Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

La imagen del Rey

(Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias)

Discurso

de recepción del académico de número

Excmo. Sr. D. Carmelo Lisón Tolosana

y

Contestación

del

Excmo. Sr. D. Salustiano del Campo Urbano

Sesión del 4 de febrero de 1992

COLECCIÓN AUSTRAL

ESPASA CALPE

Serie: Pensamiento

—

© *Carmelo Lisón Tolosana/Salustiano del Campo*

© *Espasa-Calpe, S. A.*

—

Maqueta de cubierta: Enric Satué

—

Depósito legal: M. 42.835—1991

ISBN 84—239—7249—6

Impreso en España

Printed in Spain

Talleres gráficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.

Carretera de Irún, km. 12,200. 28049 Madrid

ÍNDICE

DISCURSO DEL EXCMO. SR. D. CARMELO LISÓN TOLOSANA 9

Introducción 11
I. Monarquía 17
II. Realeza 57
III. Poder ritual 113
IV. La imagen del rey 171

CONTESTACIÓN DEL EXCMO. SR. D. SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO 187

DISCURSO

DEL

EXCMO. SR. D. CARMELO LISÓN TOLOSANA

INTRODUCCIÓN

Señores académicos,

Es para mí, señores académicos, sumamente gratificante coronar, debido a vuestra benevolencia, mi carrera universitaria con esta formal entrada ritual, en la muy prestigiosa y más que centenaria Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Soy consciente de que en mi persona habéis querido realmente honrar a la disciplina que desde hace años profeso y que ha adquirido en el último decenio un cierto volumen cualitativo y un digno rango académico por sus ya numerosas contribuciones al conocimiento e interpretación de nuestro legado cultural local. Me honra también y sinceramente aprecio, señor Presidente, el pertenecer a esta Institución porque en ella y hace ya cien años un académico, pionero en la investigación del derecho consuetudinario y antropólogo *avant la lettre*, inició y fomentó en su múltiple capacidad un conjunto de estudios y cuestionarios sobre nuestros modos de vida y cultura popular que culminó en dos grandes encuestas, una titulada *Oligarquía y caciquismo como forma actual de gobierno en España* (1901) y otra, modelo en su género, encabezada *Información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, en el*

campo de las costumbres populares y en los tres hechos más característicos de la vida: el nacimiento, el matrimonio y la muerte [1].

Me enaltece, en tercer lugar, a la vez que me abruma y me espolea, el recibir la medalla número 2 porque va unida a los nombres, entre otros, de Cánovas del Castillo, quien, curiosamente, escribió de algo contiguo a lo que les voy a hablar ahora: «*De las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria*»; y de Juan Valera y Alcalá Galiano, fino observador del costumbrismo de la vida ordinaria y apasionado estudioso de la cultura hispana que investigó a través de sus objetivas manifestaciones literarias. A ambos me une afinidad temática e inicial enfoque histórico-cultural.

No conocí personalmente a mi inmediato predecesor y tocayo don Carmelo Viñas y Mey, pero sí que mantuve correspondencia con él entre 1958 y 1959 en su calidad de secretario de la prestigiosa *Revista Internacional de Sociología*. Aceptó, con la benignidad del maestro provecto, los ensayos vacilantes del iniciando —que yo era— en una nueva disciplina y que desde Oxford le fui enviando; a él le debo la publicación de mis primeros artículos sobre Antropología social.

Ciudarrealeño nacido en la mágica fecha de 1898 cursó Derecho y Filosofía y Letras en las universidades de Barcelona y Madrid; esta doble educación le facilitó un talante conceptualizador de espíritu amplio, siempre interesado en el conocimiento filosófico social del hombre tanto en el pasado como en el presente, ya sea «primitivo», clásico o civilizado. Viñas y Mey tuvo además la oportunidad, como secretario de Ayuntamiento en pueblos andaluces, extremeños y manchegos, de acercarse a la hu-

---

[1] Sobre su alcance y validez he escrito en *Antropología social en España*, cap. II, Akal, 1977.

mana condición rural y observarla de cerca, directamente, en inmediatez, como hace el antropólogo. Su interés por las gentes de nuestros pueblos quedó reflejado en un conjunto de publicaciones entre las que quiero recordar *El problema del minifundio y la dispersión parcelaria* (1952), *Relaciones de los pueblos de España* (en colaboración, 1951) y *El problema de la tierra en la España de los siglos XVI y XVII* (1942), libro éste bien argumentado, imprescindible en su tema.

Otra de sus facetas relevantes en el campo de las ciencias sociales además de su labor como director del *Instituto Balmes de Sociología* fue el incansable esfuerzo realizado para fundar y dirigir publicaciones como las conocidas *Monografías histórico-sociales,* el *Anuario de Historia Económica y Social,* los *Estudios de Historia Social de España,* etc., en un momento en que la institucionalización de estas enseñanzas desde la vertiente sociológica era virtualmente inexistente. Carmelo Viñas, impulsado por su espíritu ecuménico, enseñó Historia Antigua y Media de España, se acercó a tan interesantes etopeyas como las de Pedro de Valencia, Tirso de Molina y Furió Ceriol, abordó el helenismo hispano, los cantares de gesta, los avatares de los afrancesados, la crisis de la democracia, etc., pero, en conjunto, diseñó y desarrolló todo desde un pensamiento pragmático-social y desde una teoría sociológica. En su denso y bien trabado Discurso de recepción en esta Academia, *El pensamiento filosófico alemán y los orígenes de la Sociología* (1957), conjuga una vez más su saber histórico y su preferencia por el personaje-autor (Kant, Fichte, Hegel y Herder entre otros) con una orientación teórico-filosófica que le lleva a proponer un todo arquitectónico romántico-idealista como origen y fundamento de la Sociología positivista.

Por su cercanía a la disciplina que profeso voy a realzar otra dimensión del polígrafo Viñas; repetidamente

dedicó su atención investigadora al amplio tema del indio americano. Ya en 1924 escribió sobre la colonización española; a éste siguieron otros tres libros más en los cuatro años siguientes sobre temática indiana, siendo declarado el tercero de ellos —*El estatuto del obrero indígena en la colonización española* (1928)— de mérito especial por la Academia de la Historia. Estos libros juntamente con una docena larga de artículos en torno a las leyes de Indias, trabajo, justicia social, colonización y política social indiana le hicieron acreedor al título de colaborador honorario del Instituto Fernández de Oviedo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Quiero señalar, por último, otra vertiente del académico Viñas, antitética, una vez más, al *homo clausus* que tanto le desagradaba; lo hago con fruición por encontrar, una vez más, resonancias armónicas entre las preferencias investigadoras de los que con esta medalla me han precedido y las mías. Efectivamente, en 1935 pronunció Viñas y Mey el Discurso inaugural de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias con el título: *El concepto histórico de la cultura española.* Cinco años más tarde publicó un artículo titulado *Imperio y Estado en la España del Siglo de Oro* y otro en 1955 bajo el título *Notas sobre la estructura social-demográfica del Madrid de los Austrias.* Cultura, valores, estado, monarquía, Siglos de Oro, Madrid y Casa de los Austrias son los temas axiales a los que también yo voy a dedicar mi atención en las páginas que siguen.

* * *

Aunque no es fácil penetrar con nuestras coordenadas lógico-empíricas y técnico-valorativas en un segmento elitista y un tanto ajeno de nuestro pasado áulico, invito a entrar sin prejuicios en la Corte de los Austrias para observar la meticulosa organización palaciega y presenciar

el protocolo mayestático que circunda y aísla al soberano. Esa rígida etiqueta, formuladora de un modo de existencia y configuradora de una manera de ser, nos sorprende ciertamente y nos causa extrañeza; pero es precisamente esa extrañeza la que estimula al antropólogo porque sabe que bajo esa riqueza empírica de múltiples modos formales de comportamiento va a descubrir toda una gama de significados, ideas y valores, un metalenguaje, en una palabra, sobre el que levantará una síntesis interpretativa.

Al traspasar el umbral de la puerta principal del Alcázar madrileño penetramos, de golpe, en un universo sorprendentemente fascinante para el común mortal, en un mundo o modo subjuntivo [2], esto es, aquel que viene regido por el deseo y la posibilidad; modo mágico de existencia en el que predomina la fantasía, el mito, el arte y la creencia; manera de vivir en la que reina, junto a Su Majestad el Rey, la fiesta, el gesto simbólico, la máscara, el teatro, la ilusión y la irrealidad. Mundo extraordinario y liminal al que tenemos que acercarnos pertrechados de instrumentos simbólico-conceptuales específicos y de categorías politrópicas y semántico-icónicas si queremos captar la dinámica interna de la realeza o, más genéricamente, la conexión entre el poder y el ceremonial, o las implicaciones políticas de los símbolos culturales y, en último esfuerzo sintético, la imagen del rey desde la naturaleza simbólico-sagrada del poder ritual.

Pero, por otra parte, la empresa no es tan ardua: podemos establecer cómodo puente iluminador analogando ceremonias simbólico-políticas actuales a regios rituales austríacos; así, de lo vivido personalmente y conocido pasamos a entender mejor lo distante y no experimentado. Efectivamente: a la recepción de la reina Isabel II en

---

[2] La expresión es de V. Turner, *The Anthropology of Performance*, Nueva York, 1986, pág. 110.

El Pardo, a los congresos políticos exclusivistas, regidos por jerarquía, presididos por imágenes o retratos, por signos e insignias, por «santos» y «mártires» fundadores y definidores de ortodoxia y que terminan con un himno litúrgico de fraternal armonía, a la sofisticada y tradicional coronación del emperador japonés o a la muy simple pero siempre digna y formal investidura del rey de los Aruund en el sur del Congo o a la reciente procesión cívica neoyorquina a lo largo de la Quinta Avenida para celebrar una victoria militar al estilo de los generales romanos, subyacen formulaciones comunes de poder, idénticas estrategias de dominio y ventajosas manipulaciones anafóricas, homologías estructurales autoritarias, similaridades fundamentales, en una palabra, que hacen pensar no sólo en la ubicuidad espacio-temporal del poder sino en su radical necesidad e inmanencia.

Problema clave el del poder real, central además en mi disciplina, que ha retado a las mentes e imaginación de antropólogos como Frazer, Hocart, Evans-Pritchard, Fortes, Leach, Turner y Geertz entre los principales y a los que como excelentes guías voy a seguir en este modesto peregrinaje personal a lo largo de las dos centurias de reinado de nuestra monarquía austríaca.

I

MONARQUÍA

Hay... grandes distancias de fundar un reino especial y homogéneo dentro de una provincia al componer un imperio universal de diversas provincias y naciones. Allí, la uniformidad de leyes, semejanza de costumbres, una lengua y un clima, al paso que lo unen en sí, lo separan de los extraños. Los mismos mares, los montes y los ríos le son a Francia término connatural y muralla para su conservación. Pero en la monarquía de España, donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas, los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir...

Copió el Cielo en él [Fernando el Católico] todas las mejores prendas de todos los fundadores monarcas, para componer un imperio de todo lo mejor de las monarquías. Juntó muchas coronas en una y, no bastándole a su grandeza un mundo, su dicha y su capacidad le descubrieron otro. Aspiró a adornar su frente de las piedras orientales, así como de las perlas occidentales, que, si no lo consiguió en sus días, enseñó el camino a sus sucesores por el parentesco, que, donde no ha lugar la fuerza, lo ha la maña.

GRACIÁN.

I

En 1602 apareció en Granada un libro, escrito en latín por Diego de Valdés, bajo este apologético título: *De dignitate regum regnorum Hispaniae.* En muy densas páginas de menuda letra razona prolijamente y argumenta que en dignidad, precedencia, virtud y grandeza tanto el monarca español como los reinos de su dilatada monarquía no conocen primero porque lo son siempre ellos. Esa morada vital de excelencia y primeridad no era exclusiva de Valdés, la compartían y la hacían sentir los españoles por toda Europa occidental. Unos años más tarde, en 1619, un monje riojano, fray Joan de Salazar, hace publicar en Logroño su *Política española;* termina sus 400 páginas aduciendo doce contundentes razones [3] por las que prueba que el universal imperio mundial que se avecina va a encontrar su sede y centro natural en la supersoberana monarquía española, en la suprema Casa de los Austrias. Más aún, con anterioridad a los dos, el dominico filohispano, de nación calabrés, Tommaso Campanella defiende y propaga, con argumentos de sabor metafísico-epistemológico que escolásticamente despliega en *Della Monarchia di Spagna* (1600), que la grandiosa monarquía española tiene como misión final convertirse en una talasocracia impe-

[3] Págs. 323 y sigs.

rial, universal y teocrática con un *rex-sacerdos* a la cabeza bajo la autoridad del Papa[4]. Desde fuera da el religioso italiano una visión augusta del imperialismo barroco sacro-político; en su obra encontramos la celebración suprema de la monarquía hispana.

Si tenemos en cuenta, primero, la extensión geográfica de la monarquía austríaca, cuya «grandeza consiste en la innumerable, por no dezir infinita multitud de Reinos, Señorios, Provincias i varios estados que tiene en todas las quatro partidas del mundo», veremos que es «el mayor imperio, que desde la creación del mismo se ha hasta nuestros tiempos conocido»[5], escribe arrogante el fraile Salazar; segundo, si a esa inusitada expansión añadimos la mayor flota del mundo que no sólo navega todos los mares sino que con Elcano ha ceñido el globo, el más poderoso ejército, un ilimitado comercio con ultramar y riquezas incalculables y, tercero, una organización burocrática eficaz, un conjunto de embajadores y diplomáticos excepcionales que hacía de Madrid la Corte mejor informada de toda Europa, podremos justipreciar el orgullo de los españoles y la admiración y temor de muchos extranjeros a comienzos del siglo XVII. Junto a la cultura épica o de valores a lo heroico que potencian el yo, se desarrolla una sorprendente cultura literaria que desborda las fronteras internas y se expande rápidamente por Italia, Francia, Alemania e Inglaterra. *Don Quijote* se traduce al inglés en vida de Cervantes; Gracián y Calderón son leídos y admirados en Alemania y comedias españolas son representa-

---

[4] L. Díez del Corral, *La Monarquía hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humbolt,* Revista de Occidente, 1976; A. Truyol, *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial,* Tecnos, 1968, y A. Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination,* Yale University Press, 1990, ofrecen excelentes glosas a la obra del dominico.

[5] Pág. 2.

das, después de su estreno en Madrid, en la Corte vienesa. La jurisprudencia y la mística castellanas hacen impacto en Europa y alcanzan puestos privilegiados en las bibliotecas de los *literati* desde Lisboa a Praga y desde Roma a Londres. «Es hoi España en Letras el Areopago de Athenas, i la Minerva de Roma», anota gozoso Salazar en su obra[6].

Y esto no es todo: la pintura española es conocida y admirada por doquier —lienzos castellanos alcanzan China en el último tercio del siglo XVI— y la etiqueta regia es imitada en las otras Cortes; estilos, modos, danzas, gorgueras, trajes y maneras españolas causan admiración e inducen a la imitación y fascina el lujo y opulencia de las grandes casas nobles. A la Corte madrileña envían sus hijos los príncipes italianos y otras familias nobles europeas para su educación áulica y política. Se cotiza lo hispano; la monarquía austríaca está presente en Europa; y fuera: el Shah de Persia escribió a Felipe III en 1610: «Al altísimo poderoso rey, cuya grandeza no admite igual; que brilla sobre todo el globo con la misma potencia de Alejandro el Magno; que tiene el sol por sombrero, y a cuya sombra vive toda la Cristiandad; señor de todas sus tierras, cuyos súbditos son tan numerosos como las estrellas del cielo»[7]. La Casa de Austria era la primera.

Pero ¿cuáles eran realmente las características definidoras de tan ingente máquina política? ¿Ofrecía rasgos distintivos únicos? O, en otras palabras, ¿cuál era su estructura? El espesor político-semántico de tan vasta monarquía requiere especial atención no sólo por tratarse de un fenómeno heterosignificativo sino por suscitar lealta-

---

[6] Pág. 208.

[7] La frase la leo en R. A. Stradling, *Europa y el declive de la estructura imperial española 1580-1720,* Cátedra, 1983, pág. 75, quien a su vez la ha leído en A. Domínguez Ortiz.

des e identidades similares unas veces, complementarias y aun opuestas otras. El *Diccionario de Autoridades* que refleja valencias semánticas del período define *Monarchía* como «un estado grande y extendido, gobernado por uno solo, que se llama Monarcha, con independencia de otro Señor: como lo es la Monarchia de España, tan extendida en el antiguo y nuevo mundo». En esta primera acepción encontramos como un eco de la universal monarquía a lo Campanella provocado, obviamente, por su dispersión mundial. Pero hay algo más que la magnitud geográfica entre los pliegues de este concepto. Efectivamente: después de la conquista de Granada, de las sucesivas victorias españolas en Italia y norte de África y del descubrimiento de América flota en la atmósfera la idea del advenimiento con el nuevo siglo de tiempos nuevos, se extiende la creencia en la posibilidad de una gran monarquía católica y universal. A Fernando el Católico un escritor perspicaz le augura, en apropiada metáfora, que será «el ave de Europa», «aquel que del mundo se espera monarca» [8]. Carlos V, el último caballero borgoñón en el occidente cristiano, se siente movido interiormente en su concepción imperial por una misión divina. Quiere acabar con el poder del Islam, destruir la hidra de la herejía europea y llevar una cruzada hasta Jerusalén. Bajo su cetro y al unísono con su imperial persona muchos españoles escuchan la llamada mesiánico-imperial porque también se sienten elegidos como nación, únicos, poderosos, superiores, portadores de una ideología mundialmente salvadora. Sólo bajo Felipe II más de 2.000 misioneros surcaron todos los mares y propagaron la buena nueva por el orbe entero. Brío espiritual y energía vital: *ethos* de una época. García de Cerezeda llama al emperador «monarca

---

[8] Lo he glosado en el capítulo IV, págs. 80 y sigs., de mi libro *Antropología social: reflexiones incidentales,* CIS, 1986. El capítulo se titula «Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV».

del mundo»[9], y Hernán Cortés se dirige a él como a «monarca del universo»[10]; «rey de reyes» y «emperador del mundo» son los títulos que le da el doctor Mota ante las Cortes castellano-coruñesas de 1520[11]. A Felipe II dedica el capitán-poeta Hernando de Acuña estos versos:

> Ya se acerca, señor, o es ya llegada
> la edad gloriosa en que promete el cielo
> una grey y un pastor solo en el suelo
> por suerte a nuestros tiempos reservada.
> Ya tan alto principio en tal jornada
> os muestra el fin de vuestro santo celo,
> y anuncia al mundo para más consuelo
> un monarca, un Imperio y una espada...

La idea sigue vigente bajo Felipe III; G. López de Madera le dedica su obra *Excelencias de la Monarquía y reynos de España*. En ella argumenta que, en realidad y «por excelencia Monarquía [es] el reino más poderoso y que más reinos y provincias tuviesse sujetos», la española en otras palabras[12]. El religioso descalzo fray Juan de Santa María ve a esa primerísima monarquía en 1615 como un «cuerpo mystico»[13] y el licenciado Geronymo de Zevallos —1623— escribe sobre el «cuerpo mixtico de la Republica»[14]. Vivifican el significado operacional y denotativo

---

[9] Lo leo en J. A. Maravall, *Estudios de Historia del Pensamiento Español,* Cultura Hispánica, 1973, pág. 87.

[10] En una de sus cartas según refiere J. H. Elliott, *Spain and its World 1500-1700,* Yale University Press, 1989, pág. 39.

[11] R. Menéndez Pidal, *Idea imperial de Carlos V,* Austral, 1940, págs. 14 y 15.

[12] Véase *Historia de España,* vol. XXV, Espasa-Calpe, 1982, pág. 50, parte redactada por F. Tomás y Valiente; la panorámica de conjunto que ofrece es excelente.

[13] En la carta-dedicatoria de su *Tratado de República, y policia Christiana para Reyes y Principes,* Imprenta Real, 1615.

[14] Pág. 30v. de *Arte real para el buen govierno de los Reyes, y Principes, y de sus vasallos,* Toledo, 1623.

primero (magnitud, extensión intercontinental) dotándolo de un rasgo selectivo interior que Juan de Salazar define explícitamente cuando insiste en que «a la universal Monarquia» a la que «en opinión comun de politicos... los Reyes de España... aspiran» [15] lo que realmente le une y solidifica es el «parecer» y «union de los entendimientos, mediante la misma fé» [16] o, más genéricamente: «la union de los animos i conformidad de voluntades de los subditos, es la liga y argamasa del firme edificio de un Imperio i govierno» [17]. Y obviamente «España» es el «corazon y cabeza que ministra el vivir á las demas partes del cuerpo de su señorio más ó ménos distantes» [18].

Que las ideas, creencias y representaciones colectivas puedan constituir el *vinculum substantiale* o la valencia óntica más aglutinante de una dilatada y heteróclita monarquía es una apreciación antropólogica que entrevieron pero que no desarrollaron plenamente. La fuerza de la intuición radica en que desde el momento en que aquella universal monarquía tenía como meta a alcanzar la propagación de normas y consolidación de valores ecuménicos, válidos en todos los rincones de la tierra y, por tanto, permanentes y atemporales, la habían convertido en una monarquía transcendente; y desde el momento en que venía informada por principios transcendentes de orientación religiosa —implantar el reino de Dios en la tierra— la habían transformado en monarquía divinal, esto es, la habían sacralizado. Y si esa gran monarquía es a cierto y último nivel transcendente y sagrada, el soberano que la presida se verá revestido a su vez de un halo numinoso

---

15 *Op. cit.*, pág. 281.
16 *Op. cit.*, pág. 271.
17 *Op. cit.*, pág. 206.
18 L. Cabrera de Córdoba, *Historia de Felipe II, rey de España,* cito por la edición de Madrid, 1876, vol. I, pág. 322.

y sobrenatural. Los escritores y juristas con sus volúmenes, los soldados con sus banderas y espadas y la avanzadilla misionera con el catecismo y la cruz en la mano activamente colaboraron con los reyes en la conformación teórico-práctica de la monarquía hispano-universal, monarquía tan político-religiosa como religioso-política en esta su máxima acepción.

Si ahora reducimos el foco de observación podemos limitarnos a examinar un segundo sema o elemento constituyente pero restringido, la monarquía peninsular solamente. Para comenzar fijémonos en este detalle significativo: los soberanos austríacos eran reyes de Castilla y León, de Aragón, Portugal, Navarra, Valencia, Mallorca, Granada, Toledo, Sevilla, Córdoba, Jaén, Murcia, Gibraltar, Algeciras y Algarve, Condes de Barcelona y Cerdaña y Señores de Vizcaya (provincias vascas) y de Molina de Aragón. A veces, pero de forma no oficial, era celebrado el monarca como «rey de las Españas», pero nunca aparece —o al menos yo no la he visto— la titulación, que en principio podría esperarse, de «rey de España». ¿A qué se debe esa monótona letanía interminable —es todavía más larga en los documentos al añadir los títulos extrapeninsulares— de diferenciadas y nominativas titulaciones que encabeza todos los papeles oficiales? Este sorprendente e inusitado protocolo invita al análisis radical, *ab institutione,* de la monarquía peninsular en su estructura segmentaria interna y, por tanto, en contraste con la inclusiva acepción anterior y también como introducción al examen del concepto de realeza.

Refiere el cronista Hernando del Pulgar que estando los Reyes Católicos en 1479 en Guadalupe les alcanzó la noticia de que el rey Juan II de Aragón, padre del Católico, había fallecido. Los reinos de la Corona de Aragón le urgen inmediatamente a que fuera a tomar posesión de sus reinos y condados con arreglo a procedimiento esta-

blecido. Ante la noticia los soberanos reúnen Consejo que relata así el cronista: «Platicose asymismo en el Consejo del rey e de la reyna como se debian yntitular; et como quiera que los votos de algunos de su Consejo eran que se yntitulasen reyes e señores de España, pues subçediendo en aquellos reynos del rey de Aragon eran señores de toda la mayor parte della, pero entendieron de lo no hazer, e yntitularonse en todas sus cartas en esta manera: "Don Fernando e doña Isabel, por la gracia de Dios, rey e reyna de Castilla..."» [19], etc., según la lista anterior que he completado por aplicarla a sus sucesores. ¿Por qué tomaron los del Consejo esta decisión? No puedo asumir desde esta distancia las intenciones de todos y cada uno de los miembros ni elucubrar sobre las posibles líneas de debate y argumentos propuestos pero sí, quizá, someter a análisis estructural el mapa antropológico (ideas, creencias, símbolos) y político-histórico, constituyente de la Península años más tarde cuando ya habían sido anexionados los reinos de Navarra y Portugal.

La monarquía peninsular estaba fundamentada y configurada por la unión personal, no constitucional, de tres coronas o estados independientes en una sola cabeza y cetro. Este concepto patrimonial de reinos y tierras no implicó la fusión de estructuras políticas ni la identificación de instituciones jurídico-administrativas; costumbres, leyes, fueros, privilegios, libertades, presión fiscal y reclutamiento de soldados era algo privativo de cada uno de estos reinos pues así había sido pactado en la unión de Coronas. Cuando el emperador renuncia sus estados en 1555 lo hace en tres documentos separados —el segundo se refiere a Aragón— de acuerdo con la estructura monárquica federada; la única institución política centralizada y centralizadora era el Consejo real o de Estado que

[19] Lo tomo de F. Tomás y Valiente, *op. cit.*, págs. 48 y 49.

ejercía su jurisdicción sobre todo el territorio peninsular porque «en él se tratan todas las materias universales de la Monarquía... y que miran a la trabazón y unión de todo» [20]; también el Consejo de la Suprema Inquisición extendía su control sobre todo el ámbito peninsular. Aquél, de peso diferente según la personalidad de los monarcas, aconsejaba al soberano sobre la alta política estatal; éste, con su dinámica propia, castigaba la herejía conceptual y vigilaba creencias y prácticas en su heterodoxia. Monarquía, por tanto, eminentemente personal, puesto que sólo la persona del rey producía, fundamentaba y conformaba la única, efectiva y real unidad de los reinos y tierras peninsulares.

Entre los españoles se vivía, sin duda, un cierto sentido de hispanidad —ya había reaparecido después de la invasión beréber según se muestra en la *Crónica* mozárabe de 754—, pero los factores que ahora les hacían sentirse españolados (es palabra de la época) eran su pertenencia a la misma monarquía peninsular y los valores comunes ideológico-religiosos, vigorosamente expresados en el extranjero [21]. Pero el soberano triplemente coronado reinaba sobre una babel de lenguas y dialectos, de razas, instituciones diferenciadas y costumbres variadas sobre las que ni siquiera tenía información; el aislamiento, la distancia

---

20 Así lo define el Conde-Duque de Olivares en su Memorial o Instrucción al rey, págs. 74 y 75 del vol. I de sus *Memoriales y Cartas del Conde-Duque de Olivares,* recopiladas por J. H. Elliott y J. F. de la Peña, Alfaguara, 1978.

21 J. de Salazar, *op. cit.,* págs. 36, 228, señala «la union singular que entre sí tienen (los españoles) fuera de España, i mientras estan debajo de bandera, que es lo que... los haze invencibles». Ni incluye ni incluyo a los portugueses. Vicentius Hispanus glorifica las virtudes de «la noble España» y de los españoles frente a otras naciones a principios del siglo XIII según G. Post, «Blessed Lady Spain. Vicentius Hispanus Spanish National Imperialism in the thirteenth century», *Speculum,* 29 (1954), págs. 189-209.

y la difícil comunicación habían consolidado toda una enorme riqueza de diferenciación etnográfico-cultural (valores, creencias, símbolos, jurisprudencia, tipos de familia, formas de propiedad y herencia, de administración, de política y poder local[22] que hacían de su monarquía la más heterogénea y plural de Europa.

Pero eso no es todo. La peculiar estructuración segmentada de la monarquía austríaca estaba trabajada interna y necesariamente por una tensión producida por la constante presión integradora y unitaria que generaba el centro cortesano y por la no menos persistente tendencia a la individualización autóctona que provenía de, y se acentuaba en, los reinos de la periferia rebeldes a absorción. Como se trata de una característica inherente a la estructura de la monarquía barroca voy a dedicar unas líneas al examen de los factores que la mantenían bien en estado latente o difuso, bien en manifiesto antagonismo circunstancial; para ello voy a recurrir al reino de Aragón, que puede servir de paradigma de la tirantez fusión/fisión que caracterizó por largos años al conjunto monárquico peninsular.

