. Barcelona: Curial.

TODA OLIVA, Eduardo (1950). Doctrinal político de Mosén Diego de Valera. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 52, pp. 165-174.

VALLADARES, Rafael (2021). *Católico yugo. La idea de obediencia en la España de los Austrias, 1500-1700*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

WEBER, Max (1981 [1922]). *Economia e società*. Milán: Edizioni di Cominutà, vol. II (*Economia e tipi di comunità*). Traducción italiana de 1981.

WULFF, Fernando (2003). *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*. Barcelona: Crítica.

ZACHARIA, Katerina (2008). Herodotus' Four Markers of Greek Identity. En: K. Zacharia (ed.). *Hellenism. Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Londres: Ashgate Publishing Ltd., pp. 21-36.

Fecha de recepción: 2025-07-09.

Fecha de evaluación: 2025-09-26.

Fecha de aceptación: 2025-10-01.

Fecha de publicación: 2025-12-01.