Cuando la Corona de Aragón pasa a ser ceñida por los Austrias el reino, muy poco posterior en su origen al de Castilla, pero con trayectoria política distintiva y diferenciada, señoreaba el Mediterráneo; el Aragón histórico se había construido lentamente, durante siglos, a golpes de batalla contra moros, de estrategias políticas y de matrimonios cortesanos. El Aragón jurídico con sus privativos fueros, celebradas libertades e instituciones coronadas por la impresionante y magistral creación del Justicia había sido admirado e imitado por otras monarquías; el Aragón simbólico con la reactivación de signos, iconos, sím-

---

22 Lo he descrito para Aragón en *Belmonte de los Caballeros,* Princeton University Press, 1983.

bolos, escudos, emblemas, narraciones y mitos no sólo había creado y construido una singularidad propia y consolidado una vigorosa personalidad histórica sino que, además, se encontraba en un momento propicio a efervescencia nacionalista[23].

Este Aragón, cimentado en la virtud de sus héroes y antepasados, tiene como señas primarias su tierra conquistada palmo a palmo, sus montañas teofánicas, clima inhóspito y ríos —uno de los cuales le da su nombre—; este Aragón es, además y principalmente, toda una gama de acumulaciones cualitativas de normas y valores y de sedimentaciones de ideas, representaciones y creaciones mentales de una gran eficacia simbólica. El origen sagrado del reino, los fantaseados fueros de Sobrarbe, la narración etiológica del Pilar, los privilegios de la Unión, la figura del Justicia, la fuerza imaginativa del juramento real, etc., condensan el espíritu de independencia de los aragoneses y su visceral adoración de la libertad. Un pueblo que como éste ha cultivado con exquisito primor su memoria selectiva del pasado para el futuro no es fácilmente desmontable o asimilable ni acepta, sin más, el rol de excluido.

Y sin embargo a eso quedó reducido cuando en una mañana de octubre de 1489 su rey contrajo matrimonio con Isabel; esta boda inició el principio del fin: Aragón se vio envuelto como segundón o tercerón en los avatares políticos castellanos. En la concertación de la unión de Coronas el rey aragonés prometió vivir en Castilla y no salir del reino sin la conformidad de su esposa; rey ausente, gobierna su propio reino indirectamente, por virreyes o, desde 1494, por el Consejo de Aragón que tendría su sede en la Corte. El reino pierde virtualmente a su rey que sólo pasa en él 1.118 días en sus treinta y siete años de reinado; Zaragoza, la «capital de los reinos» olvida las solemnes ceremo-

---

23 «Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV», cap. citado.

nias rituales de unciones, investiduras, coronaciones y (con Felipe II) de juras regias; autoridad y poder pasan de la Corona de Aragón a la de Castilla y la Diputación del reino se convierte en un escenario sin primer actor. En el reino se produce un vacío que Diputación y Cortes se esfuerzan en aminorar amparándose en la constitución jurídico-política del reino; pero es aquí, precisamente, donde encontramos el mayor foco de conflictividad estructural entre las dos Coronas debido a su configuración intrínseca esencialmente diferente en alguna de sus dimensiones específicas. Veámoslo.

Curiosamente la «unión personal» de reinos sin quebrantamiento de las distintas estructuras políticas locales era algo connatural en la Corona aragonesa —llamada *Corona Aragonum* desde el siglo XIII en los documentos— por la integración del condado y reinos (Cataluña, Valencia y Mallorca) bajo un mismo y único rey que podía, por testamento, legarlos separadamente a sus hijos; por consiguiente, la unión con Castilla, si hubiera procedido según el principio y modelo aragonés de no interferencia en las materias jurídico-políticas propias, podría haber sido perfectamente viable. Pero la ausencia del rey, la creación del Consejo real no sólo fuera del reino sino dominado por castellanos y la implantación de la Inquisición repudiada por los aragoneses encendieron una luz roja, presagiaron desafueros mayores. La reacción fue tan legal como violenta; el primer inquisidor fue acuchillado en La Seo cuando oraba.

La monarquía aragonesa, a diferencia de la castellana, estaba fundamentada en la roca dura de un sistema constitucional de carácter no absoluto cuya característica principal consistía en el pacto o contrato tácito o implícito entre el rey y el reino que fijaba los derechos y obligaciones mutuos. En esta monarquía paccionada o, si se quiere, pactista, se asumía que el poder venía ciertamente

de Dios pero que estaba depositado en el monarca, que los súbditos le debían obediencia como a señor natural, que éste venía obligado a cumplir con el derecho del país, que estaba sujeto a leyes de justicia natural y normas comunes morales y que, finalmente, estaba obligado a procurar el bien común. El rey-estado debía, además, mantener la *tranquillitas regni,* o sea, la paz y el orden jurídico, la «honra del reino» o su integridad territorial, defender la religión cristiana y, si necesario fuere, hacer la guerra en el exterior. Al venir el soberano sometido también a ley no vivían los aragoneses bajo una monarquía absoluta, término que significativamente se acuña por primera vez en 1543 en los Países Bajos [24]; al contrario, ese elemento constitucional limitador de raíz pactista obligaba al monarca a ser respetuoso con las libertades de los súbditos y daba a la monarquía un cierto talante igualitario; las instituciones, organización y prácticas jurídico-políticas establecidas consolidaron eficazmente esa ideología. Ideología que hizo posible la creación imaginativo-desiderativa del conocido juramento de los nobles: «nos que valemos tanto como vos, os hazemos nuestro Rey, y Señor, con tal que nos guardeys nuestros fueros y libertades, y sy no, No».

En Aragón, no en Castilla, la Diputación del reino vigilaba y fiscalizaba a la Corona en la observación de leyes y controlaba el gasto del tesoro público; el monarca no podía legislar sin las Cortes y para conseguir un incremento en tributos necesitaba de la aprobación unánime, en principio, de los brazos de aquéllas. Las Cortes funcionaban además como instrumento de canalización y oposición a la Corona; sin ellas era imposible el gobierno del reino y la administración de la justicia. El soberano debía jurar, antes de tomar el título de rey y ser coronado, «guardar

---

24 R. Bonney, *L'Absolutisme,* PUF, 1989, pág. 20.

y mantener los Fueros, usos, costumbres, libertades, franquezas, y privilegios del Reyno» pues «esta jura se tenia por el principio de las Cortes que despues se tenian» [25]. El juramento era la domesticación del poder. El Justicia de Aragón, excepcional institución y sin parangón en toda la Europa monárquica, estaba erigido en baluarte oficial de las leyes del reino y de las libertades personales; como barrera al absolutismo mediaba entre el rey y el reino amparando al individuo contra cualquier abuso arbitrario de poder señorial o regio.

Constitución, Justicia de Aragón, instituciones, libertades, fueros, juramento regio y modos de procedimiento en las Cortes podían, todos juntos y por separado, constituir una afrenta para los algo más absolutistas reyes castellanos, no acostumbrados a tales prioridades ni trabas legales y protocolarias. Ante las primeras dificultades que encuentra la reina Isabel ante las Cortes aragonesas se siente íntimamente herida en su realeza y apostrofa duramente a los aragoneses, a los que desearía someter aunque fuera por las armas. Gerónimo de Blancas anota: «Y entonces fue quando la Reina Catholica, como era mujer de bravos pensamientos, refieren que mostrando estar muy enfadada de los Aragoneses, un dia en platicas dixo palabras de mucho disgusto contra ellos» [26]. Carlos V, el emperador, quedó personalmente humillado y resentido al pronunciar ante los aragoneses en 1518 el juramento de aceptación de sus fueros y libertades en la ceremonia que por tradición tenía lugar en la catedral de La Seo zaragozana. Ofendió a su soberana dignidad la disposición espacial del juramento: solemnemente prometió guardar las leyes y libertades del reino, *arrodillado,* bajo dosel pero

---

[25] G. de Blancas, *Coronaciones de los serenissimos reyes de Aragón,* cap. III, Zaragoza, 1641, págs. 19-22.

[26] *Ibídem,* pág. 248.

ante el Justicia de Aragón que estaba de *pie;* tenía además y para mayor vejación, a su *espalda* el magnífico y nuevo retablo del altar mayor, mientras que estaban *enfrente* los representantes de las Cortes. La humillante escena quedó grabada y no sólo en la retina del mayor príncipe del mundo y que debió comparar con su apoteosis boloñesa: allí estaba la majestad imperial postrada, de rodillas ante el pueblo soberano de Aragón. El astuto borgoñón, catador y amante de protocolo, encontró la doble simbolización espacio-corporal simplemente intolerable. Y no lo olvidó. Cuando su hijo Felipe II hizo, años más tarde, el juramento a los aragoneses en la misma catedral, expresamente ordenó que el príncipe se arrodillara para pronunciar el juramento teniendo al frente al altar mayor, no al Justicia ni a los magistrados del reino según etiqueta local. La sacra, católica y real majestad sólo podía arrodillarse ante Dios [27].

Felipe II, por su parte, había demorado durante años el juramento regio de las libertades del reino «conforme al Fuero», tardanza que, como era de esperar, hirió a los aragoneses vigilantes de su constitución; les ofendió también que desde la jura en 1563 hasta 1565 no visitase a Aragón y que lo hiciera en esa fecha de una manera breve y superficial. Cuando una noche de enero de 1568 arrestó el rey en persona a su hijo el príncipe Carlos, la Corona aragonesa envió con urgencia una embajada al Alcázar para pedir explicaciones satisfactorias que no obtuvo. Asombra a los aragoneses en 1588 y les deja estupefactos que Su Majestad quiera incorporar Ribagorza a su directo control regio. Otro caballo de dura batalla: consideran los aragoneses sencillamente intolerable que por arbitrio soberano sea impuesto un ajeno al reino —al que llaman

---

[27] Pág. 18 del excelente libro *Philip II of Spain,* de P. Pierson, Thames and Hudson, 1975.

«extranjero»— como virrey de Aragón; el rey argumenta que posición tan clave y delicada debe ser ocupada por persona de su elección y no depender de la voluntad de sus súbditos, lenguaje que éstos rechazan. Felipe II en su intento de quebrar la estructura intrínseca del reino en declinación reactiva el envite: para detraer de la custodia del Justicia a su secretario Antonio Pérez y encerrarlo en las más seguras cárceles de la Inquisición hace que se le acuse de hereje, blasfemo y sodomita y, finalmente, ante los disturbios ocasionados en Zaragoza aprovecha la oportunidad, envía un ejército castellano a Aragón y ejecuta al Justicia, a cuyo cadáver trata con toda la pompa que requiere el protocolo del magistrado. En su camino hacia el absolutismo el rey convoca Cortes en Tarazona —1592—; en ellas hace cambiar el tradicional requisito de unanimidad por el de mayoría y somete al Justicia a su personal y regia voluntad.

El creciente absolutismo propio de la época —más vigoroso, desde luego, en las monarquías europeas— más los problemas propios del gigantismo de la tan dilatada monarquía cooperan a que la unión interna peninsular sea cada vez más débil. Los aragoneses se sienten lejos de la Corte; como aquellas puertas las encuentran lejanas y cerradas dirigen todo un caudal de energías a escudriñar *cum amore* el pasado institucional y revivir su gloriosa historia o, más exactamente, se repliegan en su intrahistoria. Zurita, Blancas, Argensola, D. de Sayas Rabanera, Josef Dormer, Panzano Ibáñez, Blasco de Lanuza[28], J. Briz Martínez[29], Diego de Morlanes[30], J. A. de Ustarroz,

---

28 *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón,* 2 vols., Zaragoza, 1619-1622.

29 *Historia de la fundación y antigüedades de San Juan de la Peña,* Zaragoza, 1620.

30 *Alegaciones... en favor del Reyno de Aragón, en la causa de Virrey estrangero,* Zaragoza, 1591. Los restantes continúan la obra de Zurita o Blancas.

M. del Molino [31], etc., pues la lista es mucho más larga, reactivan la tradición reeditando fueros y narraciones etiológicas, glosando venerables teofanías locales, realzando mitos fundadores y gestos patrióticos y reelaborando símbolos y ritos, potentes instrumentos de cohesión interna y generadores de aragonesismo. Historia simbólica, idealizada, nostálgica avivada por la crisis del presente. A mayor evolución política absolutista e integradora en el centro monárquico, mayor involución simbólico-cultural diferencidora en la periferia, o expresado de otra manera, a mayor reelaboración selectiva del pasado mayor reactivación de valores culturales sectoriales, mayor potenciación de la congruente organización diferencial y menor disposibilidad de integración en ámbitos mayores.

Con el cazador, festero, piadoso, bonachón, tahúr —en noches de naipes llegó a perder 100.000 ducados— y siempre ausente de la monarquía Felipe III el proceso de distanciación continúa e incluso se acrecienta con el deterioro de la monarquía a pesar de los intentos de los aragoneses por atraer a Zaragoza a la persona del rey. En septiembre de 1605 una comisión de diputados se pone en camino hacia la Corte para «suplicar á S.M. de parte de aquel reino, se sirva de ir á tenerles Córtes»; los embajadores esperan, desde primeros de octubre, «orden para pasar a dar su embajada al Rey». A finales de noviembre comunican al único diputado que pacientemente esperaba que S.M. está dispuesto a «hacer la merced que desea aquel de tenerles Córtes». Vuelven a suplicar al rey se digne «tenerles Córtes» dos años más tarde, en septiembre de 1607. Una mañana de octubre «fueron los dos diputados de Aragon... con mucho acompañamiento a Palacio, llevando delante las mazas que acostumbran en semejantes

---

[31] *Repertorium fororum et observatiarum regni Aragonum*, Zaragoza, 1533.

embajadas, á suplicar a S.M. fuese servido ir a tener Córtes á aquel reino; el cual respondió que procuraria desocuparse de los negocios de acá para irse lo más breve que pudiese á hacer merced á aquel reino... Tiénese entendido, que se hará la jornada entrando el año que viene, y que [los reyes] no llegarán a Zaragoza, sino que se celebrarán las Córtes en una villa que es cerca de Calatayud para poder dar luego la vuelta acá». Espacio y tiempo densamente significativos del aprecio o «reputación» en lenguaje de la época, en que era tenido el reino aragonés por la monarquía. En julio de 1611 escribe L. Cabeza de Córdoba: «estaban con esperanza los aragoneses de que S.M. les iría a tener Córtes, como se les ha prometido muchas veces, y agora paresce que se les dilata esta esperanza» [32].

A pesar de que el embajador veneciano Contareni comunicara a la República de Venecia en su *Relación* «no tiene el rey tan absoluta mano» en el reino de Aragón porque «son mayores sus privilegios» no fueron más eficaces las gestiones ante la Corte llevadas a cabo por dos diputados para «representar los inconvenientes que resultarían de sacar los moriscos» del reino; en julio de 1610 comenzó el éxodo intentado primero por Canfranc y verificado después por los Alfaques [33]. No era fácil el diálogo entre el todo y la parte; venía voceado desde posiciones opuestas y desde premisas contrarias. La tendencia absolutista tolera mal la diferencia, la imperiosa igualdad aniquila la diversidad; la política unitaria e integradora con sus poderosas razones de objetividad y de eficacia no es paciente con la plural especificidad local ni sufre el ultraje de la dispersión de energías inherente a la más tolerante so-

---

[32] *Relaciones de las cosas sucedidas en la Córte de España desde 1599 hasta 1614,* cito por la edición de Madrid, 1857, págs. 259, 261, 265, 315, 317 y 445.

[33] L. Cabrera de Córdoba, *op. cit.*, págs. 574 y 391.

ciedad civil. Monarquía y reino se encuentran en dos etapas procesuales distintas, emergente una, en declive otra, funcionando a dos velocidades diferentes y en direcciones opuestas: aquélla potente y dinámica mira al futuro, éste en declive y estanco sueña en el pasado. La primera innova, el segundo preserva celosamente el tesoro de la tradición.

He contrapuesto dos fuerzas geopolíticas antitéticas y dos dinámicas culturales divergentes para escenificar los vectores de tensión entre dos unidades de distinto *ethos* monárquico y de desigual potencial político, pero los factores y hechos aducidos sobrepasarían su significado real si indujeran a pensar y representarse a la monarquía austríaca como absolutista a estilo europeo; no lo era, había una diferencia de grado. Su gobierno no era arbitrario ni tiránico ni absoluto, es más, dada la estructura segmentaria diferencial difícilmente podía serlo; en la España católico-barroca el soberano estaba obligado a observar leyes naturales, morales, humanas y divinas. Las Cortes castellanas se reunieron cincuenta y tres veces entre 1497 y 1660. Escritores, moralistas y confesores reales aconsejaban al rey creando una atmósfera moderadora y la Junta de teólogos dirigía con benevolencia, en materias graves de estado —Países Bajos, Portugal, Indias—, la conciencia del soberano. La misma organización política de la monarquía era el freno más eficaz a la creciente inclinación al absolutismo inherente a toda gran monarquía que trata de impedir su desmembración.

Un grupo de profesionales de la pluma, filósofo-teólogos que se sirven de la historia moral para recomendar política práctica hicieron notar en sus escritos, aunque brevemente la mayor parte, los problemas de coordinación de antitéticas fuerzas institucionales. A fray Juan de Santa María, por ejemplo, le preocupa la amalgama de tierras, pueblos y razas sin precedente, cómo alcanzar

«el concierto político de la Republica», los «limites de jurisdicion» que, piensa, no se han de «alterar ni mudar». Más adelante concreta y aconseja: «Tambien será causa deste amor, y mucha parte para grangearle, y tener a todos contentos, si los Reyes, que son señores de muchos Reynos y Provincias, tuvieren cerca de si ministros y consejeros naturales de todas ellas; porque las Republicas y Reynos se resienten de verse desechados de la administración y govierno, cuando no ven al lado de su Rey, y en su Consejo ninguno de su natural, piensan que los tienen en poco, o que no se fian dellos. Lo uno engendra odio, y lo otro busca libertad. Considere el Rey, que es persona publica, y que no debe hazerse particular, es natural ciudadano de todos sus Reynos y Provincias, no se haga de su voluntad estrangero de ninguna. Es padre de todos, no se muestre padrastro de ninguno»[34]. También el jesuita Pedro de Ribadeneyra es consciente del esfuerzo que ha de hacer el monarca para adaptar su modo de gobierno a particulares espacios y circunstancias: «Regla assi mismo de prudencia es, conocer las propiedades, humores, y condiciones de las naciones que el Principe ha de governar, por ser muy varias, diferentes, y aun contrarias»[35]. Juan de Mariana (autor del famoso libro *De rege et regis institutione* —Toledo, 1599— que fue condenado por el Parlamento de París el 8 de junio de 1610) recuerda así mismo al príncipe que cada nación tiene su modo de ver las cosas y como éste no puede fácilmente erradicarse, aquél debe aceptarlo y seguirlo para no alienar las mentes de sus súbditos y quebrar inútilmente la paz[36].

---

34 *Op. cit.*, págs. 135, 345 y 346.

35 Pedro de Ribadeneyra, *Tratado de la Religion y Virtudes que debe tener el Principe Christiano, para governar y conservar sus Estados,* Madrid, 1595, pág. 449.

36 Véase J. A. Fernández-Santamaría, *Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought, 1595-1640,* University Press of America, 1983, pág. 99.

Pero nadie, quizá, como el Conde-Duque de Olivares vivió en experiencia inmediata y directa —en *Erlebnis* y en *Erfanrung*— la enfermedad estructural de la universal monarquía que él pilotaba bajo Felipe IV y el desequilibrio formal organizativo que frenaba tanto su integración interna como su empuje en el exterior. Sus reflexiones sobre la complejidad del heterogéneo sistema monárquico peninsular merecen unas líneas porque enmarcan, desde su perspectiva autocrática, la trama de fuerzas en necesaria oposición y el desfase entre una organización fundamentalmente política y estatal que él quiere absoluta y una histórica estructura socio-cultural que le desagrada o, expresado a nivel de abstracción sociológica, la dialéctica parte/todo en cualquier sistema político-social. A finales de 1624, cuando el Conde-Duque tenía treinta y ocho años y su rey y señor Felipe IV diecinueve, entregó al soberano una *Instrucción secreta* o memorial pragmático para iniciar el rey en su carrera política según indica él mismo al principio: «Señor, considerando los pocos años —escribe— de V. Majestad, que Nuestro Señor alargue a innumerables, me ha parecido de mi obligación instruir el real ánimo de V. Majd. de algunas máximas generales del gobierno de Castilla y de España» [37]. En este documento sincero y privado explaya el valido sus ideas, que voy a resumir a continuación.

Al Conde-Duque nacido en la embajada de Roma, donde pasó su infancia, no le agradan los pequeños nacionalismos que considera «cosa de muchachos», lo que no es de extrañar en alguien que pisa España por primera vez cuando ya contaba doce años. Él lleva el timón, o al menos copilota, una monarquía mundial. Para él, perso-

---

[37] J. H. Elliott y J. F. de la Peña (eds.), *op. cit.*, pág. 49 del vol. I. Nótese la construcción y realce de la frase: Castilla primero y por un lado y el conjunto hispano restante en segundo lugar y por otro.

na de muchas partes, un reino como el de Aragón tenía que ser forzosamente algo de poca monta y no llega a merecer su atención: «No estoy advertido —dice al rey— del número de los títulos que hay en cada uno de los tres reinos [de la Corona de Aragón] ni es necesario» (!). Arrogante finge ignorancia de lo que bien conocía: «Los tres reinos de la Corona de Aragón llego a considerar por casi iguales entre sí en costumbres y fueros» [38]; su descripción del Consejo de Aragón [39], el análisis que hace del pluralismo organizativo, las diferencias que establece entre valencianos y los demás naturales de la Corona y otros datos que omito sugieren que, aunque careciera de detalles pormenorizados, su visión de conjunto era adecuada y certera. Sabía también que privar al reino de «la presencia de su rey», de «privilegios» a otros concedidos y de títulos y posiciones de «confianza y seguridad» producía «celos, descontentos y desconfianzas... grandísimas y justificadísimas» en sus naturales a los cuales, no obstante lo anterior, nunca —aconseja a su rey— se les debe conceder que el gobernador, ministro de justicia o virrey sea nativo; si su rey y señor, continúa, logra introducir en todos los reinos autoridad forastera «se podría llamar dichosa esta monarquía y V. Majd. verdadero monarca, pues tendría unido el mayor imperio que se ha visto hasta ahora junto» [40].

La unión de la monarquía: he ahí el signo y lema de la cruzada que lidera el Conde-Duque. ¿Cómo se la imagina y la fundamenta dada la heterónoma estructura sectorial de que tiene que partir? La respuesta es inicialmente hábil: «Tiene V. Majd. —explica— diversos Consejos en su corte que son supremos, unos respecto de las pro-

---

38 Como el anterior, pág. 92, ambas citas.
39 *Ídem,* págs. 80 y 81.
40 *Ídem,* págs. 93 y 95.

vincias y reinos que gobiernan, otros respecto de algunas materias que particularmente les están cometidas por V. Majd. en esta Corona de Castilla. En ellos está representado V. Majd. y es su cabeza, y de V. Majd. y destos miembros se constituye un cuerpo. Y como en la persona de V. Majd. aunque una sola concurren diversas representaciones de rey, por serlo de diversos reinos que se han incorporado en esta Corona tan principal y separadamente como se estaban antes, es fuerza tener en su corte Consejo de cada uno, y con esto se considera estar V. Majd. en cada reino» [41]. Pero su *realpolitik* es mucho más agresiva y contudente. Cito: «Tenga V. Majd. por el negocio más importante de su Monarquía el hacerse rey de España; quiero decir, señor, que no se contente V. Majd. con ser rey de Portugal, de Aragón, de Valencia, conde de Barcelona, sino que trabaje y piense con consejo maduro y secreto por reducir estos reinos de que se compone España al estilo y leyes de Castilla, sin ninguna diferencia en todo aquello que mira a dividir límites, puertos secos, el poder celebrar cortes de Castilla, Aragón y Portugal en la parte que quisiere, a poder introducir V. Majd. acá y allá ministros de las naciones promiscuamente y en aquel temperamento que fuese necesario en la autoridad y mano de los consellers, jurados, diputaciones y consejos de las mismas provincias en cuanto fueren perjudiciales para el gobierno y indecentes a la autoridad real, en que se podrían hallar medios proporcionados para todo, que si V. Majd. lo alcanza será el príncipe más poderoso del mundo.»

Para contrarrestar parcialmente la dureza de la anticonstitucional sugerencia añade Olivares unos consejos, respetos y precauciones que sirven para cohonestar lo impropio del intento: conviene, no obstante, esperar en cada

---

41 *Ídem,* pág. 74.

caso a que se presente el momento oportuno, no «descubrir a nadie por confidente que sea» el plan a llevar a cabo, buscar siempre la justificación apropiada, tener también muy en cuenta que al «reducir... [los] reinos... [a] estado más seguro» el soberano habrá incrementado su «poder para el mayor bien y dilatación de la religión católica, conociendo que la división presente de leyes y fueros enflaquece su poder y le estorba el conseguir fin tan justo y glorioso y tan del servicio de Nuestro Señor, y conociendo que los fueros y prerrogativas particulares que no tocan en el punto de justicia, que ésa en todas partes es una y se ha de guardar, reciben alteración por la diversidad de los tiempos y por mayores conveniencias se alteran cada día, y los mismos naturales lo pueden hacer en sus Cortes, ¿cómo puede ser incompatible con la conciencia que leyes que se oponen tanto y estorban un fin tan glorioso, y no llegan a ser un punto de justicia, aunque se hayan jurado, reconocido el inconveniente se procure el remedio por los caminos que se pueda, honestando los pretextos por excusarse el escándalo, aunque en negocio tan grande se pudiera atropellar por este inconveniente, asegurando el principal? Pero como dije al principio, en todo acontecimiento debe preceder la justificación de la conciencia» [42]. Extraño *sandwich* de maquiavelismo, religiosidad y razón de estado.

Olivares, depresivo, melancólico, buen católico y enérgico valido lleva a este texto vago y plural la ambigüedad de su persona y la ambivalencia de su pensamiento; codifica varios mensajes con valencias diferentes. Apela a la justicia sin tener en cuenta la legalidad; un fin glorioso justifica y calma la conciencia aunque los medios empleados sean dudosos; pero todo por y para la dilatación de la fe, fin supremo e incontrovertible. No obstante sus conce-

---

42 *Ídem,* págs. 96 y 97.

siones a la justicia y a la conciencia, la razón de estado acaba predominando en el hombre de estado. Propone sin ambages, descarnadamente, en este programa secreto tres «caminos» para reducir los reinos al modo castellano, siendo el primero promover el matrimonio entre los naturales de distintos reinos y provincias; el segundo entrar el soberano en negociación con las partes pertinentes pero respaldado por una «gruesa armada», uniendo a la inteligencia el poder, usando la fuerza disimuladamente y ocultando lo hecho con las armas y el mayor poder. A este párrafo un tanto indeciso semánticamente sigue otro mucho más explícito que no deja espacio a la menor duda en cuanto al pensamiento definitivo del Conde. Si todo lo anterior falla «El tercer camino aunque no con medio tan justificado pero el más eficaz, sería que hallándose V. Majd. con esta fuerza que dije, ir en persona como a visitar aquel reino donde se hubiere de hacer el efecto, y hacer que se ocasione algún tumulto popular grande, y con este pretexto meter la gente, y con ocasión de sosiego general y prevención de adelante, como por nueva conquista, asentar y disponer las leyes en la conformidad de las de Castilla, y desta misma manera irlo ejecutando en los otros reinos... El mayor negocio, a mi ver, desta Monarquía es el que he rrepresentado a V. Majd. y en que debe V. Majd. estar con suma atención sin dar a entender el fin, procurando encaminar el suceso por los medios apuntados» [43].

Sinceramente deseó Olivares «acertar algún camino por donde... conseguir que los reinos de S. M. fuesen entre sí cada uno para todos y todos para cada uno... [a pesar de ser] los reinos muchos y los humores diferentes» [44] pero no lo consiguió; antes al contrario, su insistente pugna por la integración de los reinos fue una de las cau-

---

43 *Ídem,* págs. 97 y 98.

44 *Ídem,* pág. 173.

sas que motivó su caída. Desde finales del siglo XVI y durante toda la primera mitad del XVII creció el descontento por la realidad concreta y formas de hacer de la monarquía y por la particular persona y modo individual de proceder de los Felipes III y IV, cuya imagen no era positiva entre el pueblo como suficientemente indican los conflictos en Vizcaya, la conspiración del duque de Híjar, las alteraciones andaluzas, el desprecio público a las insignias y armas reales en Valencia[45], la *revolta* catalana, la desmembración de Portugal, los problemas con Aragón, todas las cuales tienen un denominador común nacionalista anclado, desde luego, en circunstancias específicas locales. Las condiciones personales del Conde-Duque, los altibajos de su temperamento y su posición oficial de guardián de tan ingente monarquía a la que trató, en momentos muy difíciles, de conservar en su integridad le impidieron ver con otros ojos, desde la periferia, la complejidad del problema socio-cultural que como reto le plantearon los reinos y naciones peninsulares. Ni la Corte ni Madrid le ofrecieron la plataforma adecuada para justipreciarlo objetivamente.

Otros, sin embargo, lo percibieron adecuadamente al reflexionar sobre más amplias dimensiones y desde perspectivas periféricas y contextuales. El tacitista Lancina, por ejemplo, escribe complaciente a dos bandas: «Todas estas provincias son diferentes en leyes políticas, usos y costumbres, y lo que a algunos les parece que sea causa de discordia, otros juzgan que con esta contraposición sean más estables»[46]. El caso de Gaspar J. Escolano es aleccionador y recuerda la similar posición del aragonés Vagad a finales del siglo XV. Valenciano de nación defiende que España es una y única y que incluye a todos los reinos y

---

45 L. Cabrera de Córdoba, *Relaciones...*, *op. cit.*, págs. 217 y 218.

46 Lo tomo de F. Tomás y Valiente, *op. cit.*, pág. 56.

pueblos peninsulares sin distinción; no acepta, por consiguiente que un solo nombre, el de Castilla, designe y englobe al conjunto: «mirando en todo esto —dice— no puedo dexar de dolerme de la impropiedad de hablar del vulgo castellano, que con ser su provincia una de las hijas de nuestra España Citerior; y que como parte la reconoció en lo antiguo por su cabeça, se levanta a mayores con toda la honra de su madre y hermana, llamando a sola Castilla España y a solos los castellanos españoles. Ignorancia es tan pueril que merece ser condenada a risa». Pero esta visión del valenciano quedaría radicalmente incompleta sin las citas siguientes que replantean el caso a nivel menor, es decir, arremete ahora contra la incorrecta costumbre verbal de incluir a valencianos bajo el nombre de catalanes: «han pasado los deste Reyno debaxo del nombre de catalanes, sin que las naciones estranjeras hiziessen diferencia ninguna de Catalanes y Valencianos» de donde se ha seguido «un gran inconveniente, que quanto se podía escrivir de los nuestros en particular, y de sus jornadas y hechos notables en guerra, salía a la luz debaxo del nombre de catalanes, sin hazer mención distincta de los Valencianos en su propio nombre. Hasta que de cien años o pocos más a esta parte, que el Rey Católico don Fernando de Aragón unió su Corona con la de Castilla, cada una de estas naciones ha tirado por su cabo, como sintiendo la ausencia de su cabeza, y assí tenidas por diferentes» [47].

A. de Fuertes y Biota es otro de los intelectuales periféricos que reflexiona sobre la naturaleza de la monarquía incitado, una vez más, por la crisis y declinación interno-externa de la misma; aconseja al soberano salir de la Corte, observar personalmente a su alrededor y adquirir experiencia no mediada sino directa. Reitera en su *Vida de Moi-*

---

[47] Como el anterior, págs. 57 y 58.

sés[48], que es una quimera intentar aplicar reglas políticas universales en una monarquía que suma a diferentes reinos y provincias sencillamente porque cada uno de éstos exhibe características únicas y aun contradictorias y que, por consiguiente, no toleran el yugo de normas generales. Piensa que sería locura, con graves consecuencias, someter a estos diferentes pueblos y tierras a idéntico molde constitucional. La naturaleza y la historia los han constituido como son y, por tanto, un político práctico hará bien en respetar las diferencias porque éstas no se oponen a que todos ellos se vean coronados por un solo monarca.

Los reinos con sus diferencias son hechura de Dios, por lo que necesariamente deben ser respetados en su organización interna, leyes y normas propias, defiende la autorizada voz de Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles. Palafox conocía el proyecto unitario del Conde-Duque al que se refiere y glosa con piedad episcopal. Olivares procedió, escribe, con recta intención al querer eliminar la diversidad entre los pueblos que causa discordia[49], pero en estos casos había que esperar violenta reacción de los naturales de esos reinos al querer imponerles, siendo diferentes, idénticas leyes y la misma forma de gobierno; hubiese sido más prudente haber empleado otra mano y modo; Castilla, opina el obispo, no debe dominar a otros pueblos hispanos. En sus propias palabras: «intentar que estas naciones que entre sí son tan diversas, se hiciesen unas en la forma de gobierno, leyes y obedencias, gobernándolas con una misma mano y manera» es un grave error propio de la inconsideración y falta de reflexión, «pues [si] Dios, siendo Creador pudo crear las tierras de una misma manera, las creó diferentes..., necesario es también que las leyes sigan como el vestido la

---

48 Resumo a J. A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, pág. 218.

49 J. A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, págs. 219 y 220.

forma del cuerpo y se diferencien en cada Reino y Nación». Continúa el juicioso prelado razonando en su mesurado *Juicio interior y secreto de la monarquía para mi sólo:* «De donde resulta que queriendo a Aragón gobernarlo con las leyes de Castilla, o a Castilla con las de Aragón, o a Cataluña con las de Valencia o a Valencia con las usajes y constituciones de Cataluña, o a todos con unas» es no sólo no reparar «en la aflicción de las mismas Naciones» y en el «desconsuelo de los Reinos» sino incitarles a rebelarse. Mucho más político hubiera sido «gobernar en castellano a los castellanos, en aragonés a los aragones, en catalán a los catalanes, [y] en portugués a los portugueses» [50], termina el obispo en silepsis paratácticamente potente y en apercepción antropológicamente creativa.

II

En lo que precede he subrayado una dimensión constitutiva de la monarquía peninsular, aquella que la define como un inestable sistema de diferencias en tensión, sistema en el que las relaciones (positivas y negativas) de las partes adquieren un protagonismo esencial e imprescindible para entender el conjunto. Los monarcas austríacos se encontraron desde el principio con el reto de la formación de un sistema político unitario *ex novo,* sin precedente si tenemos en cuenta su magnitud, su diversidad de partes y, muy especialmente, la fuerte personalidad político-jurídica de alguno de sus reinos; en cuanto a la Península, se enfrentaron al difícil problema de la redefinición de España. Las opciones estratégicas a la mano eran

---

50 Las citas provienen de F. Tomás y Valiente, *op. cit.,* pág. 64.

dos: o la monarquía absoluta y unitaria a lo francés o la confederación de partes a lo aragonés respetando idiosincrasias nacionales[51]. En su cálculo anatómico sobre la monarquía peninsular que heredan, los Austrias, desde el emperador y a pesar de las Hermandades castellanas y de la Germanía valenciana, hasta Felipe IV y a pesar de la separación de Portugal y de la revuelta catalana, optan por inclinarse hacia la unidad de estilo absolutista, a un incremento de la integración autocrática por *fiat* regio, lo propio de la *Weltanschauung* de la época. Aunque en ocasiones y guiados por la función cognitiva y experiencia que presta el ejercicio del poder, sinceramente buscaron plataformas de equilibrio entre la homogeneización forzosa y la provocación del conflicto, en conjunto tendieron a dar a la monarquía una estructura absolutista. Pero se encontraron con la dureza de un campo de fuerzas geopolíticas contrarias y con la resistencia de tradiciones geohistóricas opuestas.

Dado su expreso deseo de unificar y partiendo de la estructura dramática de la monarquía peninsular, ¿qué es lo que querían integrar? ¿Cómo llevar a cabo la unión de segmentos heterómeros? ¿Qué une a una monarquía intrínsecamente plural? Y más genéricamente ¿qué es lo que organiza, ordena y aglutina un todo heteromórfico? Una constitución única con idénticas instituciones y con la misma legislación estatal para todos los pueblos peninsulares era la respuesta obvia e inmediata; y la más eficaz. Pero también la más provocativa; las respuestas armadas y revueltas de castellanos, valencianos, aragoneses, vizcaínos, andaluces, portugueses y catalanes a los conatos autocráticos de los Austrias son bien expresivos del cróni-

---

[51] «Yuxtaposición confederativa» en acertada frase de L. Díez de Corral, *op. cit.*, pág. 89.

co rechazo sangriento. Al interferir en instituciones, fueros y libertades tradicionales la Corona tocaba el nivel explosivo del sistema. Las lealtadades primarias e inmediatas estaban orientadas a las magistraturas, leyes e instituciones próximas y familiares, difícilmente a nuevas entelequias difusas y distantes.

La Corona no llegó a crear instituciones monárquicas *ad hoc* como requería aquella coyuntura, o contrapoderes institucionales reguladores como precisaba la nueva y prometadora situación y el dinámico momento peninsular, una confederación no reductora, a la aragonesa, por ejemplo; tampoco desarrolló estrategias económicas realmente aglutinantes ni comunes empresas colonizadoras excitantes (pues provenían del esfuerzo personal y los nativos de la Corona aragonesa estaban excluidos), ni logró diplomáticamente «contraponer los estados», algo estructuralmente necesario según entendió Cabrera de Córdoba [52]. Al contrario, la monarquía y sociedad austríaca generó factores de desasociación: consolidó el proceso de exclusión de los judíos, expulsó a los moriscos, tuvo como ajenos e indeseables a herejes y alumbrados y como extranjeros a los aragoneses y a otros pueblos periféricos. La exclusión de la diversidad y la marginación de la diferencia produjeron no sólo tensión sino profunda frustración y prolongado resentimiento. Y una epistemología del Otro en la que por razones de concisión no voy a entrar en estas páginas.

Ahora bien, el *rationale* subyacente al rechazo de la centralización estatal no hay que buscarlo sólo en la irreducible disonancia e incompatibilidad constitucionales; aflora, además, en dos niveles públicos y colectivos cuya dinamicidad no justipreció la Corona: en el social y en el cultural. La sociedad civil aragonesa —por continuar

---

52 *Op. cit.*, vol. I, pág. 322.

con el mismo paradigma regional— con sus magistraturas y tradicional organización administrativa había creado una praxis política y discurso mental robustecidos por fueros, privilegios y libertades que en conciencia *emic* consideraba la élite aragonesa como irrenunciables. La dinamicidad de centenarias instituciones caracterizadas, *vis-a-vis* la monarquía peninsular, por un fuerte heteromorfismo y más aún por su heteronomía frente a aquélla, modeló, en relación dialéctica con sus creadores, una identidad colectiva, tan institucional como personal y social, que la hacía no sólo refractaria sino antitética a la absorción. Identidad ideológica real y explícita, representación consciente, objetiva, pública e intersubjetiva que afloró más tarde en distintas ocasiones rechazando injerencias y poderosos invasores, hasta llegar a convertirse en honorable tenacidad autodestructora. Frente a la local memoria de poéticas representaciones sociales del pasado y frente a selectivas glosas de la tradición consuetudinaria político-jurídica, autóctona y autónoma, toleradora de diferencias (incluía reinos y condados), la Corona austríaca hizo efectiva una política sin memoria, proveniente de un planteamiento sin historia y de una concepción global sin compatibilidad de intereses ni reciprocidad de perspectivas y, desde luego, sin un aceptable gradiente de coherencia entre los segmentos o partes. Las sociedades periféricas —la Corona de Aragón especialmente— que no sufrían la arrogancia de que una sociedad parcial se hiciese pasar por el conjunto (más de una razón, pensaban los castellanos, había para ello) explotaron en beneficio propio, siempre que pudieron, la tensión bicentenaria.

A las Cortes, al Justicia del reino, a la nobleza descontenta y a la personalidad histórico-social aragonesas hay que añadir otra muy poderosa instancia que frenó —y sigue frenando mundialmente— la inicial centralización monárquico-estatal: me refiero a las valencias simbólico-

culturales. La Corona no tuvo en cuenta —no pudo, en aquel tiempo, tener en cuenta— la potencia del modo cultural ni la fuerza (resistencia en este caso) de la lógica de la calidad, lo que no es de extrañar pues éste es un coeficiente al que, a pesar de los cotidianos estallidos nacionalistas actuales, se sigue minusvalorando por los más interesados en apreciar sus virtualidades y radical virulencia. El reino aragonés había desarrollado desde el siglo IX todo un circuito simbólico de signos, iconos y ritos esparcidos por el reino, cristalizados ya en los Siglos de Oro y que, como los mismos aragoneses repetían, eran su «razón de ser». El *corpus* simbólico-cultural aglutinaba, en primer lugar, a los nativos con referentes perennes e inamovibles, perpetuos, como ríos (el Aragón), montañas y rocas (Oroel), lugares sagrados (S. Juan de la Peña, el Pilar), patronos (San Jorge), banderas (la de España es copia de la aragonesa), iconos y emblemas (la galería de retratos de reyes aragoneses [53] en la Sala Real del Palacio de la Diputación del Reino), etc. En segundo, y no menos expresivo, lugar, era parte constituyente de la formación simbólica aragonesa un campo lexemático marcado por palabras-clave supersemantizadas (libertades, fueros, privilegios) que aparecen machaconamente en los documentos de la época, y un rampallo de símbolos institucionalizados que culminaban en la figura hipersimbolizada del Justicia del reino. Narraciones etiológicas, mitos fundadores y leyendas más ritualizaciones periódicas (juramentos, unciones regias, investidura de armas, coronaciones, procesiones y fiestas monárquicas) colmaban el universo cultural al que recurrían como a grito de guerra en momentos de crisis, interferencias y fracasos. Universo con fuerza y realidad propias, válido, moral y verdadero para

---

53 A. San Vicente, *Una cartela de tesis dedicada a la Virgen del Pilar y Reino de Aragón en 1639,* Diputación General de Aragón, 1990.

ellos, capaz de influenciar con su lenguaje simbólico a todas las capas de la sociedad.

Los *loci* de la memoria, los símbolos del ser y existir, los escenarios teofánicos y de origen, las gestas idealizadas, la historia sintética, las representaciones sublimadas y los valores supremos conformaban un congruente sistema espiritual, una mentalidad polisémica, una conciencia histórica que rechazaba su simple absorción y desaparición. Porque los símbolos en acción energetizan con brío inusitado los sentimientos y la emotividad, aceleran las pulsiones primarias y reactivan el indomable espíritu de grupo; y este *état d'esprit* que hace confluir y dinamiza, en momentos álgidos, al *corpus* cultural en su totalidad, del que se sirve como escudo protector y arma ofensiva, hace a la vez surgir un fascinante y mítico *Uraragón,* modo cultural transcendente, irreducible a involuntaria sujeción.

Sorprende cómo una monarquía peninsular con pies de barro pudo colonizar, conquistar y someter a países próximos y tierras lejanas hasta alcanzar una supremacía mundial. Si castellanos, valencianos, aragoneses, andaluces, vizcaínos, portugueses y catalanes se levantan, en distintos momentos, contra el hacer y omitir de la monarquía que acumula fracasos y derrotas y vacía de autoridad va a la deriva, ¿a qué se debe que ni siquiera con el minisoberano Carlos II se decidieran por acabar con la institución? Es más, ni se lo plantean. ¿Cuáles eran los factores que integraban a los diferentes pueblos peninsulares? Cierto que liderados por una Castilla dinámica y generosa todos participaban en una cultura épica de valores heroico-místicos, vibraban en un elan creador extraordinario, profesaban una fe y creían en una formulación transcendente de la vida. Pero además y principalmente, todos aceptaban un principio y un valor común: la monarquía. Y extrañamente, ninguno de los monarcas explotó en plenitud, a nivel peninsular el halo mágico unifica-

dor de la institución; sí lo hicieron, como indicaré más tarde, las ciudades con la celebración de efemérides regias.

El examen, aunque breve, de esa aura expresiva de la monarquía nos remite a otro nivel de referencia: al simbólico-moral. Esta institución lleva ventaja al partido político por su continuidad y estabilidad aseguradas en la persona del monarca, legítima autoridad máxima; pero además la monarquía es campo más privilegiado que el partido para analizar la dinámica relación entre el simbolismo político y la realidad social. La monarquía barroca, en tercer lugar, formaba parte de un orden ideal permanente, y por tanto transcendente, y por consiguiente con ribetes de sagrado. La monarquía, no los reinos o provincias, era el *locus* en el que convergían todas aquellas aspiraciones últimas, valores místicos y supremos *desiderata* morales de la sociedad; sólo la monarquía peninsular podía ser depositaria, encapsular y proteger los valores máximos de la vida como eran y son la estabilidad política y su continuidad estructural o, más concretamente, la paz, la prosperidad, la libertad, el orden, la protección y la justicia. Nuestro teatro clásico, el de Lope y Calderón entre otros, lo repite hasta la saciedad. Estos valores últimos que reflejan lo esencial de la existencia humana son universales, de interés común y general, tan místicos como pragmáticos, pero en todo caso, morales; formaban parte esencial de la ideología monárquica. Valores, necesidades y sentimientos primarios, nucleares, indiscutibles, axiomáticos, sagrados, en una palabra. De aquí que al focalizar y concentrar todos estos valores supremos humanos en la monarquía peninsular adquiera ésta un carácter místico totalizador, unitivo, solidarizador y quede sacralizada.

Más aún: el monarca temporal que la corona deviene portador de un capital simbólico que le convierte en el

principal agente de cohesión de toda la península, esto es, en cuanto rey que reina y no gobierna su función primordial es simbolizar la unidad de todos los pueblos peninsulares a la vez que legitimar a todos que ejercen el poder que dimana de su persona. Más explícitamente: el soberano titular de la monarquía austríaca que sólo reconoce a Dios por superior y que se sirve de sus ministros como de brazos e instrumentos no sólo gobierna, rige y ejecuta; es, además, rey y por su realeza reina.

Realeza significa en la época, según el *Diccionario de Autoridades,* «magnificencia, excelencia y generosidad», multivalentes semas todos ellos que por su prodigalidad connotativa incitan a considerar el concepto como un modo simbólico específico. Rodeada de pompa, esplendor y ceremonia la persona del rey venía configurada a su vez por una valencia representativa esencial: era símbolo y simbolizaba. Símbolo denso y marcado, polivalente, con funcionalidad múltiple y con plurales radiaciones expresivas. El rey se identificaba distributivamente con todos y cada uno de los reinos y provincias y conjuntamente con todas las gentes y territorio peninsulares. Corporeizaba en forma visible y tangible un síndrome moral, un principio aglutinador abstracto. Era rey de, y representaba a, cada uno de los reinos, era conde, duque y señor de pueblos y provincias, pero además en su cabeza se hermanaban todas las coronas y títulos; representaba por tanto, y encarnaba la parte y el todo, su fusión; simbolizaba el pasado (con su linaje real) y el futuro (seguridad, vida, fertilidad), la atemporalidad.

Imagen, la real, centradora y estabilizante pero también encantadora y fascinante por su grandeza, dignidad y honor, por su poder y prudencia; superfigura mágica que habla con fórmulas sacramentales, que por su centralidad aúna lo disperso, fusiona la sociedad fragmentada y, como fuente de poder, graciosamente otorga bienestar y paz, se-

guridad, libertad y justicia a todos por igual, sin distinción de reinos o pueblos. Al recodificar el centro el rey hace tangible el sistema equilibrando los poderes de las partes y manteniendo los valores inherentes a la monarquía, valores morales máximos, atemporales y últimos que, como tales, le confieren su carácter espiritual y sagrado.

Son precisamente las sociedades segmentadas, con partes que se oponen al ultraje de la absorción totalizadora, las que muestran una tendencia a formular la organización política incluyente en términos simbólico-rituales [54] y a convertir a la persona del rey en centro y símbolo de los intereses humanos supremos, a sacralizarla. Monarquía y rey forman parte de una estructura simbólico-moral que va mucho más allá de la organización pragmática político-administrativa, del prosaico regir y mandar y del cotidiano funcionamiento de la máquina estatal; voy a narcotizar este plano de la monarquía propio de los politólogos para realzar, en las páginas siguientes y hasta el final, la dimensión místico-espiritual y simbólico-sagrada de la realeza, propia del antropólogo, pero comenzando, como en esta primera parte, por la elaboración *a contrario* de su campo semántico y conceptual; la precisión por contraste ayudará a esclarecer tan polivalente, antigua y semiuniversal —aunque no única— institución.

---

[54] Son muchos los antropólogos que han escrito sobre el tema; el interesado en el tema puede comenzar con A. H. Hocart, *Kingship,* OUP, 1927 (manejo la edición de 1969), y *Kings and Councillors,* leo la edición de The Univ. of Chicago Press, 1970; M. Fortes y sir E. E. Evans-Pritchard, *African Political Systems,* OUP, edición de 1970; S. Lukes, *Political Ritual and Social Integration,* vol. 9, núm. 2, 1975, págs. 289-308 de *Sociology,* y R. Needham: *Reconnaissances,* University of Toronto Press, 1980.

II

REALEZA

La imagen no destruye la tabla en que se pinta, antes la da un nuevo ser, y hazer a un obispo o rrey no le quita nada de lo que antes tenia, antes le da la perfeçion que todos bemos, y la luz del sol que sobreviene al mundo a la mañana no quita los colores ni las figuras de las cosas, antes les da una manera de nuevo ser.

FRAY MIGUEL DE BENAVIDES, O.P. (1595).

I

Durante la primera mitad del siglo XVII apareció, virtualmente, un libro por año sobre los fundamentos teóricos de la monarquía, la persona del rey y su ética profesional y los privilegios de la nobleza. Toda una pléyade de eruditos, por deber religioso unos, cívico otros y deseosos de ser llamados a algún Consejo real algunos, redactaron su parecer en desiguales tratados político-morales bienintencionados. Defienden muchos de ellos el fundamento último teológico de la política puesto que ésta debe basarse en la supremacía de la doctrina católica y la prioridad de la iglesia y su jerarquía; pero este carácter teológico inicial no resta brío a planteamientos atrevidos, tanto teóricos como prácticos, en relación a la institución y su temporal incumbente. Su manera escolástica no prima la metafísica —«Lealo V.Magestad, suplicoselo... no... son Metafíssicas», conmina así de espontáneo Santa María al rey en la dedicatoria de su *Tratado*—, al contrario, enlazan sartas de apotegmas, casos, ejemplos, personificaciones de virtudes y vicios, pasado y presente para que todo sirva de paradigma a la persona del rey en sus ideas, decisiones y comportamiento. Tampoco se trata, como podía esperarse por el estilo retórico de las dedicatorias a reyes y príncipes, de centones de meros elogios, golpes de incensario y apologías; cierto que no faltan imaginación lau-

datoria, ditirambos y ensanchamiento de la verdad, pero tampoco los juicios objetivos y francos, la crítica dura y el agrio consejo arriesgado. La inicial asimetría se trueca, a veces, en ecuación igualitaria entre el escritor y el destinatario nominal del volumen, lo que tratándose del rey es altamente significativo.

Intelectuales de la monarquía —todos la prefieren como la más ventajosa forma de gobierno— la mitologizan a veces, la crean y re-crean con sus palabras, zigzaguean entre las teorías de la época que conocen y conforman entre todos un *corpus* regio de pensamiento y acción monárquico-política. No siempre estrictamente coherente, por cierto, si nos atenemos a la contraposición de frases de un mismo estadista sacadas de distintas partes de la obra (a lo que incita además la ambivalencia analítica del concepto y el imperceptible cambio de nivel), pero sí el conjunto que ofrece, además, la particularidad de coincidir con el resto de escritores en puntos fundamentales como la legitimidad de la monarquía, el origen del poder, la dignidad de la realeza y los límites en el ejercicio de la autoridad.

Estas publicaciones filosófico-políticas crean y reproducen atmósfera; dan dirección, contenido académico y sentido global a la institución regia. Cada autor contribuye imaginativamente a la producción intelectual y como *Weltbilder* de interpretaciones de esencias y existencias produce una subcultura representativa intelectual de primera importancia para conocer las ideas, razonamientos y enfoques de la monarquía en un período de esplendor. El rol creador de estos intelectuales es también factor constituyente de la institución real; y el de los dramaturgos de la misma etapa histórica quienes a su vez, y en paralelo, construyen imaginativamente y repiten en eco que llevan a las tablas, los dogmas, ambigüedades, tensiones, encomios y críticas del período referentes a la forma y perso-

nas que les gobiernan. La fuerza de la palabra escrita, la estructura sintáxica y semántica barrocas de la frase, el poder del verso, el actor en escena y la tensión dramática, el escribir-denifir de los textos y el hablar-hacer de los escenarios en una palabra, contribuyeron a formular idénticos conceptos-dogma y reproducir las mismas ideas-fuerza entre la elite y el pueblo, entre gobernantes y gobernados, entre el rey y el vasallo dotándolas de autoridad intelectual y de pulsiones emotivas, convirtiéndolas y confiriéndoles la potencia cultural de representaciones colectivas. Éstas hacían de la realeza la institución normal, natural de los hispanos, prontos también a adscribir responsabilidad a su cabeza en momentos de crisis y declinación de la *dignitas* esencial en la configuración de aquélla.

¿Cómo veían estadistas y dramaturgos la doble naturaleza de una realidad concreta y de un principio abstracto? ¿Cómo defniían el matrimonio de una denotación con una múltiple connotación que irradiaba ritos y símbolos? ¿Qué características, atribuciones y roles primaban y cuáles preterían en su compleja polivalencia? He seleccionado un reducido manojo de respuestas de unos pocos autores de la época, en los dos campos literarios, para responder, brevemente, a estas preguntas. Para F. de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Francisco Suárez, Lope de Vega, Juan de Mariana, Tirso de Molina, Ruiz de Alarcón, J. S. Diamante, Calderón y otros estadistas que iré nombrando, el poder regio viene de Dios pero a través o por mediación de la comunidad y, por consiguiente, pertenece también y debe obedecer a la ley natural. El que un estado tenga o no gobierno monárquico se debe a agencia humana, lo que quiere decir que la monarquía es, es sin duda, cosa de los hombres. Todos podrían ser catalogados como constitucionalistas en el sentido de que el rey debe ser controlado en cuestiones morales por la iglesia y fiscalizado por la comunidad; todos también des-

confían teóricamente del príncipe absoluto; todos, por último, y Suárez especialmente, mantienen que el hombre es libre por naturaleza. Origen divino del poder, sin duda, pero poder «delegado» según Molina, «mediado» para Suárez y Vitoria y «establecido» por la comunidad por «instrucción divina» según Soto. ¿Cómo versifican los poetas esta ambigua dicotomía? Lope de Vega pone en boca del rey estas palabras:

Dios
nos puso en este lugar
para oir y gobernar [1]

y como reproduciendo a Soto, Tello el Viejo dice en *Los Tellos de Meneses:*

pues Dios quiere que el hombre rey le nombre [2].

Calderón anuda la doble idea en un conciso y rotundo oxymoron:

Son en la fe nuestra
Dioses humanos los Reyes [3]

y Ruiz de Alarcón intensifica la densidad semántica llamando a Alfonso IX «Dios de Castilla» [4].

---

[1] *El príncipe perfecto,* la cita viene en R. del Arco y Garay, *La sociedad española en las obras dramáticas de Lope de Vega,* Madrid, 1942, pág. 97.

[2] *Ídem,* pág. 97.

[3] H. Herrero García, *La monarquía teorética de Lope de Vega,* Fénix I, 1935, págs. 177-224 y 303-362. La cita, pág. 182. En la pág. 305 resume la posición de Lope de Vega sobre la monarquía y a ella me remito, como también a O. H. Green, «La dignidad real en la literatura del Siglo de Oro. Notículas de un estudioso», *Revista de Filología Española,* XLVIII (1965), págs. 231-250.

[4] M. Herrero García, *op. cit.,* pág. 183.

Pero no se muestran menos explícitos o concluyentes cuando recrean en tensión dramática el otro de los *topoi,* preferido también por el pueblo y que alcanza pliegues profundamente humanos: el respeto a la ley y a la justicia. Rojas Zorrilla dice taxativamente:

También nacieron los Reyes
para obedecer las leyes.

Espinel no duda en escribir que «los grandes monarcas y reyes nacen subordinados al común orden de la naturaleza» [5] y Lope de Vega pone en boca de Busto:

su ley
no ha de atropellar lo justo

algo que logró transmitir a la posteridad el teólogo Calderón al versificarlo en este conocido pareado:

En lo que no es justa ley
No he de obedecer al Rey.

Más aún:

si el rey manda
cosas que son contra ley,
deja entonces de ser Rey [6].

En cuanto al origen humano del poder real el vasallo Meléndez —el lobo de Extremadura— de *Los novios de Hornachuelos* no puede estar más de acuerdo con Quevedo cuando declama:

---

[5] M. Herrero García, *op. cit.*, págs. 217 y 319.
[6] Lope de Vega, en R. del Arco y Garay, *op. cit.*, pág. 107.

que en el principio del mundo
el que tuvo más valor
de esotros se hizo señor [7]

porque al inicio de la segunda parte de *Política de Dios, Gobierno de Cristo* hace escribir a su pluma: «La descendencia y origen de los reyes en el pueblo de Dios, ni fue noble ni legítima, pues tuvo por principio el cansarse de la majestad eterna y de su igualdad y justicia» [8].

Personajes lopescos como el Cid y Rodrigo de Villagómez rechazan sin paliativos la arbitrariedad del poder real [9]. Con el pensamiento de Suárez cuando arguye que el poder del rey depende, en cierta medida, del pacto o acuerdo entre éste y los súbditos [10] concuerda el Fénix de *La lealtad en el agravio:*

Que si el mundo su salud
Con equidad pretendiera
Y evitar tanta inquietud
Sólo a la frente ciñera
Quien tuviera más virtud.

El Mendo de *Los novios de Hornachuelos* defiende a lo largo de la obra que el poder le viene al rey de la voluntad del pueblo.

Propia del género dramático es la tensión continuada que caracteriza algunas obras que llevan a las tablas ar-

---

[7] R. del Arco y Garay, *op. cit.*, pág. 102.

[8] Pág. 432 del volumen de sus *Obras completas en prosa,* Aguilar, 1945.

[9] Véase el artículo de A. Alfaro en *Revista Hispánica Moderna:* «Observaciones sobre el Rey y el sentimiento monárquico en la comedia española de la Edad de Oro», págs. 132-139, XXXIV, 1968.

[10] B. Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain,* OUP, 1963, pág. 36. Me he basado en el cap. II en todo lo referente a Suárez, Molina, Soto y Vitoria.

gumentos zurcidos con contrapuntos binarios estructurales tales como rey justo/rey injusto, rey bueno/rey malo potenciados además en su polaridad por el carácter histórico-objetivo de que se ven revestidos. Parten los dramaturgos de que el rey es también un ser humano y, por tanto, fácil presa de pasiones:

> Por grandes que sean los Reyes
> Son de la propia materia
> De que son los demás hombres,
> y engañarse pueden [11].

Más todavía: los reyes, como todo mortal, están sujetos a la miseria más trivial del predicamento humano según el Hernando de *La porfía hasta el temor:*

> ¿por qué he de entrar con temor
> a donde está un rey, que sé
> que está sujeto y con miedo
> a un panarizo en un dedo
> a un sabañón en un pie? [12].

Nada más expresivo y profano de la doble personalidad del vicario de Dios en la tierra. Esta premisa tan profundamente humana e igualadora deja abierta la puerta del escenario para que entre una galería de reyes sin escrúpulos, egoístas, lujuriosos y autoritarios que desfilaron por los corrales de comedias de pueblos y ciudades. A este grupo pertenecen Sancho IV *(La estrella de Sevilla),* el Alfonso V de *Los pechos privilegiados,* el Enrique VIII de *La cisma de Inglaterra* y el Alfonso VIII de *Las paces de los reyes y judía de Toledo* [13]. El comportamiento poco

---

11 Juan Bautista Diamante en M. Herrero García, *op. cit.*, pág. 196.
12 R. del Arco y Garay, *op. cit.*, pág. 111.
13 A. Alfaro, *op. cit.*

ejemplar de Alfonso VIII reaparece en *La corona merecida;* y reyes que también dejan mucho que desear son representados en *El hombre de bien* y en *Valor, fortuna y lealtad*[14]. El espectador tenía posibilidad de ver, escuchar, apreciar e inferir. Y aún más: estos versos de Cordero cuando arremete contra el rey son sencillamente valientes:

> El rey es un menguado, es un terrible
> todo temeridad, todo tronera,
> y de envidia lo mata, por ser hombre
> que da espanto a Castilla con su nombre[15]

sólo superados por Egas al rechazar no ya a un deplorable y anárquico rey sino, cambiando de nivel, a la mismísima realeza:

> ¡Ah, dura y pesada ley!
> No en valde el nombre de rey
> a Roma fue tan odioso[16].

Humano, pobremente humano este rey del teatro barroco; muy perfilado y resaltado el reverso de su personalidad vicaria de Dios y, más importante, muy congruente con el realismo político que *in crescendo* desde finales del siglo XVI predomina en el declinante siglo XVII. Veámoslo.

Vale la pena resaltar, aunque sea de paso, el contraste y tirón inverso entre el creciente absolutismo y la base, cada vez más endeble, que lo sustenta debido, en parte, a las acumuladas crisis de la monarquía, las que a su vez demandan más firmeza regia y mayor amplitud de poder

---

[14] R. A. Young, *La figura del rey y la institución real en la comedia lopesca,* Porrúa, 1979, págs. 23 y 24.

[15] R. A. Young, *op. cit.*, págs. 67 y 68.

[16] *El labrador del Tormes,* R. del Arco y Garay, *op. cit.*, pág. 108.

para afrontarlas lo que, consecuentemente, produce un temor con base real y un mayor rechazo teórico de la tendencia absolutista; el conde de Peñaranda se atreve a decir sin rodeos al rey en 1649, aludiendo a la ejecución de Carlos I en Inglaterra: «El odio con que se pronunciaba en todas partes el nombre del rey, el miedo que tenía la gente a su autoridad y la determinación con que se le llevó ante los tribunales son cosas que deberían hacernos recordar que son las gentes las que elevan a los reyes al poder y les mantienen en él para que las defiendan y protejan... Dios no creó los reinos para el bien de los reyes, sino a los reyes para el bien de los reinos» [17]. De una forma más moderada recuerda Zevallos al rey: «A estas tres Reynas, que son la Ley de razon, la Theologia, y la Medicina, estan sugetos los Principes, en su propia tierra, sin tener imperio, ni dominio contra ellas, porque todas tienen su jurisdicion a parte y separada» [18], y también Saavedra Fajardo —*Empresa XX*— al príncipe: «Reconozca también el príncipe la naturaleza de su potestad, y que no es tan suprema, que no haya quedado alguna en el pueblo.» Ribadeneyra es más categórico y directo: «Ningún rey es absoluto ni independiente ni propietario» [19]; Santa María (págs. 10-11) más incisivo y pragmático: «la Monarquía para que no degenere, no hay de yr suelta y absoluta (que es loco el mando, y poder) sino atada a las leyes... que de no estar assi bien templada la Monarquía resultan grandes yerros... si el Monarca, sea quien fuese, se resolviese por sola su cabeça, sin acudir a su consejo, o contra

---

[17] R. A. Stradling, *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*, Cátedra, 1989, pág. 426.

[18] G. de Zevallos, *op. cit.*, 86v. La cita siguiente de Saavedra Fajardo proviene de su obra *Idea de un príncipe político cristiano*, cito por la edición de Madrid, 1927.

[19] R. A. Young, *op. cit.*, pág. 89.

el parecer de sus consejeros aunque acierte en su resolución, sale de los terminos de la Monarquia, y se entra en los de la tyrania».

Y ya sabemos que para Suárez, Soto, el Lope de *Fuenteovejuna* y *Peribáñez* y otros, es permisible, en ciertos casos y bajo determinadas condiciones, el tiranicidio y, claro está, el regicidio. El jesuita Mariana va todavía más allá; para él la comunidad es mayor que el rey —*maior singulis, universis minor*— y por lo tanto puede estar justificado, en algunos casos, y es legítimo resistirle, deponerle y aun ejecutarlo. La razón que para ello da la reitera en el libro I de su tratado *De Rege:* la autoridad del príncipe —escribe— está privada de su validez legal a no ser que hunda sus raíces en el consentimiento de los súbditos. Y esto no es todo; el Calderón de *La hija del aire* se eleva en arrebatadas escenas soberbias, a un nivel general y abstracto, necesario para asestar los más terribles y duros golpes no a la práctica concreta ni a un rey en particular sino a la mecánica y arbitrariedad del poder en general, de todo poder [20].

Toda una constante y amplia producción literaria barroca es un permanente jaque mate al rey en su extremado poder, un insistente recordatorio de sus obligaciones que en ningún caso debe eludir o traspasar a su valido y un llamamiento cautelar para que su comportamiento y relaciones con los vasallos revistan un cierto carácter de igualdad, propio del *Zeitgeist* de la época. Para comenzar recuerdan al monarca que lo que hace o constituye la realeza no es, después de todo, ni la riqueza, ni el honor, ni el poder y ni siquiera la filiación directa, sino el velar por la justicia y el bien del reino porque «en verdad mercenario de sus vasallos es» [21]. «Los Reyes mas obligados

---

[20] F. Ruiz Ramón, *Historia del Teatro Español,* Cátedra, 1988, pág. 243.

[21] L. Pfandl, *Philipe II d'Espagne,* París, 1981, pág. 147.

estan al Reyno y a la Republica que a si:... el Rey se hizo para el bien del Reyno y no el Reyno para bien del Rey»[22]. El mismo fray Juan reitera al monarca que todos, los príncipes incluidos, nacemos iguales, que «las almas tienen en su origen ygual nobleza» y que puede conocer «un labrador lo que no sabe un rey»[23]. Para reforzar su argumento de la esencial igualdad humana apela el capellán de Su Majestad padre Fernández Navarrete a la regia autoridad del «Señor Rey Don Alonso»: «Porque, como dixo: El Emperador, y el Rey, maguer sean grandes señores, no puede fazer cada uno dellos mas que un home»[24].

En realidad esta ecuación de igualdad (≡, no =) entre el rey y el vasallo es mucho más radical en el espíritu de la época: la fundamentan los tratadistas y dramaturgos en el *pathos* barroco de la fragilidad esencial de la naturaleza humana que no respeta categorías tan arbitrarias y superficiales como las de siervo y señor. Al *topos* ascético-místico de la *vanitas* inherente a la vida humana recurren todos ellos con prodigalidad. Ribadeneyra exhorta a que «se conozca» el príncipe «por hombre flaco»[25] y Zevallos a que recuerde «la vanidad de las cosas de este mundo»; el príncipe, continúa, «no se deve gloriar de la magestad en que Dios le puso» «porque toda esta vida es sueño de sombra», terrible metáfora pulverizadora que enhebra con el documento final de su tratado que intitula de esta significativa manera: «Que conviene para el buen govierno de los Principes, que siempre tengan presente la memoria de la muerte»[26]. El incomparable y revulsivo Valdés Leal tradujo en lienzo al que llevó la macabra Parca

---

22 Fray J. de Santa María, *op. cit.*, pág. 23.
23 *Ídem, op. cit.*, págs. 476 y 72.
24 En su *Conservación de monarquías*, publicada en 1626.
25 P. de Ribadeneyra, *op. cit.*, pág. 446.
26 G. de Zevallos, *op. cit.*, doc. XIII, 82v.

con su guadaña, la terribilidad del morir que a nadie respeta. La predominante cultura de postrimerías de la época incluía, del rey abajo, a todos.

Y no es tópico literario porque nuestros monarcas austríacos, profundamente religiosos, estaban imbuidos de estas mismas ideas comunes y religiosamente básicas. No ocultaron el lado simplemente humano de su dualidad personal; todos ellos lavaban los pies de doce pobres cada Semana Santa, daban precedencia hasta a los simples clérigos por serlo, no tenían inconveniente en ayudar a misa, les besaban la mano y no toleraban la reciprocidad en esta muestra de deferencia. Felipe II aconseja a su hijo y heredero que nunca olvide que el rey no es más que un hombre sujeto a pasión, error y equivocación [27]. El Rey Prudente se contentaba con sentarse «en una banqueta de tres pies, hecha naturalmente de un tronco de un árbol» en la casa del cura de El Escorial, el cual, atento a la dignidad regia «porque estuviesse con alguna decencia rodeaba el asiento con un paño Francés». Otras veces compartió la parte sobrante de un banco, en la capilla de San Lorenzo, con un humilde labrador y, en alguna ocasión, explicó a otro lugareño que no le reconoció, las pinturas del claustro [28]. En abril de 1645 envió Felipe IV una nota a la emperatriz su hermana en la que, con referencia a su nuevo matrimonio, intercala estas reveladoras palabras: «en fin, somos todos hijos de Adán y Eva» [29]. En otro momento vivencial diferente a éste, cuando traducía la *Historia de Italia* de Guicciardini, el rey piensa que para aprender filosofía y moderación tiene que despojarse de su divinidad —«desprenderme de mi divinidad», dice concre-

---

27 P. Pierson, *op. cit.*, págs. 89-90.

28 E. Porreño, *Dichos y hechos de el señor rey Don Phelipe Segundo, el Prudente,* págs. 64-66 y 73 de la edición de 1748.

29 G. Maura Gamazo, *Carlos II y su Corte,* Madrid, 1911, vol. I, pág. 66.

tamente[30]—. En el Real Alcázar madrileño recibía a todos los que querían hablarle «incluso [a] soldados tullidos y sin ropa»[31], y en procesiones y festejos se le acercaron más de una vez simples hombres de la calle para reprocharle verbalmente por su responsabilidad en el triste estado de la monarquía[32].

El «Rey de las Españas», «cabeça del mas estendido Imperio que ha tenido Rey del mundo»[33] debe, en opinión de todos los tratadistas del período austríaco, atender diligentemente y en persona a los graves problemas de la inmensa monarquía. Para Álamos de Barrientos, «ninguna cosa importante se ha de tratar y resolver que el mismo Príncipe no se informe y entere de ella» porque «no puede permanecer ni durar el señorío en que el Príncipe no sea el que últimamente resuelve las materias mayores que se ofrecen en el Estado»[34]. «No es oficio de descanso el reinar» (Saavedra Fajardo). Fray J. de Santa María apela a la conciencia regia para forzar al rey a cumplir con su deber que es «oficio de siervo»; «los Reyes en conciencia tienen obligación de atender por sus personas a los negocios graves... so pena de pecado»[35]. «Reinar es velar» es-

---

30 J. H. Elliott, *Philip IV of Spain, Prisoner of ceremony,* cap. VIII del libro de A. G. Dickens (ed.), *The Courts of Europe,* Londres, 1977, págs. 178 y 179.

31 R. A. Stradling, *Felipe IV..., op. cit.,* pág. 467.

32 En la pág. 168 de *La corte y monarquía de España en los años de 1636 y 1637,* de A. Rodríguez Villa, Madrid, 1886, viene uno de estos episodios; en mi primer volumen de la *España Mental,* Akal, 1990, capítulo último, comento cómo unas energúmenas penetran fácilmente en Palacio en tiempos de Carlos II, que las recibe.

33 En frase de G. González Dávila, *Teatro de las grandezas de la Villa de Madrid,* Madrid, 1623, pág. 1.

34 G. Tomás y Valiente, *op. cit.,* pág. 92. Sobre Álamos recomiendo *Introducción a Álamos de Barrientos,* de C. Ollero, págs. 159-172, del vol. III, *Homenaje a J. A. Maravall,* CIS, 1985.

35 Fray J. de Santa María, *op. cit.,* págs. 40, 41 y 499.

cribe Quevedo, y continúa: «Quien duerme no reina. Rey que cierra los ojos, da la guarda de sus ovejas a los lobos, y el ministro que guarda el sueño a su rey, le entierra» [36]. Pero no se conforma con la impersonalidad del apotegma; Quevedo va mucho más allá al enfrentarse directamente con Su Majestad y espetarle sin miramiento ni rodeos: «Muy poderoso y excelentísimo Señor: los reyes, son trabajadores, y no valen más que por su trabajo; holgar es defraudar vuestros sueldos» [37]. De aquí a «Grande sois, Filipo, a manera de hoyo» hay poco más de medio paso. Todo humano, muy humano.

La letanía de roles morales que los censores y tratadistas barrocos adscriben al oficio y posición de rey son tan numerosos como mefatóricos y repetidos; forman un campo semántico congruente en el que los semas justiciero (refrendado ampliamente por el teatro: *El mejor alcalde, el Rey; Fuenteovejuna; El comendador de Ocaña,* por ejemplo), padre, pastor, cabeza, corazón, piadoso, cortés, caballero y magnánimo *(El príncipe perfecto* de Lope de Vega, *La prudencia en la mujer* de Tirso, *El príncipe constante* de Calderón, etc.), guardián, custodio, protector y otros, son los más frecuentes y festejados. Si en su quehacer principal defrauda, la estridente cólera de Quevedo que deforma y aísla lo zahiere con paranomasias y vocablos hidra; pero su desabrida y pesimista pluma no era la única en fustigar agriamente a los reyes holgazanes. La de fray Juan de Santa María se eleva a otro plano conceptual, a primera vista con estilo más delicado, pero en realidad mucho más atrevido en pertinentes imágenes corrosivas que presentan al rey como un títere o figura de guiñol: «No piensen que son Reyes solamente de nom-

36 Política de Dios..., *op. cit.*, pág. 399.

37 Citado por J. Lynch, *España bajo los Austrias,* vol. II, Península, 1972, pág. 93.

bre y representación, que no estan obligados a mas de hazerse adorar, y representar muy bien la persona Real, y aquella soberana dignidad... No ay cosa mas muerta, y de menos sustancia, que una imagen de sombra.» Tropo este último aniquilador: el rey no llega a ser ni siquiera sombra. «Rey... hormiga», minúsculo, «rey de anillo... esto es de solo nombre», «nombre vazio» apostilla para remachar la idea y que no quede duda, «Rey de risa», etc., son parte de los epítetos demoledores y metáforas despectivas que invierten la asimetría de la relación con el irresponsable que ciñe la corona; inversión algo más que simbólica ya que es el vasallo y servidor el que aconseja, reprende y amonesta a la sacra, muy alta y muy poderosa real persona.

El florilegio de escritores, estadistas, dramaturgos y citas que en paralelo he acumulado como muestra nada más de una producción voluminosa, basta para objetivar tanto en texto como en escenario y arte un específico *Geistesbildung* hispano en cuanto a la realeza peninsular, notablemente diferente de la representación común tanto en Francia como en Inglaterra, monarquías en las que se rendía culto explícito verbal a la divinidad de la realeza, estimulada por los mismos reyes [38]. Esta deificación a la francesa era incongruente y disonante con una cultura heroico-épica de valores transcendentales y de responsabilidad individual predominante todavía hasta bien entrado el siglo XVII [39]. La antropología tardorrenacentista de la

---

[38] Pueden verse: E. Kantorowicz, *The King's two Bodies,* Princeton University Press, 1957 (cito por la versión francesa *Les deux corps de roi,* Gallimard, 1989); L. Marín, *La parole mangée,* Boreal, 1986, y *Le portrait du roi,* Minuit, 1981; J. M. Apostolidés, *Le roi-machine. Spectacle et politique au temps de Louis XIV,* Minuit, 1981, y *Le prince sacrifié,* Minuit, 1985; R. E. Giesey, *Le roi ne meurt jamais,* París, 1987.

[39] Me he referido a varios de estos aspectos en *La España mental,* vol. I, *op. cit.*

persona, de la conciencia y de la identidad promovía las relaciones directas con la Divinidad; el universo del pensamiento analítico, la *world-view* instrumental imperante y fundamentalmente la cultura teológica sobredeterminaban esa actitud vital. El peso determinante del medievo histórico, la vigencia inicial de las Cortes, la ausencia de la persona regia, las crisis monárquicas y la fuerza de los hechos sociales e instituciones contrapuestas y equilibradoras en reinos diferentes narcotizaban el halo mágico-divino de la realeza. Las representaciones e imágenes colectivas, constituyentes elementales de la cultura, la debilidad de los símbolos regios y de un correspondiente vocabulario emotivo, las categorías presentacionales y simbolismo discursivo de la época primaban al unísono la selección del lado humano en la constitutiva ambivalencia de la realeza. La isotopía conceptual, literaria, dramática y simbólica que he presentado no sufría, debido a la identidad de sentido en el amplio espacio semántico conformado, la presencia de propiedades sigma, caracterizadoras analíticamente de la divinidad de la realeza.

Ahora bien, en el reino de la cultura, esto es, el de la esencia y del espíritu, rige el detalle significativo, domina la diversidad etnográfica e impera la ambigüedad simbólica que con sus esquemas de valencias simultáneas y diferentes codifica siempre más de un mensaje; voy a equilibrar a continuación, *modo obliquo,* como hacían ellos, el lado humano de la realeza glosando otras notas formantes de su compleja definición.

II

Rey y realeza han acumulado acepciones cambiantes —y aun contradictorias— no sólo a lo largo de la historia sino también en el período austríaco e incluso bajo una misma corona, como es el caso de Felipe IV. Aquellos lexemas

vienen culturalmente definidos, esto es, no tanto por propiedades analíticas cuanto retórico-rituales y simbólicas, o dicho de otra manera, más por múltiple connotación que por escueta denotación. La razón de esta aproximación antropológica a su estudio hay que buscarla en la carga místico-ideológica y creencial que vehicula y en las reverberaciones axiológicas, estéticas y emotivas que irradia su simultánea e irreducible polisemia. Sus semas más reveladores y fértiles no son precisamente los realistas y objetivos como la linealidad o la legitimidad sino los poéticos, es decir, los sintagmas, iconos, imágenes, símbolos y tropos que en realidad los producen. La alusión, el eco, el halo y el contrapunto pueden también fabricar una representación intersubjetiva y común. Por otra parte, palabras conservadoras y arcaicas, atesoran un cierto núcleo permanente y estable en el sentido de estereotipo o paradigma o, si se prefiere, bajo la forma de un *collage* de semejanzas a lo Wittgenstein o de clasificación polythética a lo Needham[40]. Partiendo, pues, de ese enfoque voy a reproducir y glosar las caracerísticas culturales más salientes de los dos vocablos vistas a través del prisma de la época.

Desde finales del siglo XVI distinguen en sus tratados los estadistas-filósofos y en sus versos los dramaturgos dos valencias diferentes en la definición del príncipe. Fadrique Furió, por ejemplo, nos dice que es necesario diferenciar claramente dos personalidades en el rey, esto es, verlo unas veces como hombre y otras como estadista supremo que gobierna y manda[41]. A principios del XVII fray r. Juan de Santa María precisa así en su distinción: «cada uno de los Reyes, tiene y representa dos personas, una pública, y otra particular: y por esto han de ser también sus acciones de dos calidades; en las de particular procedan

---

40 *Polythetic Classification,* Man, n.s. 1975, 10; págs. 349-369.

41 J. A. Fernández-Santamaría, *op. cit.,* págs. 318 y 319.

como quisiesen por su gusto; mas en las publicas por el publico»[42]. También Ramírez de Prado separa con nitidez la persona del príncipe de su función cuando escribe: «tiene dos personas: una hechura de la naturaleza, comunícasele un mismo ser con los demás hombres; otra, por favor del cielo, para gobierno y amparo del bien público»[43]. La representación dual que apunta J. P. Mártir Rizo subraya la doble moralidad, pública y privada, de los acciones regias: el monarca, opina, puede pecar de dos diferentes maneras, como hombre y como rey; fácilmente, continúa, pueden ser remediados los errores cometidos en cuanto hombre, pero cuando es el rey en cuanto tal el que peca, es decir, cuando olvida sus obligaciones o no hace lo que es mejor para el reino o, simplemente, cuando es perezoso en su deber, la situación es más grave[44]. Curiosa es también la distinción que según González de Salcedo define a la persona del rey, al que dota nada menos que de dos naturalezas: la humana y la regia, medio divina esta última y, desde luego, inmortal[45]. Una de estas personas puede, según circunstancias, absorber y eclipsar a la otra, e incluso, versifica Lope de Vega, una de ellas puede, al menos momentáneamente, desaparecer:

perdiste la majestad
cuando tu honor ofendiste[46],

apreciación de tipo moral que recuerda a la de Mártir Rizo pero que se fija ahora y censura el comportamiento humano personal, no la dimensión política del monarca.

---

42 *Op. cit.*, pág. 510.

43 La cita viene en J. A. Maravall, *La teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, 1969, pág. 29.

44 J. A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, pág. 308.

45 Véase J. Varela, *La muerte del rey*, Turner, 1990, pág. 60.

46 R. del Arco y Garay, *op. cit.*, pág. 107.

Este repertorio de imágenes no es tan barroco como puede parecer; hunde sus raíces en el medievo y en la escolástica. La modalidad que ofrecen los estadistas hispanos consiste en que singularizan no dos cuerpos en el rey como hace la tradición europea occidental sino, más acertadamente, dos personas e, incluso, y para mayor teologización del concepto, dos naturalezas. El rey es una persona doble o mixta, vienen a decirnos; tiene un cuerpo material y físico, natural y mortal como todos los humanos. En cuanto substancia existente es clasificable, contable, comparable y reemplazable como y por cualquiera de sus millones de semejantes; cuerpo visible y tangible presenta al espectador, además, una fisonomía propia y definidora, como cualquier hombre o mujer. Ahora bien, esta persona, común en su naturalidad, vehicula a un supercuerpo impersonal e inmortal, incomparable también pues es único en su reino, e inclasificable, pues es el solo miembro de su clase en un momento y espacio determinados; soporta a otra persona, más concretamente, a una superpersona o hipóstasis regida en su esencia, función y significado por otro código semántico, por el propio y exclusivo de la realeza. Su heteromería personal o contextura de partes diferenciadas le hace estar sometida a diferentes leyes y principios y, aunque el predominio circunstancial de uno u otro —de una u otra persona— sea aleatorio, la propiedad sigma que normal y fundamentalmente la define es la realeza. Así la primera o física persona es asiento o solio de la metafísica de la segunda; aquélla encarna y corporifica la *maiestas* inseparable de ésta. La segunda realza, dignifica y da un nuevo ser o «una manera de nuevo ser» según la frase citada del dominico Benavides, a la primera; más aún, el principio o esencia que la rige tiende a prevalecer sobre, y a eclipsar a, la primera que en los momentos rituales de su aparición o presencia se adelgaza hasta desaparecer. No obstante, la primera o

física y común realidad ejerce la imprescindible y necesaria función de reificar o cosificar, esto es, de simbolizar a la segunda; y en determinadas actuaciones lo que define, en último recurso, la ontología de la realeza es el paso de una a otra persona, la dialéctica entre el cuerpo mortal y el cuerpo glorioso del rey y, más abstractamente y antropológicamente muy fascinante, el tránsito de los *corporalia* a *spiritualia,* esto es, de lo humano a lo divino [47].

¿Cómo presentan y definen retóricamente y qué propiedades adscriben a la persona mística del rey los escritores barrocos? Dada la naturaleza de los tratados que, en estilo directo van dirigidos al príncipe al que en numerosas ocasiones alaban, apelan y amonestan, las páginas que escriben viene salpicadas, inevitablemente, de figuras de repetición y amplificación como corresponde a la excelencia y eminencia regias. Lope de Vega lo expresa concisamente en estos versos:

> Que los príncipes son humanos, nadie lo puede dudar,
> Pero la poesía debe hacer su divinidad brillar [48].

La estructura sintáxica predominante en los breves capítulos está repleta de anáforas y perífrasis vocativas en aposición, de fórmulas semánticamente densas que de un golpe enunciativo presentan al lector, o intermitentemente le recuerdan, la suprema grandeza del excepcional personaje. «Sacra, Católica, Cesárea, Real Majestad», «Máximo», «Altísimo», «rey de reyes», «Excelsa Majestad» (título exclusivo del Emperador pero que retienen nuestros reyes por la insistencia de Felipe II), «Nuestro Señor» (que les homologa a la Divinidad), «Gran Rey Católico»,

---

47 Hay desde luego una segunda hipóstasis, la persona monárquica o jefe de Estado, de la que he escrito en la primera parte.

48 Citado por R. A. Stradling, *Felipe IV..., op. cit.,* pág. 25.

«Felipe el Grande», «Magno Felipe», etc., forman parte de la hipotiposis narrativa que intensifica la esencia singular y absolutamente única, y recuerdan tanto la sanción sagrada como el carácter moral y responsabilidad sobrehumana del referido. Todo el cálculo de epítetos, alegatos panegíricos y sobrenombres tienden a trazar fronteras, a marcar distancias y exigir reverencia por parte del escritor y del lector, de todo el mundo. La función intensiva, litúrgica de parémbolos y epanáforas («Su majestad, Dios le guarde», «Felipe el Grande sobre todos los Reyes, máximo monarca», «el Rey Nuestro Señor, que Dios guarde infinitos siglos», etc.) transfiguran a la persona humana adornándola de un formalismo mágico y producen en el receptor una vibración emotiva saturada de valores del corazón que la razón pascaliana desconoce. Incluso las distintas partes del cuerpo del rey y sus reales estados anímicos son nombrados no por procedimiento escueto y directo como las de cualquier otro mortal sino en modo regio, respetuoso y solemne; «el rostro lleno de gracia», «prodigiosa hermosura», «reales pies», «reales manos», «real pecho», «real persona», «la palabra real», «real servicio», «su real ánimo», «su real conciencia», etc., magnifican a través de su riqueza representativa y efectos de orquestación la sublimidad y magnificencia de su persona, que por su parte habla en plural mayestático, acorde con su personalidad plural. La explotación lírico-retórica de aposiciones adjetivadas alcanza también proporciones mitológicas y cósmicas, como corresponde a la realeza: «Apolo», «Marte», «Aurora», «Sol», «Planeta» como sobrenombres aplicados concretamente a Felipe IV, tienden, una vez más, a separar al incumbente de la común humanidad, a divinizarlo. La saturación semiológica más la intensificación presentativa y el modo poético de decir no sólo corroboran y remachan el modo discursivo del tratado sino que redoblan, además, la representación y reinstauran, en nimbo transcendente, la figura del rey.

Es obvio que los gloriosos e incomparables epítetos van dirigidos no tanto a la persona concreta cuanto al *officium* real, es decir, a la sublimidad moral y transcendente de la realeza. Es difícil imaginar que esta loa que copio pudiera encontrar ni lejana correspondencia con Carlos II el Hechizado, a quien iba dirigida y en cuya presencia recitaron:

Mil siglos Carlos segundo
Aquestos festejos haga
Fino por naturaleza
Galán por su vella gracia [49].

Esta falta de adecuación entre verso y realidad hace patente la naturaleza disasociable y mística de la realeza, su densidad litúrgico-ontológica: el rey, aunque enfermo, decrépito y endemoniado sigue siendo rey por haber sido elegido por Dios y por encarnar una institución perdurable, inmortal. Por frágil y enfermizo que sea el vaso humano en que temporalmente está depositada la realeza, su esencia no se contamina. Sin duda que un monarca apuesto, joven, atrayente, inteligente y dinámico puede espesar el carácter místico-simbólico de la realeza y adelgazarlo otro incompetente o desafortunado, pero su núcleo moral inalienable, perenne por sanción sagrada y transcendente puede seguir, si otras circunstancias no varían, vigente. Esa fuerza misteriosa que posee, ese *ens absconditus* que lo habita, esa esencia intemporal y divina permanece y protege con su manto de púrpura al infeliz o infradotado príncipe reinante. Zevallos lo expresó con precisión: «es tan intrínseca, y natural en la persona del Rey esta soberania que el mismo, no la puede renunciar, ni

[49] Tomo la loa de J. E. Varey y N. D. Shergold, *Vélez de Guevara. Los celos hacen estrellas,* Tamesis, 1980, pág. XLIV.

perder, porque dexaria de ser Rey, y cabeça de su República, cuyo poder es tan grande que no se puede explicar con palabras... Y pues la magestad de los Reyes es tan grande y tiene virtudes tan intrínsecas, y naturales, que no se pueden esplicar, ni comprehender con el entendimiento... tampoco los Reyes pueden apartar de su cetro, y corona este poder y magestad, porque todo está intrinseco en su alma» [50]. Formulación que, dicho sea de paso, implica un rotundo rechazo de la figura del valido que usurpa «el oficio del rey» y que pretende apropiarse de ajenas cualidades intrínsecas e intransferibles. Lope de Vega aborda la tensión rey enfermizo/gobierno de la monarquía en *Los novios de Hornachuelos* y la supera con este diálogo, que abrevio, iniciado por Rui López de Ávalos:

Todos
se espantan de ver que estando
tan enfermo, gobernando
vivas, y tengas sujeto
un reino como el que tienes.

A lo que el rey responde:

soy, si humano en la tierra,
teniente del Rey que es Dios [51].

Es también Lope de Vega el que, reactivando el origen divino de la institución, no duda en igualar en dignidad, derecho y poder a todos los reyes de la tierra. Así el rey Alfonso, en *El labrador venturoso,* dice aludiendo a Zulema, el rey moro de Sevilla:

que deste casamiento,
pues entre reyes hay igual nobleza,
la luz resultaría [52].

---

50 G. de Zevallos, *op. cit.*, págs. 112v.
51 R. A. Young, *op. cit.*, págs. 46 y 47.
52 R. del Arco y Garay, *op. cit.*, pág. 99.

Cuando el Príncipe de Gales «jurado Rey de Escocia, hijo único y heredero de los Reynos y Dominios de Jacobo Rey de la gran Britania» llegó a la Corte madrileña en 1623, Su Majestad Felipe IV escribió a los grandes y señores de sus reinos invitándoles a agasajarlo como a tan grande príncipe correspondía sin tener en cuenta su fe protestante: «La acción ha sido tan grande, como se dexa considerar, y à mi, à mis Reynos ha puesto en suma obligación; deseando hazer todas las demostraciones mayores de solemnidad y agradecimiento, y como à persona de tanta cuenta os lo he querido avisar, para que que lo tengais entendido, y sepais mi voluntad» [53]. Ni raza, ni credo religioso, ni pequeño reino, ni espacio ni tiempo afectan a la naturaleza de la legítima y deiforme realeza.

Todos nuestros autores barrocos coinciden en realzar y enmarcar con singular esmero otra diapositiva del álbum regio, afín a la eminencia y excelsitud ya apuntadas pero que cambia un tanto de registro y alcanza otro rango óntico, de carácter y talante universales, tanto en tiempo como en espacio. Me refiero a la *dignitas* del trono, esto es, del rey, cualidad que singulariza a una única persona y es inseparable e inmanente a la realeza. Este *intensivum*, tan antiguo como la realeza, sólo puede describirse connotativamente, como una *quidditas* regia o *maiestas* mística o valor metafísico, supraindividual y perpetuo, con existencia independiente, inmortal aunque muera el rey y, en cuanto ente de razón, eterna. Concretamente y a un segundo nivel lógico, este sema distintivo viene injertado en la singularidad del *officium* real, esto es, en la soberanía que sólo al rey pertenece pero que ennoblece, por participación, al reino entero. Esta *dignitas* alcanza, por otra parte, tal grado de superioridad inalienable que fuerza una discontinuidad abrupta, una ruptura radical entre el per-

---

53 G. González Dávila, *op. cit.*, págs. 195 y 198.

sonaje regio y el común de la humanidad, lo que exige y objetivamente se muestra en la compostura solemne de un comportamiento rígido, no espontáneo, en cargas y obligaciones únicas también y en aislamiento protocolario tabuizado que comentaré más tarde. Esta energía de la *dignitas* que le hace transcender la humanidad entera permite al rey el paso ritual de lo humano a lo divino y lo recarga de Divinidad como voy a sugerir muy pronto; o también, y en dialéctica inversa, conceptualizamos el cuerpo del rey como el receptáculo en el que se opera el tránsito de la Divinidad a la humanidad; bajo esta perspectiva el rey es el Hombre por excelencia. Diego de Valdés lo describe en 1602 de esta manera al tratar de *De Regia dignitate:* «Divinā quādā in humanis nomini dedit potestatē, et dignitatē», «imago Dei animata, ut nume divinū subditi venerātur» «cū Dei vices gerat» [54].

Fray Juan de Santa María alude a la realeza y la connota en sintética matriz palilógica: «tanta autoridad, nombre, y dignidad tan grande... tanta grandeza, magestad y honra» [55]. Calderón por su parte hace decir a Semíramis algo que apunta a una modalidad barroca de la *dignitas,* al honor inherente a la realeza:

> pues vivo sin reinar, no tengo vida.
> Mi ser era mi reino,
> sin ser estoy, supuesto que no reino.
> Mi honor, mi imperio era;
> sin él, honor no tengo [56].

G. Fernández de Oviedo concuerda con Diego de Valdés en el anclaje supremo de la realeza, que no la ve tanto

---

[54] Diego de Valdés, *De dignitate regum regnorumque hispaniae,* Granada, 1602, pág. 3.

[55] *Op. cit.,* pág. 28.

[56] Leo los versos en F. Ruiz Ramón, *op. cit.,* pág. 245.

como intermediaria entre Dios y el hombre cuanto como contigua a la divinidad: «El officio de rrey es el superior y el mayor..., porque despues de Dios, tiene el primer lugar» [57]. Cabrera de Córdoba nos introduce con esta frase con la que caracteriza a Felipe II en el dominio de lo concreto, esto es, en la forma en que nuestros Austrias exhibieron en sus personas esa dignidad real: «Era el Rey la fuerza principal, sér y honor de todo, y de todos... el tenía solamente el sér, la gloria y autoridad.» «Su presencia venerable» continúa, imponía «respeto, composición y silencio». «Puesto en solio, coronación ó en otro acto mayor público con esta grandeza parecia divinidad su autoridad y gloria.» «Desta autoridad... sale la reputación de los príncipes... (.) Mediante esta reputación se han conservado las monarquías..., en el Estado la reputación gobierna.» En sus postrimerías se dejaba ver de muy pocas personas «porque no vieren.... tanta majestad... consumida» [58].

B. Porreño se extasía describiendo, a veces con detalles tan reveladores como fascinantes e íntimos, la *gravitas* que en todo rodeaba a Felipe II, que «tenía tan domadas, y rendidas sus pasiones, que parecia hombre sin ellas». «En la representacion de la Magestad, y authoridad Real, ninguno excediò à su Magestad, y pocos le igualaron: y en el trato y composición de su persona no tuvo semejante.» Todos sus biógrafos e historiadores lo describen invariablemente en su gravedad, majestad y grandeza, nobleza y decoro (atributos que trasladó a la arquitectura de El Escorial; al verlo terminado, curiosamente, se emocionó), mesura, severidad y compostura que en parte debió aprender de su madre, la cual «estando preñada de

---

[57] *Libro de la cámara real del Príncipe don Juan,* leo la edición de 1870, Madrid, pág. 9.

[58] *Op. cit.,* vol. I, pág. 323.

él la Emperatriz Doña Isabél..., en el conflicto del parto hizo matar las luces, porque si la fuerza del dolor la hiciese torcer, ò mudar el rostro, no fuesse notada, ni vista; y no quexandose mas que si no fuera ella la que padecia aquellos dolores, la dixo la comadre: Quexese vuessa Magestad, y dè un gran grito, que con esto ayudará al parto; à lo qual respondiò la buena Emperatriz en su lengua Portuguesa: No me faleis tal miña mai, que yo morrerrey, ma nao gritarey»[59]. Su expresión fría y aun glacial (así lo vieron por los Países Bajos, por Tirol y Suabia), siempre vestido de negro, sin joyas excepto el toisón, su mirada penetrante y turbadora («sosegaos»), su carácter moral y su comportamiento majestuoso, a ritmo lento y grave marcaron desde el principio con el marchamo de la austeridad la Corte austríaca. Imperturbabilidad, calma hierática, digna *tranquillitas* ante los fracasos (la Invencible): superlativo *savoir faire* filipino.

También Felipe IV estuvo siempre rodeado del *decorum,* honor, gravedad y mesura regias. No consideraba ni propio ni «correcto» inquirir personalmente si sus «ministros y secretarios cumplen con prontitud y propiedad su deber». Su serenidad y sangre fría a lo Felipe II al no abandonar su silla real en un incendio que se produjo en la Plaza Mayor evitó una tragedia[60]. A la camarera mayor de la infanta su hija, la ruega evite «lo que os pareciese falta de respeto y decencia» y también que vigile «la moderación y decencia en el modo de ablar y andar, como en la grabedad, en la risa y en las demás cosas que lo pidiesen»[61]. A. de Brunel refiere de este rey: «Va acompañado de tanta gravedad que obra y se mueve con

---

59 *Op. cit.,* págs. 4, 40, 2.

60 R. A. Stradling, *Felipe IV..., op. cit.,* págs. 371 y 469.

61 D. de la Valgoma y Díaz-Varela, *Norma y ceremonia de las reinas de la Casa de Austria,* Madrid, 1958, pág. 131.

el aire de una estatuta animada: Los que se le han aproximado aseguran que cuando le han hablado jamás le han visto cambiar de asiento ni de postura; que les recibía, les escuchaba y les respondía con una misma cara, no moviéndose en todo su cuerpo más que los labios y la lengua. Esa gravedad natural o afectada es una parte tan esencial a la realeza en ese país, que nos han dicho que un día en que la reina, habiéndose exaltado un poco al reír en la mesa por las posturas y los discursos ridículos de un bufón, la advirtieron de que aquello no sentaba bien a una reina de España y que era preciso ser más seria; de lo cual, mostrándose sorprendida, siendo joven y estando recién llegada de Alemania, les respondió que no lo podía evitar si no alejaban de ella aquel nombre, y que habían hecho mal en hacérselo ver, si no querían que se riese de ello» [62].

Otro viajero francés, François Bertaut, que presenció una representación teatral en Palacio en 1659 presidida por el rey, nos regaló otra magnífica diapositiva de la gravedad y majestad de la persona real, incluso en un acto festivo como era una comedia: «Le Roi, La Reine et l'Infante sont entrez après une de ces Dames, qui portoit un Flambeau. En entrant il ôta son Chapeau à toutes ces Dames, et puis il s'est assis contre un paravant, la Reine à sa main gauche, et l'Infante aussi à la gauche de la Reine. Pendant toute la Comédie, hormis une parole qu'il a dite à la Reine, il n'a pas branlé ni des piés, ni des mains ni de la tête; tournant seulement les yeux quelques fois d'un côté et d'autre, et n'aiant personne auprès de lui qu'un Nain. Au sortir de la Comédie, toutes ces Dames se son levées, et puis après sont parties une à une de chaque côté, et se joignant au milieu comme des Chanoines, qui quit-

---

62 *Viajes de extranjeros por España y Portugal,* Madrid, 1959, edición de ˇ. García Mercadal, vol. II, pág. 411.

tent leurs Chaises quand ils ont fait l'Office. Elles se sont prises par la main et ont fait leurs Révérences, qui durent un demi quart d'heure, et les unes après les autres, sont sorties, pendent que le Roi a été toujours découvert. A la fin il s'est levé, et a fait lui même une Révérance raisonnable à la Reine, la Reine en a fait une à l'Infante, et se prenant aussi, ce me semble, par la main, elles s'en sont allées» [63]. Todo un espectáculo después de la comedia.

La *dignitas,* sema constituyente de la realeza, hunde, como ésta, sus raíces en el más remoto pasado; alcanzó notable esplendor teórico en las elucubraciones de los filósofo-teólogos de la Edad Media, lo que influyó decisivamente con el protocolo oficial de las cortes europeas (con sus juras, unciones, consagraciones y coronaciones) en ese período [64]. El rey Pedro IV de Aragón llegó a escribir un tratado de ceremonias «considerantes a la... tan gran, e tan alta dignidad... Reyal» titulado: «Ordinación feyta por el muy alto, è muy excellent Princep, e Senyor, el Senyor Don Pedro el IV. Rey de Aragón de la manera como los Reyes de Aragon se faran consagrar è ellos mismos se coronaran». Todo él tiende a programar, prescribir y potenciar una «gran solemnidad, e magnificencia» para, de este modo, «significar la fuerza del poder, que es en el estado Reyal» [65].

Significan también y simbolizan la fuerza de su poder y honor y vocean su dignidad los títulos, posesiones, vestimenta, púrpuras, mantos, insignias, imágenes, pinturas, medallas, fiestas, entradas, esculturas, estoque, cetro y corona, vehículos semióticos todos que ocultan el cuerpo mortal del rey y hacen que sólo aparece ante los ojos del ató-

---

63 J. E. Varey y N. D. Shergold la reproducen *op. cit.,* pág. LXX.

64 E. Kantorowicz, *op. cit.,* págs. 278 y sigs., y las págs. a las que bajo esta rúbrica envía el índice.

65 G. de Blancas, *op. cit.,* págs. 117, 118 y 120.

nito y feliz espectador su cuerpo radiante y glorioso. A este importante codigo simbólico-artístico que da prestancia formal y ennoblece la realeza dedicaré mi atención más adelante; junto con el código retórico levanta la arquitectura cultural de la realeza en cuanto fuente de significado y presenta al rey como paradigma, o sea, como idea moral y figura ideal, como una inagotable y permanente alegoría. Y como un mito. Su unicidad y exclusividad junto con su transcendencia abren la puerta que lleva a la esfera del símbolo primordial y del mito iluminador, universo de representaciones mentales, producto, desde luego, de la creativa cerebración humana; más concretamente, el cuerpo glorioso del rey con sus valencias ónticas suprahumanas nos introduce en un universo poblado de imágenes sintéticas y simbolizaciones metafísicas porque él es una de ellas.

Efectivamente: al quebrar y superar los moldes de lo normal y cotidiano se coloca más allá de la frontera humana; aunque la historia procesual de reyes y el tiempo lineal de los reyes han marcado nuestra historia y nuestro tiempo y lo siguen marcando para el pasado, la estructura cíclica de la atemporal realeza, con sus rituales y procesos indefinidamente repetidos (el rey ha muerto ¡viva el rey!), lo coloca a la vez fuera del tiempo, lo eleva a metahistoria, lo convierte en mito. Esta dimensión es la que evocan y subliman los cuentos de reyes perfectos y jóvenes príncipes proyectados como ideal supremo de vida, como modelo inalcanzable en la realidad pero personalizado vicariamente en la propia fantasía. Figura multivalente con fascinantes implicaciones desiderativas de poder sin límites, de justicia en un mundo injusto, etc., que, en alguna de sus variantes, es un mito universal porque aparece en todas culturas.

La simbólica de la realeza no se agota, ni mucho menos, con lo expuesto; en realidad todos los noemas esen-

ciales y constituyentes que hasta ahora he reseñado son como dedos índices que apuntan a, y partes que convergen y se funden en, un todo que forman a la vez que son conformadas por él. Para terminar esta descripción connotativa voy a analizar brevemente el sema que la origina, configura y corona: su carácter divinal. Las relaciones consistentes y recíprocas en el interior del espectro semántico total perfilarán la estructura cultural de la realeza; este análisis holístico hará que algunos atributos esenciales ya comentados reaparezcan para encontrar ahora su *situs* pertinente y su fundamentación contextual. Si estadistas, filósofos, teólogos y dramaturgos rechazan como impropia y aun herética la teoría divina, a lo francés, de la realeza ¿en qué sentido es considerado «divino» o «sagrado» el rey austríaco? ¿Cuál es, en otras palabras, la fundamentación de la estructura simbólica última de la realeza? [66]. La teología de la realeza, esto es, la teoría del

---

[66] La bibliografía sobre este tema es extensa por lo que apunto sólo una lista mínima de clásicos además de los ya citados A. H. Hocart, H. Fortes y E. E. Evans-Pritchard, E. Kantorowicz y R. Needham; R. Frankfort, *Kingship and the Gods: a study of ancient Near Eastern Religion as the integration of society and nature,* Chicago, 1948; Varios autores: *The Sacral Kingship,* Leiden, 1959; G. Dumézil, *Mitra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté,* Gallimard, 1948; *La religion romaine archaique,* Payot, 1966, y *Heur et malheur du guerrier: aspects de la fonction guerrière chez les indo-européennes,* PUF, 1969; H. Bloch, *Les rois thaumaturges,* primera edición 1924, pero hay otra más completa en Gallimard, 1983; J. G. Frazer, *The magical origin of kings,* hay una edición londinense de 1968, *The Golden Bough,* especialmente la parte III, Londres, 1890, y sus *Lectures on the early history of Kingship,* Macmillan, 1905; J. N. Figgis: *The divine right of Kings,* Cambridge, 1896; R. Gluckman (ed.): *Essays on the ritual of social relations,* Manchester, 1962. Ensayos más recientes son los de T. O. Beidelman, *Swazi royal ritual,* África, XXXV-XXXVI, núm. 4, 1965-66, págs. 373-405; J. H. Vaughan, *A Reconsideration of Divine Ringship,* págs. 120-142 del libro de I. Karp y C. S. Bird, *Explorations in African Systems of Thought,* Indiana, 1980; G. Feeley-Harnik, «Issues in divine kingship», *Ann. rev. Anthropology,* 1985, 14, págs. 273-313 y el cap. VI de *Local Knowledge* de G. Geertz, Nueva York, 1983. Con todos ellos estoy en deuda.

derecho divino de los reyes según la cual la monaquía es institución ordenada por el Altísimo y como tal exige obediencia y respeto a los reyes como vicarios de Dios, pertenece a la historia de las ideas, o más exactamente, a la historia *cultural* de las ideas. Por otra parte, la idea, el icono, el signo, la imagen, la representación y el símbolo del poder divino son tempo- y loco-sensitivas, y por tanto, deben no sólo ser comparadas sino también analizadas en un contexto social e interpretadas en relación a un momento cultural preciso.

El concepto de divinidad real es inseparable de los conceptos de realeza y deidad en una etapa y cultura determinadas, ambas enraizadas, en este caso, en la tropología cristiana y en la teodicea medieval. Teólogos y escritores de los Siglos de Oro se atienen, como los reyes, a la puridad más estricta en cuanto a la ontología de la divinidad, en contraposición a la más holgada interpretación de la escuela teológica galicana y a la manipulación interesada y oportunismo político de los monarcas absolutos franceses. Ninguno atribuye, desde luego, divinidad absoluta a los reyes, pero los grados de relatividad divinal no son los mismos a los dos lados de los Pirineos; el rey austríaco no es ni tan absoluto ni tan divino como el francés. El carácter sagrado que se atribuye al príncipe español está, obviamente, relacionado con la idea de Dios único, trascendente, exclusivo y sin igual; su valencia óntica primaria es unívoca, no admite, por tanto, asociación dual o participación esencial, no tolera co-identidad, rechaza como contradictoria la idea de co-dioseidad. No obstante, sí que posee «un no sé qué» juancruciano de divino el rey en cuanto representa y manifiesta a Dios que voy a intentar desambiguar.

La fascinante argumentación de una mujer madrileña nos va a proporcionar una excelente introducción al tema. Al nacer de la segunda mujer de Felipe IV en

1658 el infante Fernando Tomás, Agustina de Canencia, mujer de un familiar del Santo Oficio, fue la primera en amamantar al retoño real. Por tan vital contribución recibió una compensación como la que obtuvo el ama del príncipe Felipe Próspero «para alivio de sus necesidades». Quince años más tarde obtuvo el oficio de «lavandera de Corps» (lavandera de segunda clase, inferior a la de Estados y de Boca del rey) de Carlos II, para lo cual fue necesario un decreto de la reina gobernadora y el juramento solemne de lealtad de la lavandera ante el duque de Pastrana como mayordomo mayor de la reina y ante el grefier del rey. Tres años después recuerda en un memorial a S. M. que «dio la primera leche al... Infante Don Fernando... y a nuestro Sr. Don Prospero» y que en su posición de lavandera ha servido «con puntualidad», por todo lo cual ruega le conceda «una ración de Camara para con ella poner en estado... a su hija, hermana de leche de sus Altezas». La junta de Bureo negó la petición pero el rey le concedió la ración. Como a lavandera del rey le correspondía, pensaba Agustina, no sólo una grave responsabilidad sino una equivalente importancia y elevada dignidad; así lo expresó en un escrito que en 1676 entregó al mayordomo mayor en el que decía «que en la Cassa de Campo se la dava un aposento en que se reservaba y guardava la ropa de la Real Persona de su Magd. al tiempo de llevarse a lavar, y porque este aposento se ha hundido y no tener a donde recogerla, suplica a Uxa. se sirva dar horden pa. que se buelba a reedificar por la falta que hace que no se interpole con la de particulares. Y asímismo se sirva Uxa. mandar se observe lo que por lo passado se hacia, de que esté un Guarda de Vista para que ninguna lavandera tome puesto antes de el donde se pone la de su Magd. porque no llegue el agua sucia, como ahora sucede, no pudiendo conseguir ésto y precediendo muchas pesadumbres con las lavanderas que no tienen atención,

ni las Guardas la tienen pues las ponen allí por su interés, a cuya causa no puede servir a su Magd. con la decencia y limpieza que pide cosa tan sagrada y espera que Uxa. lo remediará» [67].

La «limpieza» de la ropa de Su Majestad exige espacio «reservado», separado, por la «decencia» propia de las cosas y persona «sagrada» del rey. La humilde lavandera de segunda clase ha conectado en este y otros memoriales que escribió el *decorum,* la *gravitas* y la *dignitas* con la sacralidad del rey; más aún, ha vislumbrado en su devoción monárquica, que lo separado o aislado (del común de mortales) o tabuizado (en término antropológico) es un atributo de *la divinidad* que pertenece también, y en cierta medida, al rey al que ruega que en su inigualable *poder* le conceda «raciones», «ayudas de costa», «vestidos», «un carruaje dezente ("no un carro o tres acémilas") a su persona... [rey como *dispensador* de mercedes]... por el empleo que tiene» en las jornadas que ha de seguir a la comitiva real. Lo mismo que al rey por su *officium* le corresponde dignidad, poder, sacralidad y largueza a ella, por el suyo, le pertenece un cierto estilo de vida que no desdiga del manejo de las prendas del rey su Señor. La *dignitas,* la separación, el *status,* el poder y la benéfica protección son atributos primero de Dios y en grado absoluto y del rey, en segundo lugar, en grado sumo. Agustina de Canencia, lavandera menor del rey, había tocado fondo ontológico en su visión del monarca: no sólo apuntaba, sin saberlo, algunos atributos milenarios de la realeza sino que su razonamiento era un eco de los argumentos más antiguos conocidos.

Rex forma parte de un espacio semántico de términos muy antiguos que tienen como denominador común un

---

[67] L. Cortés Echanove, *Nacimiento y crianza de personas reales en la Corte de España, 1566-1866,* CSIC, 1958, págs. 82-87.

doble sema: la religión y el derecho [68]. En realidad el *rex* original indoeuropeo tiene un carácter más religioso que político; su poder y función consistían en fijar normas y leyes, en decidir lo que *se debe* (ámbito moral o de valores) hacer u omitir, y en esta suprema capacidad está más cerca del sacerdote que del *dux* o jefe político. También desde el principio —y ciñéndome sólo al campo indoeuropeo— el *rex* aparece nimbado por una cualidad mágico-mística, pues tanto el šahan persa como el basileús griego y el raj indio ejercen funciones mágico-religiosas protectoras. Por *Kudos* significaban los antiguos griegos un poder mágico-religioso, atributo exclusivo de la divinidad, pero del que participaba, en cierta medida, el rey que era así elevado al rango de los dioses. *Kudos* como *Augustus* —que recuerdan a los conceptos antropológicos de mana, orenda, kramat, hasina y baraka— son atributos no humanos, que proveen de una cualidad misteriosa, significante, creativa y productora al que los posee; al rey le pertenecen por su realeza, *ex dignitate officii,* y a Agustina, vicariamente, por el suyo. En cuanto a *sagrado,* que es el término empleado por la lavandera, no hay un término específico indoeuropeo común [69]; se trata de una noción a doble faz: la positiva indica que la cosa o persona que la posee está cargada de presencia divina; la negativa (de la que escribiré más adelante) significa todo aquello que está prohibido al contacto de los hombres (la ropa de S. M. según la lavandera). *Sacer,* opuesto a profano, era la palabra empleada para designar (como hace Agustina) a lo sagrado implícito.

Fue Frazer el que, en su monumental *The Golden*

---

[68] E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes,* vol. II, *Pouvoir, droit, religion,* Minuit, cito por la edición de 1969, págs. 9, 15 y 23.

[69] *Ídem,* págs. 179 y sigs.

Bough, generalizó todo este síndrome de atributos al investigar la realeza en los pueblos primitivos. Mostró, basándose en la etnografía de que pudo disponer, que originalmente los reyes eran en realidad o bien sacerdotes o, al menos, ejercían funciones de mediadores entre Dios y sus súbditos y, por lo tanto, eran personajes sagrados. Sugirió también que la realeza participaba de la esencia divina puesto que implicaba identificación mística del rey con su pueblo y con el territorio sobre el que reinaba y a los que, por su especial poder, tenía que proteger; el rey traducía, en otras palabras, a un plano humano y mundanal, el concepto genérico de divinidad, se revestía de sus atributos poderosos y benefactores y operaba como su vicario terrenal. Hocart desarrolló en *Kings and Councillors* esta idea al teorizar sobre la realeza como el resultado ritual de la busca y procuración de la vida, fertilidad, prosperidad, bienestar y abundancia para la comunidad. Señaló Frazer, por último, cómo el ritual respectivo convertía al rey en personaje único, diferente y superior, rodeado de protocolo y tabuizado. La investigación comparativo-etnográfica de Frazer concuerda pues, en conjunto, con la lingüística de Benveniste (y con el memorial de la lavandera).

¿Cuál era al principio el *status* ontológico de la realeza en la Península? ¿Reproducía o no esos atributos frazerianos? ¿De qué metáforas, paralelismos y emblemas se servían para marcar y distinguir la persona del rey? Según el concepto hispano-godo de la realeza, el poder, que emanaba de Dios, estaba depositado en la persona sagrada del rey, el cual tenía obligación, a lo Hocart y Fraser, de procurar el bien público —*utilitas publica*—. Los reyes gozaban de un poder de origen divino y eran vicarios de Dios, según determinó el Concilio XVI de Toledo[70]. Por su parte, los reyes astur-leoneses, y mucho

---

[70] L. G. de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas. Desde los orígenes al final de la Edad Media,* cito por la edición de Madrid de 1986, pág. 192.

antes de que fuera sistematizada en el medievo la teoría del origen divino del poder real, se hacían ya llamar *rex gratia Dei* o *nutu Dei rex,* rey por la gracia o por la voluntad de Dios; así patentizaban el origen divino de su estado. El texto de la Partida II, 1, 5, es bien explícito:. «Vicarios de Dios son los Reyes»; su *ministerium* les obliga a regir al pueblo en beneficio de todos, a mantener la paz y la justicia, la prosperidad y el bienestar general [71].

Esta doctrina teocéntrica y de deificación del monarca adquirió una concreción específica y solemne en los rituales de unción y coronación que hacían del príncipe un *rex-sacerdos,* un semisacerdote. Estas regias ceremonias litúrgicas, altamente simbólicas —y políticas—, eran la encarnación de una idea: la asociación de la realeza con la divinidad. En la catedral de La Seo de Zaragoza fue dramatizado durante la Edad Media el carácter sacro-divino de la realeza a través de un triple acto sacramental: la investidura de armas, la unción y la coronación del rey aragonés [72]. Según encarecen las partidas «los reyes non deven ser consagrados nin coronados fasta que caballeros fuesen» [73]; la investidura de Alfonso IV o iniciación en la Orden de Caballería, la describe así Blancas [74]:

---

71 *Ídem,* pág. 428.

72 Además de la obra de G. de Blancas ya citada recomiendo el excelente volumen de B. Palacios Martín, *La coronación de los reyes de Aragón, 1204-1410,* Valencia, 1975, que investiga la conexión de las ceremonias con la estructura política del Estado aragonés; también del mismo autor, *La práctica del juramento y el desarrollo constitucional aragonés hasta Jaime I,* Madrid, 1979, y *La Bula de Inocencio III y la coronación de los Reyes de Aragón,* Hispania, XXIX (1969), págs. 485-504. Por su valor comparativo puede leerse J. M. Bak (ed.), *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual,* Los Ángeles, 1990.

73 La cita en B. Palacios Martín, *Los símbolos de la soberanía en la Edad Media Española. El simbolismo de la espada,* VII Centenario del infante D. Fernando de la Cerda, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1976, pág. 288.

74 *Op. cit.,* págs. 34 y 35.

«dicha la Epistola, hizose el Rey calçar las espuelas... (.) Despues allegandose un poco azià el Altar, tomò la Espada con su mano... (.) y besada la cruz de su Espada, el mismo se la ciño, y arrancandola luego la bayna, blandeola tres vezes... [.] en la primera denotava, que desafiaba todos los enemigos de la santa Fè Catholica. En la segunda, que se ofreció a defender a los huerfanos, viudas y pupilos. Y en la tercera, que prometía hazer justicia... assi al mayor como al menor». Rey guerrero (atributo regio subrayado en el área indoeuropea por Dumezil), paladín de la fe, justiciero y protector del reino, simbolizado todo por tres golpes de espada; función y misión la real de inequívoco carácter sacerdotal.

La unción regia, tan antigua como los reyes de Babilonia, Egipto e Israel, consagraba a los reyes como elegidos de Dios; era algo así como el espaldarazo divino del rey. Una solemne liturgia eclesiástica sancionaba a la realeza como «orden», esto es, confería al rey, como «ungido del Señor», una ordenación —la *ordinatio regis*— que lo homologaba simbólicamente a sacerdote, ritual en el que se le revestía, para expresarlo, de ornamentos sacerdotales. La unción comenzó a tomar forma con los reyes hispano-visigodos en el siglo VII [75] y adquirió solemnidad excepcional en el reino aragonés. Copio de Blancas [76] unas pocas líneas que describen la unción de Alfonso IV; antes de comenzar la misa de la coronación el arzobispo de Zaragoza, el rey «se vistió de Alva, como si huviera de dezir Missa, y sobre el Alva se puso la Estola, y el Manipulo, y sobre todo la Dalmatica real... Y a cada cosa destas, que el Rey se ponia, el Arzobispo dezia su oración, la que ya esta ordenada por la Iglesia». Después del

[75] A. Barbero de Aguilera, *El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval,* Hispania, XXX, 1970, págs. 245-326.

[76] *Op. cit.,* págs. 34 y sigs.

Evangelio el arzobispo «ungió al Rey en la espalda, y en el braço derecho». Comenzada otra misa se coronaba el rey a sí mismo: «tomò —sigo citando a Blancas—, el Rey de sobre el Altar la Corona, y el mismo se la puso en la cabeça» y mientras arzobispos, obispos, abades y priores cantaban el *Te Deum* «tomò el Rey en su mano derecha el Cetro de oro, y mudolo a la izquierda, y después tomó el Pomo, y tuvolo en su mano derecha, diziendose a cada cosa destas sus oraciones». Esta apoteosis tri-ritual en el altar mayor de una catedral en la que ofician arzobispos, obispos y la crema de todos los eclesiásticos y cuyo centro y actante principal es la persona radiante del monarca, confirma, corrobora y remacha la divinidad de la realeza, exalta el rol del rey como supremo pontífice laico, esto es, en cuanto protector del pueblo cristiano y como mediador temporal entre Dios y los humanos; función sacerdotal por excelencia.

Pero el ritual hace algo más. Si el rey es legalmente rey antes de la unción y coronación, como efectivamente lo es, ¿para qué dramatizar solemnemente, con la mayor pompa eclesiástica posible —Pedro II de Aragón fue a Roma para saborear una ritualización pontificia—, en el espacio más sagrado y a los gritos de la plebe encantada que clama «Aragón, Aragón por el rey»? El ritual tiene un aspecto misterioso y otro numinoso y sólo de él emana un valor simbólico que conecta al ritualizado de modos diferentes con la divinidad. La periodicidad cíclica de estas ceremonias en la catedral zaragozana —nueve reyes ungidos y coronados y cuatro reinas— no sólo servía para potenciar el *status* e investir a la realeza de un halo extra; le confería a la vez y además, una dimensión de permanencia e intemporabilidad, alzaba a la realeza al orden inalterable de las cosas. La monarquía así visualizada era inmune al cambio; el conjunto integrado de creencias, ideas y valores que la aureolaba sintetizaba conceptos

e imágenes referentes a los principios inalterables de la existencia, al orden moral perenne y supremo y, por tanto, una vez más, sagrado, como su incumbente temporal. *Regnum* y *sacerdotium* tienen, pues, un coeficiente de atributos comunes.

Todavía más. El ritual de armas introducía al rey en la Orden de la Caballería, el ritual de unción lo proclamaba elegido de Dios —rey por la gracia de Dios— y el ritual de la coronación transfiguraba a una persona en rey, en encarnación de una politrópica idea. Pero esta transformación ceremonial realiza y consuma algo más: separa (acción propia de lo sagrado) al rey, lo ajeniza o extranjeriza (Dios es *wholly-otherness*) haciéndole traspasar la frontera de lo humano. Realeza implica ruptura, discontinuidad, separación religiosa, tabuizada y sacralizada; el necesario cuerpo humano del rey, su materialidad y fragilidad se desrealizan al cruzar el límite hacia la unicidad que forasteriza e impersonaliza; esa otra realidad o realidad más allá, convierte a una persona en idea, en principio abstracto, transcendente y sagrado.

La transcendencia del triple acto sacramental invita a elaborar el argumento estructural de la deificación del príncipe desde otro sema: el rey trasciende reinos, provincias, divisiones, etnias y tierras dentro del marco de su imperio. La antropología de la realeza es bien específica en relación a ese atributo regio; para la España austríaca pasa a ser, además, factor interpretante, como ya he sugerido desde premisas políticas. El rol propio del rey no es tanto gobernar y regir como el del monarca, sino *re-ligare* (rol religioso) o unir partes diferentes y aun contrarias precisamente porque las trasciende. La tradición místico-cristiana hacía de la unidad de partes diferentes, opuestas y contradictorias un análogo de la Divinidad porque todo lo trascendía; el rey, en cuanto unión de partes diferenciadas, está más allá de cada una de ellas, de la crítica y

del partidismo sectorial; las integra. Ocupa el *centrum* no espacial sino místico-moral del reino: la paz, el honor, la armonía, la unión solidaria, la justicia distributiva, el orden, los valores eternos deseados y respetados por todos, los absolutos morales que representa y simboliza le confieren un carácter de totalidad que le obliga a ser rey de todos; a todos pertenece como los valores que en su realeza encarna; su carácter de totalidad viene conformado y exigido por la pluralidad de partes que une.

Éste era, precisamente, el caso paradigmático que presentaba la monarquía austríaca peninsular en su composición segmentada y que como tal provocaba estructuralmente la floración de formas rituales y simbólicas que produjo cosecha ubérrima en protocolo y etiqueta palaciegos, como indicaré más tarde, pero que, extrañamente, no sugirió a los monarcas la potenciación simbólico-ritual de su persona como *punctum* místico de convergencia moral suprema, más allá de reinos, tierras y etnias. En lugar de antropomorfizar en sus cuerpos gloriosos los valores últimos de la sociedad barroca, gobernaron y rigieron como jefes de estado sobrepasando el punto de equilibrio que la estructura de partes toleraba; quisieron unificar no tanto simbólica cuanto políticamente, homogeneizando segmentos rebeldes en lugar de representarlos y, pecado estructural, haciéndose partidarios de uno, lo que hizo decrecer considerablemente su capacidad tanto simbólica como trascendente (de partes) y (moralmente) totalizadora.

La realeza en cuanto totalidad trascendente representa a la sociedad en su conjunto, sin distinción de pueblos, gentes o reinos, en su totalización (última y común) social. La idea abstracta de totalidad implica continuidad en tiempo y ubicuidad; en cuanto a la primera, ya sabemos que la dinastía se perpetúa, que el rey no muere, que trasciende al tiempo. En cuanto a espacio, el rey estaba en todas partes a través de documentos, insignias, bande-

ras, leyes, normas, expresiones, grabados, estatuas, pinturas y virreyes que lo duplicaban y lo representaban. Ahora bien, esta totalidad mística en tiempo y espacio tiene características propias de la Divinidad; en última instancia y como ya apuntó Durkheim [77], son nociones equivalentes. En síntesis: las epifanías legitimadoras de los ritos regios de transición, su *ministerium* de defensor y protector, más la trascendencia y totalidad de su *officium* hacían del rey una persona marcada por la divinidad o, más exactamente, lo deificaban.

El argumento estructural que acabo de desarrollar podía ser desconocido, o apenas valorado, por el discurso político-intelectual de la época; ¿cuáles eran las dimensiones y textura del pensamiento contemporáneo sobre la deificación del monarca? ¿Coincidían en su apreciación los creadores de opinión de la época, los político-filósofos y los dramaturgos? La respuesta es que el esquema conceptual es idéntico o similar en ambos *genres* literarios; unos y otros realzan en figuras retóricas la hipóstasis divina del rey que en su grandeza y misterio representa lo inaccesible y más deseable: el tránsito sacramental de lo humano a lo divino. La etnografía textual es copiosa, por lo que bastarán unas pocas citas para sintetizar el pensamiento barroco general que a su vez reproduce una explícita tradición medieval. Las *Partidas,* por ejemplo, dicen escuetamente: «e tiene el Rey lugar de Dios para fazer justicia»; para López Madera los reyes son sólo menos que Dios, para Sebastián de Ucedo «de la familia de Dios» y para Pedro Mártir vicedioses que merecen «divino respeto», con lo que concuerdan el agustino Pedro de Figueroa cuando afirma que «naturaleza es la adoración de los Reyes» [78] y Núñez de Castro, quien además de llamar a

---

[77] Es uno de los argumentos de *Les formes elementaires de la vie religieuse,* la primera edición es de 1912.

[78] J. A. Maravall, *La teoría..., op. cit.,* págs. 26, 29, 42 y 64.

los reyes «Deydades humanas» califica de «honroso culto» a «la adoración humana, que se da a los Principes». Cierto también que, como otros escritores, se da cuenta de lo que puede tener de hiperbólico la analogía proporcional pues escribe: «y... aunque se llaman Deydades los Reyes, se quedan con el atributo de puro humanos» [79]. Francisco Sota razona con precisión escolástica en qué sentido se llama «Dioses... a algunos Principes de la tierra»: se les dice «Dioses, por la participación que los justos tienen de la bondad divina» y, más específicamente, se les llama así «participativamente, porque se atribuye a los constituidos en potestad» [80]. El poder es, en definitiva, divino porque es poder (legítimo) y el que lo detenta queda divinizado.

Este doble significado divinal reaparece en Santa María puesto que escribe, por un lado: «deven los Reyes parecerse mucho a Dios, cuyas vezes hazen en la tierra» y la virtud de «la prudencia... haze a los Reyes muy semejantes a Dios», y por otro: «el Rey es Vicario de Dios para hazer justicia en lo temporal» y, más enfáticamente: «es Dios en la tierra... para mantener a los suyos en justicia y verdad, con imperio y señorio» [81]. Ribadeneyra se muestra más ontológico cuando afirma: «el ser y poder del rey es una participación del ser y poder divino»; Valdés, más humano e inmanente en la manifestación de la divinidad al escribir: «Deus... Deos corporeos constituit Reges» [82]. Por último, aflora también en textos barrocos la dimensión sacerdotal del rey; Saavedra Fajardo es-

---

[79] A. Núñez de Castro, *Libro histórico político, sólo Madrid es corte,* Madrid, cito por la cuarta impresión, 1698, págs. 154, 425 y 426.

[80] Fray Francisco Sota, *Chronica de los Principes de Asturias y Cantabria,* Madrid, 1681, págs. 93-95.

[81] *Op. cit.,* págs. 245, 304, 15 y 14 respectivamente.

[82] Ribadeneyra, *op. cit.,* pág. 142, y Valdés, *op. cit.,* pág. 146v.

cribe en la Empresa XVIII: «en algunas naciones eran los reyes sumos sacerdotes, de los cuales recibiendo el pueblo la ceremonia y el culto, respetase en ellos una como superior naturaleza, más vecina y más familiar a Dios, de la cual se valiese para medianera en sus ruegos» [83]. Salazar pondera con un cierto eco nostálgico: «los Señores Reyes... eran en su proceder i acciones, mas Sacerdotes que juezes, i Eclesiasticos mas que seglares» [84].

El efluvio divino que irradian los reyes llega también a la literatura —Góngora llama a Felipe IV «deidad»— y al teatro. Lope de Vega, en su discurso como mantenedor de unas justas poéticas en Toledo, declama que «los Reyes son Dioses de la tierra», expresión que matiza en *El Príncipe perfecto*, haciéndole significar que poseen «rasgos de... deidad [85] o semejanza con Dios» en *La lealtad en el agravio:*

> aqueste nombre de rey
> tiene cierta semejanza
> con Dios, que es Rey de los reyes
> y Señor de las monarcas [86].

En *El rey don Pedro en Madrid* se atiene a la nomenclatura metafórica de la época:

> son divinidad los reyes

idea que corrobora y esencializa cuando versifica:

> Que es deidad el rey más malo
> en que Dios se ha de adorar.

---

83 *Op. cit.*, vol. I, pág. 227.
84 *Op. cit.*, págs. 341 y 342.
85 Citado por M. Herrero García, *op. cit.*, pág. 181.
86 Citado por R. del Arco y Garay, *op. cit.*, pág. 100.

Lo mismo reitera Vélez de Guevara en *La serrana de la Vera:*

el rey es Dios en la tierra[87].

Calderón extrema la manifestación de divinidad en la persona del rey tanto en *La bandera y la flor*

Son en la fe nuestra
Dioses humanos los Reyes

como en *El príncipe constante:*

es tan augusta
de los Reyes la deidad,
tan fuerte y tan absoluta
que engendran ánimo piadoso[88], etc.

¿Se veían «divinos» los monarcas austríacos? La respuesta no es nada fácil dada la politropía del término y la diferente idiosincrasia de cada uno de ellos, pero no cabe duda, al menos, de que todos se consideraban en su realeza como personas sagradas y como vicarios de Dios en la tierra. Y algo más a juzgar por las regalías que tan tenazmente defendieron frente a los papas. Con los Austrias el Estado continuó su proceso de sacralización que ya había comenzado con el Rey Católico; sus más dinámicos representantes hicieron valer sus roles de *rex-sacerdos* y de vicedioses para incrementar considerablemente sus funciones regias en el ámbito eclesiástico[89]. Controlaron,

---

87 Ambos los tomos de J. A. Maravall, *Teatro y literatura en la sociedad barroca,* edición de 1990, pág. 79.

88 Citado por M. Herrero García, *op. cit.,* págs. 182-184.

89 Para todo esto y lo que sigue pueden consultarse P. Fernández Albaladejo, *Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVII). Algunas consideraciones,* págs. 209-216; J. M. Pérez-

en primer lugar, el más formidable instrumento religioso: el Consejo de la Inquisición; el secretario privado de Felipe II actuaba a la vez como secretario oficial de ese poderoso Consejo. «En España —nos recuerda Fernández Navarrete[90]— no se podían fundar nuevas religiones, ni fabricar nuevos Conventos sin la licencia de Su Majestad». La autoridad real, suprema sobre el clero, se patentizaba en los privilegios y prerrogativas de que gozaba la Corona, tales como el derecho de presentación de prebendas eclesiásticas o nominación efectiva de prelados, canónigos, abades, capellanes y beneficiados a través del Consejo de Cámara de Castilla. La impresionante lista de presentaciones en manos regias la da González Dávila[91] quien, además, refiere que todos obispos, una vez aceptado el nombramiento regio «tienen obligación de venir à la Corte à besar la mano del Rey». El clero todo estaba en sus reales manos. De Felipe II refiere Porreño: «Tenia mandado por su instrucción que en vacando Prelacìa, Dignidad, ò Prebenda de su Patronazgo, se le consultasse, poniendo en la cabeza lo que havia vacado, y por quien, su valor, calidad, cargas, pensiones, obligaciones, proponiendo los mas dignos: en las demas personas pedia sus partes, nacimiento, edad, virtud, exemplo, letras, prudencia y experiencia»[92]. Obviamente el clero español estrecha-

---

Prendes, *Relaciones Iglesia-Estado en la formación del Estado moderno. El Real Patronato; aportación para un estado de la cuestión,* págs. 249-255; C. Hermann, *Le patronage royal espagnol: 1525-1750,* págs. 257-271, todos ellos en *Etat et église dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, Casa Velázquez, 1986, tomo preparado por J. Ph. Genet y B. Vincent.

90 *Op. cit.*, pág. 288.

91 *Op. cit.*, págs. 407 y sigs.

92 *Op. cit.*, pág. 158. Es interesante también lo que escribe L. Cabrera de Córdoba, *op. cit.*, vol. II, cap. XI, sobre elección, virtudes, presentación, etc.

ba sus lazos y relaciones y miraba más al vicario de Dios español que al romano.

Pero no sólo Felipe II dio muestras de cesaropapismo; Felipe IV no sólo manipulaba la elección de generales de las órdenes religiosas sino que se extrañaba de que el hecho pudiera causar sorpresa, según confirma una respuesta al Consejo de Estado en la que dice: «no siendo ésta la primera vez que yo y todos mis ascendientes se han entremetido en las elecciones de general de San Francisco y Santo Domingo por el mayor [nótese] bien del servicio de Dios y de estas sagradas religiones». Y un poco más adelante se viste con el manto de la divinidad y exclama encarándose a su homólogo romano: «Y ojalá pudiérades decirme que el Papa trata todos estos negocios con el celo del bien de la religión que se debiere» [93]. Los graves problemas religiosos no podían dejarse en manos de caprichosos papas italianos que odiaban a España [94].

Los reyes disponían, además, para la sujeción de toda materia eclesiástica del *Regium exequatur* o pase regio por el que sometían a censura las bulas, breves y decretos papales y, según el contenido, permitían su publicación o las retenían hasta que fueran retocadas siguiendo las indicaciones que se les hacían. En virtud de su rol de «pontífice» de la católica monarquía hispana Felipe II negó el pase regio a una bula de Pío V —1563— que prohibía los toros y excomulgaba a los espectadores. La autoridad del pontífice romano venía mermada además en España y colonias por el patronato universal de los reyes austríacos sobre las Indias, Canarias y Granada; los reyes eran vica-

---

[93] La cita la leo en J. H. Elliott y J. F. de la Peña, *op. cit.*, vol. II, pág. 210.

[94] Incluso intervino en menores detalles referentes a personas de media talla, por ejemplo, en el caso que refiere A. Rodríguez Villa, *La Corte y monarquía...*, *op. cit.*, págs. 151 y sigs.

rios generales del Papa en las tierras de América (además de delegados del Pontífice ante sí mismos en Sicilia) y tenían bajo su patronato la misión evangelizadora en Indias, Filipinas, China, Japón, etc. En los no infrecuentes conflictos y enfrentamientos entre los papas romanos y los semipapas españoles, éstos salieron casi siempre con la suya disminuyendo así, cada vez más, la precaria supremacía pontífica. Los romanos pontífices, por su parte, vivían obsesionados por no convertirse en «capellanes del rey de España»; no eran, en más de un sentido, papas de España.

Más todavía: los monarcas austríacos pensaron en varias ocasiones que por su *status* de vicedioses, de defensores de la Iglesia y de la fe les asistía el derecho a expresar ante el Papa y recordarle lo que era mejor para la cristiandad. Sixto V escribió a Felipe II reconviniéndole que no podía admitir que los príncipes se erigieran en jueces del vicario de Cristo. Por el valor representativo que rezuman entresaco estas líneas de la dura respuesta que le endilgó Felipe II: «La Iglesia está al borde de perder a uno de sus miembros; la Cristiandad está a punto de ser pasto de las llamas de los herejes unidos; Italia corre el mayor peligro y, ante el enemigo ¡miramos y cedemos! Y me arriesgo a la condena porque, preocupándome por estos intereses como si fueran mios propios, apremio a Su Santidad... y como hijo fiel le recuerdo a la Santa Sede sus deberes... Pero cuanto mayor sea mi devoción menos consentiré en que falléis en vuestro deber para con Dios y para con la Iglesia, que os han dado los medios para actuar; y, a riesgo de ser importuno con Su Santidad y de desagradaros, insistiré en señalaros vuestra tarea» [95]. ¿Cuál era el verdadero vicario de Dios? Felipe II se sintió con derecho a manipular las elecciones del pontífice romano.

---

[95] J. Lynch, *op. cit.*, vol. I, trae la cita en las págs. 351 y 352. También el Emperador forcejeó con la Santa Sede para convocar un Concilio general que no agradaba al Papa.

Los Austrias asumieron, por otra parte, y en conjunto con verdadero celo y devoción, sus obligaciones regias para con la monarquía y el pueblo; voy a ejemplificarlo glosando otro de los atributos deíficos de la realeza, el que Hocart condensó en la genial provocación de *ritual quest of life*[96]. Los moralistas barrocos —y los de otros tiempos— veían una estrecha relación dual entre las virtudes del rey y el bienestar y prosperidad del reino y también entre sus pecados y el malestar y declinación de la monarquía. La correlación podía incluso alcanzar a los fenómenos cósmicos por los efluvios benéficos (o maléficos) que emanaban de la sagrada persona del príncipe. Porreño describe cómo el mero paso del príncipe Felipe, «prodigio de la felicidad», en 1550 por Baviera y Austria remedió con lluvia milagrosa de trigo el hambre del pueblo y también cómo a su muerte se sucedieron tres eclipses, hambre, peste y muerte en Castilla[97]. El erudito y diplomático Saavedra Fajardo, influyente hombre de estado, no duda en afirmar: «A la virtud del príncipe justo, no a los campos, se han de atribuir las buenas cosechas»[98]; Zevallos acierta al enmarcar en el contexto adecuado la función regia provisora: «los Reyes... para manifestar su grandeza y poder, son llamados Dioses, por la probidencia [nótese la palabra que reitera la comparación con la Divina Providencia] que deven tener de los subditos y vasallos que tienen a su cargo»[99]. González Dávila termina la dedicatoria de su libro a Felipe IV analogando la realeza humana a la divina y rogando «al verdadero Rey de Reyes que guarde a V. M. para el *bien* [el subrayado es mío] de toda la Christiandad». La monja

---

96 Es el argumento de *Kings and Councillors, op. cit.*

97 *Op. cit.*, págs. 8, 17 y 18.

98 *Op. cit.*, Empresa XIII, pág. 193.

99 *Op. cit.*, pág. 54.

de Ágreda, tutora moral de Felipe IV, escribe en una carta al rey atormentado: «la monarquía tendrá la capacidad para salvarse si se encuentra bajo la dirección personal de un príncipe que, por sus virtudes cristianas, se merezca la protección de Dios» [100]. Sor María ha cambiado así de registro cristianizando el poder: la salud y engrandecimiento de la monarquía no dependen tanto del nudo poder real como de las virtudes personales para alcanzar una eficaz mediación con la Divinidad.

Las ideas sobre la prosperidad y el bienestar inherentes históricamente al concepto de realeza y encarnadas en sus incumbentes sucesivos dominaron desde muy pronto, especialmente en su dramatización inversa, la conciencia de Felipe IV; a partir de su primera enfermedad comenzó a obsesionarse con la idea de que eran sus propios pecados los causantes de la decadencia de la monarquía. Seguro de que «como de cabeza de la Monarquía [le recordaba en 1627 el Conde-Duque] se ha de derivar el bien o el mal de todo el cuerpo y de cada miembro» [101] inició varias regeneraciones morales personales para «ganarse el favor de Dios» y constituirse en «Salvador» de la atribulada monarquía. En 1645 escribía a Sor María: «Todas las partes de mi monarquía se encuentran en terrible estado y hay guerras y disturbios en cada rincón. Pero creo que, sólo con que yo enmendara mi conducta todo tendría remedio» [102]. La irresponsabilidad moral del príncipe repercute, cree, en, y daña a, «cada rincón» de la ingente monarquía; los reveses militares y políticos los atribuyó por décadas a sus repetidos pecados personales. Se daba cuenta, al menos implícitamente, de que la esencia espiritual

---

100 R. A. Stradling, *Felipe IV...*, *op. cit.*, pág. 429.

101 La frase la reproducen J. H. Elliott y J. F. de la Peña (eds.), *op. cit.*, vol. I, págs. 223 y 224.

102 La cita viene en R. A. Stradling, *Felipe IV...*, *op. cit.*, pág. 383.

de que era portador, no sólo consistía en poder sino en una responsabilidad personal tan dilatada como sus reinos y de que sus acciones morales y omisiones se traducían en el bienestar o sufrimiento de todos los sometidos a su autoridad. El Conde-Duque, vicario del vicario de Dios, coparticipaba, aunque en grado menor, en la obligación sagrada de corresponder a la dignidad de su ministerio con cualidades personales y comportamiento virtuoso. En 1624 escribe: «por nuestros pecados» se hallan los reinos en el «peor» estado «en que se han visto jamás» y, un año más tarde repetía al virrey de Aragón: «Llegado ha por nuestros pecados el tiempo en que vemos todos los reinos de S. M. infestados o amenazados de los enemigos de su grandeza» [103].

Después de restar de los textos lo que pueden tener de estribillo y retórica queda un denso poso moral relativo a los pecados que sólo los reyes pueden cometer (como recuerda el *Manual de Confesores* de Azpilcueta de 1556) pero que involucran a toda la monarquía en detrimento de los súbditos. El orden monárquico está todo él tan impregnado de valores morales, constituye un sistema ético con partes tan congruentes e inmanentes que la infracción de normas y obligaciones por parte del rey, representante y encarnación simbólica máxima, desequilibra, perturba y hace tambalear el reino todo. Y al alcanzar esta correlación político-moral de la realeza estamos, una vez más, tocando techo humano, porque no sólo Felipe IV y su valido se percataron de las consecuencias sagradas de un poder sagrado, sino que lo adivinaron también la China de Confucio, los téologos y reyes carolingios, los lovedu, los tallensi, y shilluk africanos [104], los antiguos reyes egip-

---

103 J. H. Elliott y J. F. de la Peña (eds.), *op. cit.*, vol. I, págs. 52 y 173.

104 Sir E. Evans-Pritchard, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Anglo-Egyptian*, Sudán, CUP, 1948; H. Gluckman (ed.), *Essays...*, *op. cit.*

cios[105], Lope de Vega *(El villano en su rincón)*, E. Ionesco *(Le roi se meurt)*, etc., pues la lista puede cubrir espacios, tiempos y etnias muy diferentes. Inmanente al ministerio real, inherente al *status* divinal de la realeza y por tanto al poder político-ritual, y atributo constituyente de la misma es la irradiación de bienestar y prosperidad o de sufrimiento y declinación hasta donde alcanza el potencial de su presencia. El ser dispensador de vida en el sentido hocartiano o responsable de catástrofes y desgracias o, en términos más generalizantes, la seguridad, el bienestar, la sobreabundancia y la fertilidad o la pobreza, la crisis, el sufrimiento y la miseria son elementos básicos en la generación de la realeza. Una vez más, también, el atributo es la esencia.

Los argumentos estructural y *emic*, textual y *etic* que he ido desarrollando para semantizar y analogar la divinidad de la realeza austríaca se tienen que complementar con algo mucho más vital y dinámico, expresivo e intuitivo que podemos apreciar si nos acercamos a Palacio y observamos a rey y cortesanos en acción ritual. El comportamiento formal y solemne reconoce y activa la divinidad encarnada en el cuerpo resplandeciente del rey; el protocolo riguroso y la ceremonia digna escenifican y reproducen cotidianamente, en cada acto oficial, su deificación. El modo de conducirse el rey, sus vestidos, joyas y manera de hablar, su estilo y compostura le hacen diferente, lo colocan aparte, distante, a lo que coadyuvan cortinas, alfombras, baldaquinos, estrados y trono los cuales, juntamente con los tabús que le rodean, vehiculan la idea de un tesoro en un relicario. Cabrera de Córdoba lo expresó en cinco concisas palabras: «Puesto en solio... parecía divinidad»[106]. Recordaban no menos eficazmente su hipóstasis divina la liturgia de tratamientos, besamanos, incli-

---

105 H. Frankfort, *op. cit.*

106 *Op. cit.*, vol. I, pág. 323. Se refiere a Felipe II.

naciones, genuflexiones, humillaciones, silencio y reverencias de que su persona era objeto; en torno a él se sublimaban el espacio y el tiempo para significar su divinidad enaltecida, además, por numerosos sirvientes, lacayos, mayordomos y nobles. Los dos textos siguientes ahorran comentarios: «El prelado, hechas las humillaciones debidas al altar y á SS.MM. se sentaba» [107]; al entrar al «sagrado del Real Palacio» los que tienen audiencia deben esperar «con mucho respeto y silencio» [108].

Cierto que poco número de personas tenía acceso al Real Alcázar pero, en parte y en ciertas ocasiones, las estatuas, bustos, grabados y pinturas suplían a la persona de Su Majestad, como sucedió con el cuadro que en Fraga pintó Velázquez a Felipe IV en su campaña de Lérida. «Este lienzo se colgó en la iglesia de Fraga debajo de un dosel bordado de oro, donde concurría mucho público a verle» [109]. La imagen del rey, realzada por marco de oro y expuesta en espacio sagrado, fue venerada por muchos fragueses en esa única oportunidad que tenían de ver al rey despaciosamente y recibir los efectos mágicos de su presencia. Pero veamos ahora, con cierto detalle, la apoteosis del rey, mimesis de la otra Divinidad, en cuadros vivos, alegórico-rituales que se dramatizan tanto en días ordinarios como en circunstancias solemnes y extraordinarias en el gran escenario que es la Corte.

---

107 A. Rodríguez Villa, *Etiquetas de la Casa de Austria,* Madrid, s.a., pág. 116.

108 G. Maura Gamazo, *op. cit.,* vol. I, págs. 293 y 463.

109 L. Díez del Corral, *Velázquez, la Monarquía e Italia,* Madrid, 1979, pág. 86.

III

PODER RITUAL

For years I've heard the question: How could an actor be President? I've sometimes wondered how you could be President and not be an actor.

RONALD REAGAN.

I

El 15 de agosto de 1548, a la hora del almuerzo y después de seis meses de ensayos y preparación, fue introducido en la Corte del príncipe Felipe el estilo y uso de la Casa de Borgoña; el cambio, no bien recibido por los castellanos ni por las Cortes, había sido ordenado un año antes por el Emperador. Éste, después de su triunfo de Mühlberg en 1547, piensa que ha llegado el momento de presentar a su heredero en los Países Bajos con la pompa y el esplendor borgoñón, mucho más rico en magnificencia y ostentación que el sobrio y austero castellano. Quizá recordó el humillante ceremonial a que le sometieron en La Seo zaragozana y la decepcionante impresión que le produjo su llegada a Asturias en 1517, donde desembarcó acompañado de la suntuosa Corte de Borgoña que llenaba cuarenta naves. *La joyeuse entrée* se la dieron unos desarrapados lugareños desconfiados que, temiendo lo peor, salieron a defenderse con palos y cuchillos. El elegante cortejo borgoñón encontró la comida detestable, los alojamientos horribles y las comunicaciones pésimas. En cuanto al trato, etiqueta y ceremonial castellanos les parecieron toscos, poco refinados, excesivamente severos y un tanto incultos, como los nobles con los que trataban que ignoraban el francés y el latín. El príncipe Felipe debía pulirse a lo borgoñón para producir inmejorable impre-

sión personal en su recorrido por los Países Bajos. Así el Emperador, en un momento cumbre de su política, «acordó con el parecer del Duque de Alva de ordenar su [de Felipe] casa al uso de Borgoña» [1].

La decisión no fue tomada en un pasajero momento de euforia; había sido sopesada y, sin duda ninguna, había tenido *in mente* un inmediato efecto político. En 1535 este primer maestro de ceremonias de todas las cortes europeas, pidió ser informado de la manera cómo estaba organizada la Casa del hijo primogénito de los Reyes Católicos, para lo que se recurrió a un directo conocedor de la misma: a G. Fernández de Oviedo. Él mismo nos lo cuenta: le pidieron, escribe, «informarse... de la orden que se tuvo en la casa e servicio del principe don Johan, mi Señor. Por que segun el Comendador Mayor... me dixo, la voluntad de Çesar fue que vuestra alteza se criase e sirviese dela manera que se tuvo con el Principe su tio» [2]. El esfuerzo de Fernández de Oviedo no pudo tenerse en cuenta porque redactó sus encantadores folios entre 1547 y 1546, cuando el César ya se había decidido por Borgoña.

El ducado de Borgoña era un importante principado feudal independiente con su capital en Dijón [3]; de topografía oscilante, incluía a finales del siglo XV el Franco Condado y los estados de Bélgica y Holanda, feudatarios todos del Sacro Imperio Germánico, excepto Artois y

---

[1] La cita la tomo de D. de la Valgoma y Díaz-Varela, *Norma y ceremonia de las reinas en la Casa de Austria,* Madrid, 1958, pág. 24. Véase también, L. Pfandl, *Philipp II und die Einführung des burgundischen Hofzeremoniells in Spanien,* págs. 1-33 de *Historisches Jahrbuch,* 58 (1938), que he leído en la versión que amablemente me hicieron el profesor Francisco López Casero y señora, artículo que encuentro sugerente e imaginativo en ideas.

[2] G. Fernández de Oviedo, *Libro de la Cámara Real del Príncipe Don Juan,* leo la impresión de Madrid de 1870.

[3] R. Brandi da en *Carlos V,* Madrid, 1943, una completa descripción geográfica del ducado en la pág. 26.

Flandes que lo eran de Francia; los Países Bajos, no Dijón, eran en ese momento su centro de gravedad. Condados, ducados, provincias holandesas, tierras franceses y alemanas mantenían, en el interior del ducado, sus normas, costumbres, lenguas, autonomía e independencia tradicionales; pero estaban, a otro nivel, unidos por un vínculo más místico-ritual que político-económico con el duque al que todos llamaban *notre seigneur naturel.* En realidad la Gran Borgoña la constituían y aglutinaban el esplendor y elegancia de la Corte ducal, los torneos, bailes, fiestas señoriales, ritos caballerescos y alegorías que atraían y mantenían sujeta y leal a la nobleza. Hacia mitad del siglo XV la elegancia exquisita de formas y maneras borgoñonas y la fastuosidad e imaginación de sus ceremonias y etiquetas habían alcanzado tal grado de perfección y virtuosismo que llamaron la atención de Europa y poco a poco comenzaron a ser imitadas en las cortes de Viena, París y Ferrara; más aún, la sensibilidad borgoñona, concretamente los *topoi* del honor y de la caballería, los desfiles, entradas reales, el Toisón de Oro, el patrocinio del arte y de bibliotecas se convierten pronto en patrimonio o aspiración, al menos, de todas las cortes de Europa occidental. Una vez más la heteromería y heteronomia etnopolíticas, la diversidad jurídico-social más el espíritu de independencia y autonomía inducen a, al tiempo que encuentran su punto de anclaje y sublimación en, una creación unitiva última simbólico-ritual. A los frágiles duques, maestros de ceremonias y escritores de etiqueta se debe ese logro de topología cultural permanente en una cambiante geografía política. Unidad y heterogeneidad cohabitan bajo el manto protector del ritual político.

Como todo proceso de aculturación la etiqueta borgoñona no desplazó totalmente los usos regios de la Casa de Castilla; en la capilla de Palacio, por ejemplo, coexistió con normas castellanas, flamencas y aun aragonesas

introducidas antes por el Rey Católico, la introducción de la «cortina» que separa, realza y diferencia y el solemne acompañamiento para «salir a la Capilla». Hasta el estilo papal influencia las rúbricas litúrgicas puesto que copian el cargo de maestro de ceremonias [4]. Reforzó, eso sí, la vigencia del honor caballeresco hasta hacer de los nobles castellanos los europeos más puntillosos y obsesionados por las reglas de distinción personal y precedencia; cambió también el modo de servir la comida pública del rey, ahora mucho más solemne y ceremonial (hasta los cuchillos se colocan en «cruz de Borgoña») y la función de los porteros de cámara, introdujo algunas danzas, nombres y cargos específicos borgoñones, etc., pero en conjunto, y al principio, se observa un vacilar de estilos entre las Casas de Castilla y Borgoña que continúan a la vez, más borgoñona la del rey, más castellana la de la reina [5].

En las *Instrucciones secretas* que en 1631 envió el rey a su hermana la esposa de Fernando III le ruega «afectuosamente, que procure con desvelo y atención particular [nótese el énfasis] conservar en su servicio el estilo de la Casa de Borgoña, que tanto estimamos acá, y deseamos que nuestras infantas en ninguna parte lo olviden... cosa que yo tendré a particular favor» [6]. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la versión más antigua de la etiqueta innovadora titulada «Relación de la forma de servir que se tenía en la Casa del Emperador... el año de 1545», que es la que introduce la manera borgoñona en Madrid y de la que se sirvió para su libro A. Rodríguez

---

[4] V. Gerard da más noticias sobre la capilla en *Los sitios de devoción en el Alcázar de Madrid: capilla y oratorios,* págs. 275-284, *Archivo Español de Arte,* 57 (1983).

[5] D. de la Valgoma, *op. cit.,* págs. 25, 100, 101, 130; L. Cortés Echanove, *op. cit.,* refiere cómo tenían distintas competencias los médicos de Cámara y los de la Casa de Borgoña, pág. 70.

[6] D. de la Valgoma, *op. cit.,* pág. 130.

Villa, fue retocada en 1562 y 1579, reformada en 1617, 1624, 1626 y nuevamente entre 1647 y 1650[7]. Quizá sea González Dávila el que más concisamente expresó la simbiosis de estilos cuando al mencionar el oficio de camarero mayor escribe: «Oficio Antiquisimo en la Casa de Castilla... Entra à todas horas en la Cámara y à la usança de Borgoña da la toalla al Rey cuando se lava»[8].

Teniendo en cuenta todas estas variaciones y adaptaciones y la continua evolución circunstancial de la vida palaciega, podemos preguntarnos: ¿cuál era, en líneas generales, el organigrama de la casa del rey? Voy a describir, brevemente, la estructura básica organizadora de las posiciones y oficios palatinos porque éstos nos dan la llave para introducirnos en el dinámico mundo de la acción y del movimiento, del gesto, del espacio y del tiempo y por tanto en otra sensibilidad y modo cultural, concretamente en la antropología de la representación, donde cuenta más la escenificación que la palabra, la semiosis más que la escenificación y el símbolo más que la semiosis. La etiqueta pulcra, solemne y rígida de la casa real —que es en lo que me voy a centrar— va con la liturgia ceremonial y con el rito, pertenece al ámbito de la esencia, al universo de las formas simbólicas. En este reino del espíritu desemboca aquel ideograma áulico; *allegoria in factis.*

El rodear de la dignidad más preeminente todo el servicio de la persona del rey no es algo nuevo; en la coronación de Alfonso IV en Zaragoza (1329) el juglar Nouellet recitó «más de setecientos versos... que... contenían el orden, y modo que el Rey avia de guardar en el govierno

---

[7] J. E. Varey, *La mayordomía mayor y los festejos palaciegos del siglo XVII,* págs. 165-168 de *Anales del Instituto de Estudios Madrileños,* IV (1969); A. Domínguez Ortiz, *Crisis y decadencia de la España de los Austrias,* Ariel, 1969, págs. 81 y 85, en las que escribe sobre la reforma de gastos cortesanos.

[8] *Op. cit.,* pág. 314.

y ordinación de su casa, y en la provisión de todos sus oficios, y ministros»[9]. El de mayordomo mayor, el de sumiller de corps y el de caballerizo mayor eran los tres cargos máximos en la Casa real; el primero ocupaba una posición antigua que adquiere ahora nuevo realce y funciones. «Todo pasa por su mano y por su acuerdo» según González Dávila[10] en su calidad de presidente de la junta del Bureo encargada de la hacienda y disciplina de Palacio; poseía llave dorada para entrar en la cámara privada del rey y actuaba como introductor de embajadores. En cuanto responsable del gobierno del Alcázar tenía a su orden y bajo su autoridad a los gentileshombres de la boca, alcaldes de Casa y Corte, aposentador y acemilero mayor, maestro de cámara, guardajoyas, continos de la Casa de Castilla, contralor, grefier, anotador de asientos y gajes, acroyes o gentileshombres de la Casa, costilleres (de rango inferior a los anteriores), veedor de la vianda, tapicero mayor (y menores), ugieres de cámara y saleta, porteros de sala y capilla, oficiales de boca, ayudas y mozos de oficio, etc., más un grupo de mayordomos semaneros que le substituían en su ausencia.

El sumiller de corps tenía el privilegio de poder dormir en el aposento del rey sobre una camilla baja que quitaban y ponían los ayudas. Servía a S. M., en ausencia del camarero, en lo tenido como más honroso pues a la mañana le daba la camisa, los vestidos y la capa y, si comía retirado, la copa. Seguía al rey a todas partes pues nunca lo podía perder de vista; controlaba la entrada a la cámara y preparaba las audiencias. Con Felipe IV el prestigioso cargo de camarero mayor fue absorbido temporalmente por el de sumiller, más borgoñón; aquél poseía la llave dorada para abrir las puertas de Palacio y vestía y desnu-

---

9 G. de Blancas, *op. cit.*, págs. 42 y 43.

10 *Op. cit.*, pág. 313.

daba a su señor. El sumiller tenía a su disposición al segundo camarero, y los gentileshombres de la cámara, ayudas de cámara, guardajoyas, tapicero, aposentador mayor de Palacio, criados, la furiera (vigilaba a lavanderas, sotaayudas y mozos de retrete para la limpieza del Alcázar), médicos de cámara, barberos y boticario mayor. Como principal cargo en la Casa real el camarero mayor ponía, en tiempos de esplendor de su oficio, el Toisón al rey, si no había presente caballero de esa Orden. El Conde-Duque restableció en su persona el empleo en 1635 [11].

Otro cargo de primer rango y alto nivel palaciego era el de caballerizo mayor, con llave dorada de la cámara real; acompañaba al señor en todas sus salidas de Palacio yendo delante de él; portaba el estoque real y calzaba las espuelas al rey. Tenía bajo su jurisdicción, naturalmente, el transporte real, los oficiales y mozos de la caballerizas y toda una retahíla de pajes, reyes de armas, heraldos, furier (aposentador de la caballeriza), armería, palafrenero y ayudas, maestro de recuestas, barlet de sumiers (llevaba la comida cuando el rey iba de caza), guadarnés, sobrestante de coches, cocheros, ballesteros de mazas, maceros, lacayos, escuderos de a pie, ballesteros, menestriles, oficiales de caballería, mozos de litera, gran parte de criados de la Casa, atabales, trompetas, chirimías, tanedores de viñuelas de arco y violones, maestros de esgrima, de voltear y danzar, picadores, freneros, pintores, calcetero, gorrero, espadero, bordador, sedero, etc., pues los oficios «que son menester para el servicio de la Cavalleriza..., son cerca de docientos» [12].

---

[11] R. A. Stradling, *Felipe IV..., op. cit.*, pág. 208.

[12] G. González Dávila, *op. cit.*, pág. 317. En esta obra vienen detallados los oficios a partir de libro tercero. Pueden verse también A. Rodríguez Villa, *Etiquetas..., op. cit.*, y para la Casa de la Reina D. de la Valgoma, *op. cit.*

El cazador mayor que iba al lado del rey en sus ejercicios cinegéticos gobernaba, además de los coches, a un teniente, a catorce cazadores con plaza más sus respectivos criados, a ocho catarriberas, a un trompeta, un aposentador y un herrador, a un capellán y dos buhoneros. El montero mayor tenía a sus órdenes «gran número» de ministros, monteros, ballesteros y oficiales para «el ojeo y vozeria» y cuidaba «de gran multitud y diferencias de canes, alanos, lebreles, mastines, galgos, ventores y sabuesos» [13]. Cargo conocido debido a la celebridad de alguno de sus incumbentes, era el de aposentador mayor, que en 1623 tenía a su disposición diez aposentadores de rango inferior; Velázquez, que lo fue, pintó a otro de ellos, a José Nieto, al que todos hemos visto al fondo del cuadro de las Meninas, iluminado por la luz que recibe al sujetar con la mano derecha una espesa cortina.

A esta más que impresionante lista de oficios y servicios estrictamente jerarquizados hay que añadir las tres guardias reales (la de archeros, española y alemana) más los monteros de Espinosa (procedentes de este localidad burgalesa) que juntos sumaban unos 340 soldados. También el ayo del príncipe, sus maestros o profesores, el capellán mayor (la Casa constituía una diócesis particular) y los menores, el confesor del rey que formaba categoría aparte, el limosnero mayor (patriarca de Indias), el maestro de la capilla real, el sumiller del oratorio, cantores y músicos. Otro grupo importante lo componían las damas de Palacio, solteras nobles que a través de la junta para examinar los memoriales de los pretendientes y tratar de sus casamientos, contraían brillantes bodas, las dueñas o viudas de calidad que cubiertas de velo blanco acompañaban a la reina y el guardadamas o depositario de nodrizas, matronas éstas que sumaban, a veces, hasta die-

[13] G. González Dávila, *op. cit.*, pág. 319.

ciocho, algunas de las cuales obtuvieron privilegios de hidalguía. Inspectores, tesoreros, cirujanos, sangradores, cronistas, cosmógrafos, pintores, escritores (al menos 705 sirvieron a la Casa y familia real [14]), enanos, bufones y sumilleres de panetería, de frutería, de la cava, de la sausería y de la cocina formaban un batallón de expertos en sus respectivos quehaceres y profesiones que cuidaban de la hacienda, salud, comida, conocimientos y regocijo de los soberanos. El retopidor, el entallador, el relojero, el cerrajero, el bastero, el mozo de la limosna, el sastre, la costurera, los tenderos, las lavanderas y mozos de paje formaban otra compañía necesaria y bulliciosa que con los criados y pícaros pululaban a sus anchas por algunos corredores inferiores de palacio. Si a todos estos puestos añadimos los no apuntados, los repetidos en las otras Casas reales (las de la reina e infantes, según los casos) podemos calcular que cerca de dos mil personas, personajes y personajillos recibían, unos más y otros menos, salarios, gajes, pensiones, aposento, raciones de pan, vino, fruta, cera, sebo, médico, botica, leña, acémilas para jornadas, etc., todo lo cual contribuía a alcanzar la suma de 1.300.000 ducados (unos 300 millones de pesetas de los de 1969 según [15] Domínguez Ortiz) de gastos totales de las Casas reales con Felipe III, de un millón y medio con Felipe IV y de unos dos millones bajo Carlos II, cifra equivalente a «la mitad del caudal de la Causa Pública»; lo que no impidió que en repetidas ocasiones la estrechez y la pobreza de las Casas fueran extremas.

Unas pinceladas concretas darán mayor colorido y mejor idea del significado de este complicado engranaje de cargos subordinados y posiciones jerárquicas que con

---

[14] J. Simón Díaz, «Los escritores criados en la época de los Austrias», *Revista de la Universidad Complutense*, 1981, págs. 169-178.

[15] Págs. 75 y sigs. de su obra citada *Crisis...*

cierto detalle he reseñado. He hecho mención de gentileshombres de boca y de cámara, pero estos últimos, por ejemplo, se agrupaban en tres categorías: los que servían en el aposento real y tenían llave con ejercicio; los que entraban, veían pero no servían (tenían llave sin ejercicio) y los que ni entraban ni servían pero que tenían la llave capona [16]. La salida para la caza exigía este orden riguroso: primero iba el trompeta, al que seguían los buhoneros, a éstos los criados de los cazadores, venían después los catarriberas, a continuación los cazadores, y ya después el teniente, el cazador mayor y, por último, el rey. Pero es en la comida del rey donde la innovación borgoñona alcanzó su máximo refinamiento y esplendor pues no importaba tanto lo que se comía como la forma sumamente estilizada que la rodeaba.

El sumiller de corps disponía de cinco sumilleres (los de la panetería, frutería, cava, sausería y maestro cocinero) y de unos treinta oficiales más, todos especializados en algún sector de la comida o bebida. El mayordomo semanero inspeccionaba a la mañana la cocina y veía con el escuyer la comida que se preparaba para la mesa real. El ujier de sala avisaba a los oficiales que debían cubrir la mesa, y con una varilla de ébano terminada en una corona de oro golpeaba a las puertas de los especialistas para que se prepararan a salir; el tapicero llevaba una alfombra a la pieza-comedor y la extendía sobre el estrado en el que iba a colocarse la mesa real. El furier mandaba poner la mesa bajo el dosel y traer el sillón de S. M.; el ujier de sala llamaba al gentilhombre de boca para, acompañado de los soldados de guardia, ir a la panetería y presenciar cómo su sumiller ponía una servilleta sobre el hombro izquierdo del panetier y le daba un salero después de

---

16 F. Bertaut, «Voyage d'Espagne», págs. 201-202 de la *Revue Hispanique,* 47, 1919.

haberlo besado. El pan, la servilleta de S. M. (todo bien envuelto) y los cuchillos eran llevados por el varlet-servant; el sumiller de cocina portaba los instrumentos trinchantes en la mano derecha y los manteles en la izquierda y un ayudante de panetería las servilletas, el calentador, el palillero, etc.

Descubiertos y sin espada se ponían en marcha procesional según este orden: la guardia con cuatro soldados de cada nación, el ujier de sala con su varilla, el panetier, el varlet-servant, el sumiller de la panetería, sus ayudantes, el frutier y el oblier; preparaban todos la mesa regia cada uno según su cometido respectivo. Cuando los cuchillos formaban la cruz de Borgoña el ujier de la sala llamaba al gentilhombre de boca que servía de copero y, siempre con la guardia, entraban en la cava; el sumiller daba al gentilhombre la copa de S. M. y la salva y un ayudante llevaba los frascos de agua y vino y volvían al comedor. Allí esperaban que el mayordomo semanero saliese de la cámara de S. M.; tomaba aquél su bastón de mando y el ujier golpeaba con su vara la puerta de la sala ordenando: «¡A la vianda, caballeros!» y escoltados por la guardia iban todos a la cocina. Aquí mostraban el cocinero mayor y el salsier todos los platos y salsas preparadas y hechas las salvas de rigor, tomaban los platos los gentileshombres de boca sin que ninguno de ellos pudiera ver lo que contenían; el panetier tenía el honor de cargar con la vianda que entendía sería de mayor agrado de S. M. y regresaban al comedor en procesión. El contralor y el escuyer vigilaban por el aseo y orden meticuloso del ceremonial. Puestos los platos sobre la mesa y hechas las salvas nuevamente, el semanero avisaba al rey que la comida estaba a la mesa.

Al entrar S. M. la veintena de oficiales que le van a servir hacen una profunda reverencia a la que contesta el rey inclinando negligentemente la cabeza; a continuación el

copero da agua a su señor para que se lave las manos y el panetier da la toalla al mayordomo semanero que la entrega al mayordomo mayor para presentarla al monarca. Mientras tanto el trinchante descubre los platos para que su S. M. señale los que quiere; el aposentador de Palacio espera con el sillón en las manos y una rodilla hincada en tierra; el prelado mayor bendice la mesa y después los maceros se colocan a los dos lados de la tarima para que los presentes no estorben el servicio. Sentado el único comensal a la mesa tenía a su derecha el panetier y cerca al mayordomo semanero con su bastón a la mano; el copero, fuera del estrado, miraba al rey para servirle a su menor indicación. Traía la copa después de darle la salva al médico de semana y tomarla también él y, precedido por maceros y ujier de sala, daba la copa a S. M. hincando una rodilla en el suelo mientras bebía; cuando había terminado le presentaba el panetier la servilleta.

A una señal del monarca marchaba de nuevo la comitiva a la cocina para traer la segunda vianda, a la que seguían después postres, frutas, obleas y confites; el mozo de limosna traía una fuente de plata y después de besarla la entregaba al limosnero mayor quien, una vez besada, la ponía sobre la mesa para que el trinchante pusiese en ella el pan que había sobrado a la boca del rey, devolviendo la fuente al limosnero mayor que la pasaba al mozo de limosna. Trinchante, varlet-servant, panetier y sumiller de panetería recogían la mesa y se lavaba las manos el rey teniendo el copero una rodilla en tierra; el limosnero mayor y el sumiller recogían ceremoniosamente, previa genuflexión, los manteles. El aposentador alzaba la mesa con sus ayudantes y el limosnero mayor recitaba la acción de gracias estando de pie S. M., cuyo vestido limpiaba el trinchante con una servilleta, hecho lo cual besaba la mano al rey. Le despedían todos con una profunda reverencia y el mayordomo le acompañaba a su cámara. El servicio, cumplido su deber, se disponía a comer pero

después de haber llevado el copero la copa de S. M. a la cava seguido del ujier de la sala y de la guardia.

A la noche la cena era algo más complicada porque intervenía el servicio de la cerería con las velas, candelabros y hachas necesarios bajo la dirección del cerero. Si la comida era solemne los atabales y trompetas, colocados cerca de la escalera principal, tocaban cuando se ponía el cubierto regio, al traer la vianda y mientras comía S. M. Al sentarse a la mesa en estas ocasiones ocupaban los reyes de armas las dos esquinas de la tarima precedidos de los maceros. Si la reina acompañaba al rey en la comida todos los servicios eran dobles, interveniendo además los meninos de la reina; y si alguna dama o noble se sentaba a la mesa o cuando los caballeros del Toisón tenían ese honor el número de gentileshombres de boca era mayor y también más acentuado su protagonismo [17].

El capellán y secretario de S. M. Fernández Navarrete, buen conocedor del interior de Palacio, se muestra severo con los «desordenes y demasias» con que «España ha enfermado» y propone (1626) en el discurso XXXVIII la moderación del gasto en la Casa real. Su pluma es acre y amarga: «para que son necesarios en los Palacios reales tantos, y tan varios oficios, con tantas ayudas y sotaayudas, y moços de ayudas, sino es para chupar como harpias el patrimonio real» [18]. Por el contrario, Núñez de Castro, cronista del rey, aprecia certeramente unos años más tarde, otra dimensión de la fastuosidad palaciega: el lustre y brillo propios de la realeza. Son «gastos que sirven al *decoro,* no al fausto; a la *veneración,* no a la jactancia», «preciso es para el *respeto* algún anterior *culto,* que distinga los reyes de los demás hombres» y, algo más fundamental, escribe en la página siguiente: «nuestro Principe... buscará en la magestad del Cielo consonante» [19].

---

[17] He resumido las págs. 9-20 de A. Rodríguez Villa, *Etiquetas...*, *op. cit.*

[18] *Op. cit.*, pág. 219.

[19] *Op. cit.*, págs. 154-156. El subrayado es mío.

Esto es exactamente lo que todo el conjunto de signos protocolarios está voceando: la similitud del rey de la tierra al Rey del cielo, la deificación de aquél granjeada por la separación de los hombres y por su ministerial participación en la divinidad de éste. La exégesis que sigue refuerza esta última perspectiva.

He presentado el cuadro áulico de forma un tanto monótona para resaltar su doble dimensión de cantidad y cualidad, subrayando el número para especificar después la forma. La dignidad y decoro de la persona del rey exigen un elevado número de criados y servidores nobles que atienden a todas las partes del cuerpo del rey, desde los pies a la cabeza sin olvidar su alma. Su mera presencia y aun la espera de su llegada exigen respeto, distancia, calma y silencio, estar de pie y descubierto; ocupa siempre el centro, se sienta sobre estrado y solio y bajo dosel y separado por cortina; no dirige la palabra a nadie; los que le ven comer están a cierta respetuosa distancia, separados por un cordón de guardas que cierra el círculo mágico. Protegido, separado, elevado, realzado, está solo, es el primero, el único, el hombre. Comunica por leves señales de mano o de ojos a los respectivos servidores y todos escenifican una solemne, majestuosa pantomima irreal y fantástica. En este inicial laberinto de signos vemos pronto orden y significado porque forman todos una sistemática cadena semiótica en la que se expande la connotación y crecen los símbolos.

Efectivamente, cada parte o detalle de la etiqueta hipercodificaba a otra u otras manifestándolas en mayor amplitud y profundidad; el que haya un barlet de corps con la misión específica de ensillar el caballo del rey podía significar poco si se tratara de un hecho aislado, pero este menudo detalle semantiza al que le da el arcabuz cada vez que dispara en la caza, y éste a su vez marca al primero y al que le calza las espuelas, y al que le da la toalla y

al que le pone el halcón en la mano, o el sillón cuando come o le lleva la espada o le sirve la copa o le da la camisa o la capa o el aguamanos, etc. Toda, hasta la mínima forma protocolaria, es una pieza en una máquina o contexto organizado bajo el mismo respecto e idéntica capacidad: expresar el carácter sagrado de una persona única, excepcional, *real*-zar su divinidad. Fijémonos por unos instantes en esta dramatización que hace superflua toda glosa interpretativa: los viernes preside el rey en la antecámara la reunión del Consejo de Estado. Llega precedido del mayordomo mayor, de gentileshombres de cámara y de la guardia; abre la puerta un ujier y todos los consejeros se hincan de rodillas hasta que S. M. sube a la tarima que le hace estar más elevado y toma asiento en el trono; con voz pausada y en dos palabras les manda sentarse y cubrirse. A su indicación se levantan, hacen una genuflexión y se sientan. Para hablarle hay que hacerlo de pie y descubierto, previa una genuflexión. Si el rey está de acuerdo a lo que se le somete dice escuetamente: «está bien» y la cuestión está resuelta, pero si juzga que requiere mayor consideración dice: «hablareisme vos el presidente». Al oír el simplemente digno «está bien» los consejeros se descubren y se vuelven a cubrir; pero si pospone la resolución para después de oír al presidente, se levantan todos de sus asientos y hacen una obediente y sumisa genuflexión. Terminada la sesión un ministro llama a la puerta que abre un ujier y mientras sale S. M. se arrodillan los miembros del Consejo hasta que lo pierden de vista. El rey austríaco debió sentir tentaciones de divinidad.

No hace S. M. ni toca las cosas, ni come, ni bebe, ni caza, ni se viste o desnuda, ni habla ni anda o se mueve como los otros mortales; el número de criados palatinos responde —y enaltece— en principio a la satisfacción de cada una de sus acciones corporales y deseos, pero perdería el significado intrínseco de partes y conjunto el que no

apreciara que la manera y la forma, el modo digno, el esplendor concomitante y la magnificencia requerida son mucho más necesarios y relevantes que la acción concreta y el contenido. El antropólogo se fija no tanto en el vino que bebe el monarca (algo interesante para otros estudiosos) —los Austrias, excepto el Emperador, fueron impertinentemente sobrios— sino en la forma procesional y procesual de traer y llevar la copa, y en el hincar de la rodilla el copero mientras S. M. bebe; no atiende tanto a lo que come (docenas de platos volvían, sin ser tocados, a la cocina) sino al modo solemne de hacerlo; analiza la división ceremonial y procesión de la caza más que las piezas cobradas. Para el antropólogo la etiqueta es la sintaxis de la Casa y la Casa un bosque de signos en apretada semiosis totalizante y sistemática. Soberanía, poder, jerarquía, orden, eminencia y veneración son las valencias que presiden y configuran este universo discursivo que, una vez interiorizado proporciona un mapa mental a los cortesanos que les guía en su comportamiento y les permite interpretar situaciones con arreglo a *status,* ocupación y ministerio.

«De escalera abaxo —apostaba con orgullo Núñez de Castro [20]— tiene oy nuestro Principe criados, que los embidiaran para sus antesalas los mayores monarcas del Orbe»; con estas jactanciosas líneas apunta Núñez no tanto al lado *tremendum,* tabuizado, misterioso y divino del monarca como ha hecho antes, sino más bien a otro lado mágico y *fascinans:* a su poder. El número y calidad de criados, oficios, oficiales y nobles a su servicio y que con pesadez he enumerado, los palacios y casas reales, la ceremonia y la etiqueta, los *happenings* rituales y el *flatus vocis* que hace ley son, en realidad, significantes visibles de poder o, en otro registro, la liturgia del poder. A través y por medio de esos soberbios, esplendentes y rígi-

---

20 *Op. cit.,* pág. 156.

dos espectáculos re-afirma el príncipe su derecho a regir y mandar, re-valida la monarquía, sacraliza su autoridad. El protocolo ritual muestra en su mejor perspectiva teofánica al más poderoso soberano del mundo, o quizá, y sólo para el vidente, descorre el último velo que cubre algo más prosaico: la exaltación del poder del Estado.

II

Felipe II decidió acabar con los problemas que acarreaba una Corte itinerante y se trasladó de Toledo a Madrid en 1561; se acomodó en el Alcázar, que a partir de ese año fue la residencia regia y la sede del gobierno; el monasterio de San Jerónimo continuó como centro ceremonial. Desde entonces y exceptuando el interregno de 1601 a 1606, sólo Madrid es Corte. Más especialmente: Corte tiene como primera referencia todos aquellos mencionados servidores, oficiales, dignatarios y demás cargos palatinos que sirven al rey; equivale, por tanto, a la Casa real. El Alcázar incluía además de la familia real dentro de sus muros un complejo institucional: todos los Consejos, la alta y pequeña burocracia y por extraño que parezca, un conjunto de tiendas. La Corte incluía, en tercer lugar, a los presidentes de los Consejos, al cuerpo diplomático, a los especialistas de lo sagrado y a los alcaldes de Casa y Corte. Por Corte entendían también en el siglo XVII «la Coronada Villa de Madrid... el coraçon de Europa» [21]. El Palacio Real podía cobijar a cualquier hora del día unas dos mil personas entre consejeros, diplomáticos, nobles, obispos, damas, hidalgos, burócratas, por un lado, y criados y pícaros, indianos, truhanes, pedigüeños, vendedores, pleiteantes y capitanes fanfarrones por otro,

[21] A. Núñez de Castro, *op. cit.*, pág. 1.

todos los cuales, aunque ocupando espacios bien diferenciados, daban un ritmo dinámico al Alcázar y un peculiar estilo barroco.

La Corte austríaca era algo y mucho más: una estructura relacional con propiedades analizables escenificadas, en primer lugar, por el rey y la nobleza. Fernández Navarrete apuntó el *rationale* subyacente a su doble eje estructural cuando escribió: «en algun tiempo fue buena razon de Estado de los Reyes el tenerlos [a los nobles] junto a su persona, para assegurarse dellos, y para consumirlos, y agotarlos, de suerte que no les quedassen fuerças para poder intentar novedades», y «la Corte, donde los que no son nobles, aspiran a ennoblecerse; y los que lo son, a subirse a mayores puestos» [22]; la interdependencia jerárquica y la tensión interna por adquirir más prestigio y poder son, efectivamente, dos semas característicos de la sociedad cortesana. Ésta fue realmente institucionalizada por la reglamentación borgoñona que introdujo el emperador en la Casa de su hijo; el ceremonial áulico movilizó a la más alta y media nobleza castellana (no aragonesa) que ocupó un espacio vacío en torno al rey, centro mágico que atrae por su autoridad y fuente inexhausta que otorga honores y privilegios. La Corte, desde esta perspectiva, es la victoria del rey sobre los inquietos señores feudales a los que en compensación del poder efectivo que merma en sus dominios, colma de poder simbólico en su condición nueva de cortesanos. ¿Cómo consiguen este trueque los reyes austríacos? Domesticando a la nobleza por medio del ceremonial áulico al que convierten en *instrumentum regni*. El rey es el jefe supremo del clan.

La nobleza tenía una fuerza económica inmensa y un poder tal que les permitía comportarse como reyezuelos en sus dominios; de su clientela podrían servirse como de

---

22 *Op. cit.*, págs. 172 y 183.

un ejército. La nobleza menor atesoraba grados universitarios, sabía de leyes y pretendía puestos administrativos; todos aspiraban a escalar los peldaños más altos del *cursus honorum*. En 1520 el Emperador instituyó, en golpe de virtuoso, la exquisita diferencia entre grandes y títulos; aquéllos, los más próximos al rey, podían cubrirse en su presencia. Bajo Felipe IV, cerca de doscientos duques, marqueses y condes —la oligarquía aristocrática— hacían de la Corte madrileña la más lucida y brillante de toda Europa o la representaban por la inmensa monarquía; todos estaban sometidos al rey. A la vez hacían de la Corte algo más: un *in-group* elitista marcado por reglas jerárquicas internas y por relaciones diferenciadas intensas, tendentes todas a producir un cortesano perfecto.

Las etiquetas y ceremonias reguladoras eran estructuralmente necesarias en un grupo de semejantes pero no iguales: diferencias sutiles de forma, estilo, modo, acción, cargo o uniforme debían marcar el rol propio, coeficiente exacto de la especificidad dentro de un espacio común. A ninguno se le puede confundir o amalgamar, y menos que a nadie, al rey que todo preside desde el puesto culminante de la pirámide jerárquica. La ceremonia ritual de que se le rodea subraya su unicidad, lo separa y distancia, lo protege y tabuiza rodeándolo del máximo respeto y patentizando a la vez su semidivina autoridad. Cada uno en su puesto; según su *status* y *situs* en la jerarquía palaciega así es acreedor de una exacta correspondencia de dignidad, privilegio y poder, excepto los enanos y bufones quienes por su marginalidad traspasan límites y fronteras. Esa morada personal y privativa áulica se construye por medio de relaciones sociales: la copa del rey pasa de la mano del sumiller a la del gentilhombre de boca quien, en su capacidad exclusiva de copero, la da personalmente al rey. Este modo puntilloso y dividido de proceder emerge en situaciones en las que los que cooperan tienen que sol-

ventar problemas derivados de la naturaleza constitutiva de su formación grupal. En definitiva, el rey necesita de la nobleza y la nobleza del rey.

El cortesano, hechura monárquica, obedece a la razón de Corte; se organiza, sirve y prestigia en un espacio áulico exhibiendo un vocabulario, vestido, maneras, estilo y modo de vida peculiares; en realidad, y en cuanto tal, se despersonaliza ocultando su yo y revistiéndose de un carácter, tipo o figura que representa en el escenario palatino: es su rol. Ejerce sus funciones, galantea, se divierte y politiquea en el Alcázar, allí vive y trabaja, lo que le exige intensa convivencia con diferentes personas y con rangos, oficios y capacidades distintas; resultado: una imbricación de personas en una compleja red de roles interdependientes que hacen de la Corte un pequeño cosmos tan solidario como competitivo y antagónico. Todos participan en y obedecen al mismo paradigma de normas y reglas presididas por el principio de superioridad/inferioridad: todos aceptan idéntico modelo de diferenciación jerárquica y es precisamente la ideología jerárquica la que pone en movimiento una enorme capacidad de integración estructurada. Los roles múltiples y dísimiles cabalgan unos sobre otros, se entrecruzan y solapan de tal manera de la infracción, el incumplimiento o descuido de unos pocos, aun los más humildes, pone en peligro el sistema. Con la Corte aparece una nueva religión política, una liturgia jerárquica o ritual cortesano que escenifica quién es quién, cómo es y qué poder tiene.

Pero antes de pasar a analizar ese orden ceremonial en pirámide quiero apuntar una última nota que semantiza a la Corte que enhebra con su estructura relacional y que es la que atrae la atención del antropólogo: la Corte como sistema cultural que desde su triple universo semiótico, simbólico y moral organiza y rinde culto a la diferencia. Categorías lingüísticas, gestuales, espacio-temporales y po-

siciones corporales definen significados, dotan de sentido y poder diferenciado a los actores, quienes con su virtuosidad y manierismo estilizan la humana relación en ese mundo cortesano creador de la moda y del buen gusto, poblado de pintores, poetas, dramaturgos y artistas que irradia luz, elegancia y belleza. La Corte, hervidero de artistas, con sus saraos, fiestas en magníficos marcos y bellos salones glorificó la artificialidad y virtuosidad barrocas, propulsó la actividad imaginativa creadora e intentó hacer de sí misma una obra total de arte. La nobleza castellana [23] participó, en conjunto, y fue aculturada en el *ethos* espiritual cortesano de tal forma que Novoa, con ocasión del destierro de la Corte de un noble, escribió: «Salir de la corte es salir de la órbita de nuestro mayor planeta, marchar... lejos del calor y de la luz, vivir solo en un mundo inhabitado, esteril e inhospito» [24]. Este exquisito universo de ilusión, fantasía y representación cultural no es posible, ni puede darse, en modo alguno, fuera de un contexto, en el vacío; al contrario, sólo podemos llegar a él a través de visibles encarnaciones que nos lo hagan patente e interpretable; son las concretas relaciones de interdependencia jerárquica, es decir, la ordenación piramidal de superiores e inferiores en interacción, las que objetivan y expresan en variadas formas simbólicas —a las que ahora paso— ese sutil mundo del espíritu que disfraza el poder en unos milímetros de elevación espacial, el prestigio en una mirada apenas perceptible o la autoridad en la iniciación de un mínimo gesto protocolario [25].

---

23 Y no sólo la castellana; véase H. G. Koenigsberger, *Republics and Courts in Italian and European Culture in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* págs. 32-56 de *Past and Present,* 83 (1979).

24 He leído la cita en R. A. Stradling, *Felipe IV..., op. cit.,* pág. 232.

25 Sobre la corte y el cortesano ha escrito N. Elías, *Die höfische Gesellschaft,* Berlín, 1969; he leído la versión francesa que se titula, *La Société de Cour.* La Corte es desde luego algo más: la oposición bipolar

La Corte austríaca es, desde luego, el escenario ideal no sólo de la vida elegante mundanal sino también el *locus* paradigmático de la metafísica política, o más exactamente, de la poética del poder. El poder no se ve, ni se toca, ni se oye; tampoco se manifiesta siempre, ni mucho menos, como muda fuerza avasalladora porque es, la mayor parte de las veces, algo inmensamente más sutil. El poder encarna en analogía y metáfora, se agazapa detrás de signos y símbolos, se disfraza de ceremonial y protocolo, lo reproduce y objetiva la etiqueta; su máscara es el ritual. El ritual es politrópico y multivalente, hace muchos oficios, substituye, representa y expresa pero siempre de una manera formal, estructurada, simbólico-emotiva; organiza, sobredetermina, dramatiza. El ritual es, en suma, un modo de poder. Teniendo como trasfondo contextual estas antropológicas premisas voy a mostrar algunos aspectos del poder simbólico en activa operación a través de ceremonias cortesanas, protocolo y etiqueta ritual en el gran teatro del Alcázar donde todos, desde Su Católica Majestad hasta el más humilde portero, se han convertido en *homines performantes,* en actores en esa fascinante coreografía del poder.

Toda la vida de la Corte —ya he dado algún ejemplo de su volumen y meticulosidad— está regida con precisión, desde que se levanta el rey hasta que se acuesta, desde que el portero abre la primera puerta hasta que la cierra a la noche, por las inflexibles reglas de juego de la realeza; el detalle protocolar dirige la vida del monarca y la del último pinche de cocina; la esencia vital de la etiqueta

---

aldea (honradez, quietud, paz, sosiego)/Corte (nido de intrigas y ambiciones, riqueza y poder injustos e inmoralidad) es un topos común en la literatura de los Siglos de Oro. «Malas aves» llama Santa María (*op. cit.,* pág. 430) a los cortesanos; «Las Cortes —continúa— y casas de los Reyes, de lo que menos tienen, es de verdad, apenas la conocen, ni saben que color es el suyo».

preside e informa litúrgicamente todo lo que se hace en el gran templo del Alcázar. La ceremonia protocolaria es necesaria, indispensable, inherente a la nobleza que «la ha hecho Dios»[26]; el cortesano, dijo Núñez de Castro en frase feliz, debe saber puntualmente «el Levítico [libro bíblico de ritos] de su Principe» porque «en lo Politico es la noticia de estas etichetas, lo que en lo sagrado la de los Preceptos»[27]. El noble invitado en especial circunstancia a la mesa del rey sabe que no puede cubrirse, que debe ocupar una esquina de la mesa y que no puede beber hasta que lo haya hecho su señor. Cuando viaja la reina el duque del Infantado tiene que visitarla en su aposento para presentarle sus respetos en cada etapa o parada o en un momentáneo descanso; la reina se levanta, al verle, de su asiento e invita al duque a cubrirse a la vez que le ofrece un taburete recubierto de seda para que se siente. Al presenciar el rey una comedia en Palacio tiene que actuar en su riguroso rol de espectador que le obliga a representar, a su vez, otra función que observan los presentes. En un día de intenso frío de diciembre de 1660, Mariana de Austria ordenó encender las chimeneas en su regia habitación «precisas por lo desabrigado que está sin ellas»; pero el deseo de la reina quedó insatisfecho por faltar el necesario libramiento de la furiera o furriera[28]. El mismo Felipe II se vio sometido desde muy pronto a las exigencias

---

26 La frase viene de varios nobles que no toleran que alguien inferior a ellos se siente en un banquillo próximo al rey; dice exactamente: «primero eran Duque de Sesa, y Conde de Lemos que capitanes de la guardia, porque lo uno lo havia echo Dios, y lo havian de ser sus hijos y descendientes, y lo otro era temporario y dudoso»; lo tomo de Y. Bottineau: «L'Alcazar de Madrid et l'inventaire de 1686. Aspects de la cour d'Espagne au XVII siècle», págs. 421 y 452, *Bulletin Hispanique,* 58 (1956), la cita pág. 445.

27 *Op. cit.*, págs. 428 y 429.

28 D. de la Valgoma, *op. cit.*, pág. 73. A partir de la pág. 8 viene una bibliografía sobre normas y etiquetas.

protocolarias: su preceptor don Juan de Zúñiga permitió a Felipe y su esposa María de Portugal estar juntos en su primera noche hasta los dos y media de la madrugada, hora en que invitó a la pareja real a separarse e ir a dormir cada uno a su habitación. Y si uno ignora u olvida el protocolo le será recordado: «Entró à hablar à su Magestad un Cavallero, y hizo su razonamiento con un guante calzado en la mano; oyóle el prudente Rey [Felipe II], y le dixo: Quitaos el guante, y venidme a hablar mañana» [29]. Cuenta Brunel que a un enviado del príncipe de Condé le dieron tiempo en la Corte para que se vistiera de negro antes de ser recibido por Felipe IV [30], y de todos es conocido el escándalo protocolario que causaba la esposa francesa de Carlos II cuando «en contra de todas las reglas del Palacio y del bien parecer de su rango y sexo pasaba casi todo el día asomada a las ventanas... para ver pasar a los franceses y llamar a algunos» [31].

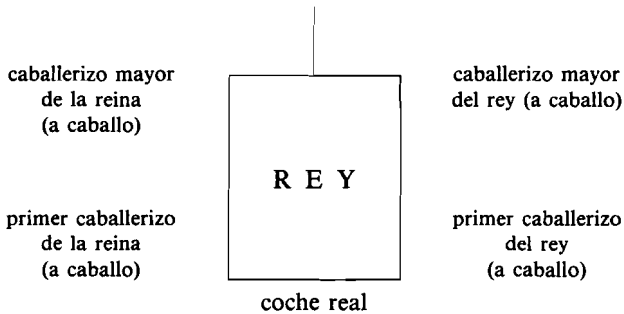
Ahora bien, esta selva lujuriante de etiquetas, normas, protocolo y ceremonia no es algo arbitrario, veleidoso o circunstancial, sujeto a cambiante capricho regio; al contrario, todos estos numerosos signos no lingüísticos se organizan en un sistema rígidamente estructurado por una morfología estable y constante. Arte hipercodificado es el protocolo cortesano porque cada uno de los códigos que prescribe el significado del signo en operación está fuertemente estructurado y socializado, o, más exactamente, se trata de un código cerrado. A mayor redundancia sígnica mayor es la comunicación significativa; nada se deja al azar; la improvisación ofende a la *gravitas* austríaca. Veámoslo partiendo de estos esquemas que representan, el primero, un detalle del modo de entrada regio en una ciudad:

---

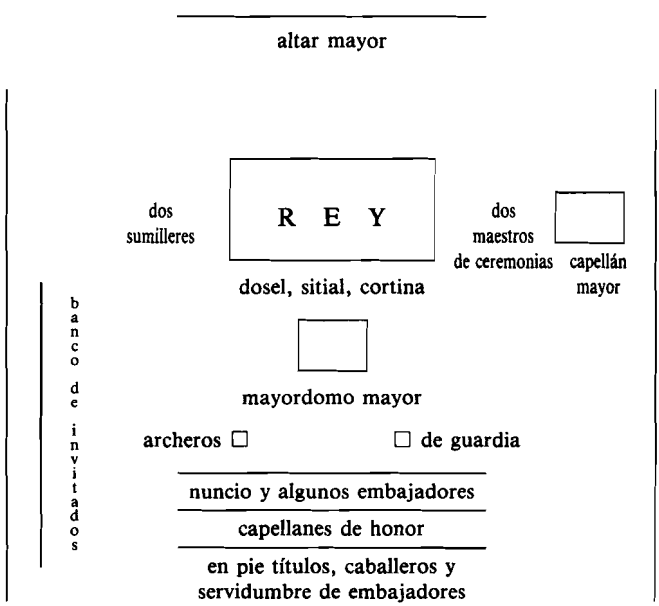
[29] B. Porreño, *op. cit.*, pág. 326. Lo anterior viene referido en L. Pfandl, *Felipe II, op. cit.*, pág. 95.

[30] A. Brunel, *Viaje de España,* que he leído en la edición de J. García Mercadal, *Viajes de extranjeros por España y Portugal,* vol. II, pág. 427.

[31] Marqués de Villares, *Memorias de la corte de España,* pág. 914 del vol. II de la obra citada en la nota anterior.



y el segundo, la disposición del acompañamiento del rey en los oficios litúrgicos solemnes de la Capilla Real.

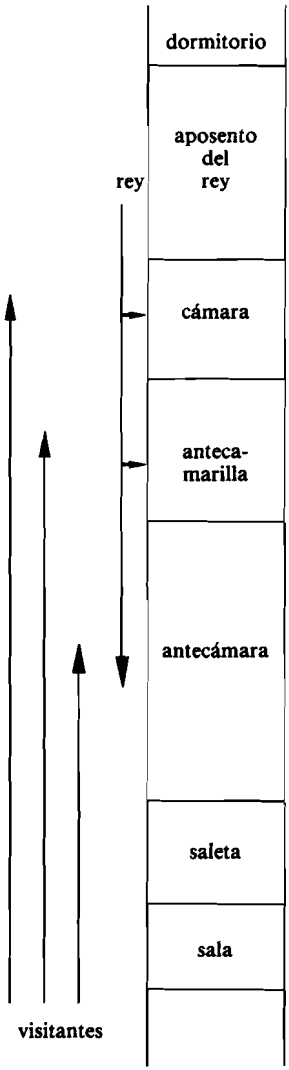


Al esquema hay que añadir cuatro tribunas cerca del altar pero en diferente plano: la reina ocupaba la más cerca al altar acompañada de las altezas reales, la segunda estaba destinada para la orquesta y algunos caballeros, la tercera para damas y la cuarta para servidores. ¿Qué lectura inmediata podemos hacer de los diagramas? En ambos el rey ocupa el *centro,* yendo en la carroza real en el primer gráfico y estando *elevado* sobre dosel y alfombras, ocupando *único* sitial y *separado* del resto de fieles por una cortina, en el segundo; en el primero lleva a la *derecha* a su caballerizo mayor y *detrás* a su primer caballerizo pero *segundo* en *status; delante* y a su *izquierda* cabalgan los dos homónimos de la reina, *inferior* en realeza. En la capilla pero *fuera* del rectángulo mágico tiene a su *derecha* dos maestros de ceremonias que *preceden* a los dos sumilleres de la *izquierda* por encontrarse en un *lugar sagrado,* lo que se repite con el capellán mayor, *primera* autoridad en la capilla y con los invitados de honor que se alinean en *sitio preferente* pero a la *izquierda;* ambos ocupan *espacios* más nobles y *cercanos* al rey que el mayordomo mayor que viene *detrás* del rey pero que está *solo,* en *lugar* preeminente con dos archeros *detrás* que le honran y *delante* del nuncio y embajadores que a su vez *preceden* a los capellanes de honor, los cuales, por su condición clerical y presencia en la capilla, *anteceden a* nobles que tienen que estar *de pie.* Por último, la tribuna de la reina —como el lugar del rey— está más *cerca* del altar que las restantes y en su asiento *precede* a los demás miembros de la familia real; la *separación* ritual de los cónyuges pregona la primacía suprema, indiscutible, del rey. Escenas ambas diáfanas, con redundancia de signos para remachar el mensaje; representaciones icónicas, sensoriales estrictamente codificadas para vocear quién es quién, para celebrar la apoteosis del rey hasta en un lugar eminentemente sagrado como es la capilla en la que la divinidad terrenal está,

velada por una cortina, frente a la Divinidad celestial, oculta por otra.

He subrayado un conjunto de relaciones binarias estructurales como centro/periferia, separado/unido, alto/bajo, derecha/izquierda, detrás/delante, primero/segundo, superior/inferior, dentro/fuera, cercanía/lejanía y sentado/de pie para realzar la función fática de las ceremonias y para marcar semánticamente la codificación a *ratio* fuerte de la etiqueta palatina. Dos grandes líneas de fuerza, el código proxémico (espacio, tiempo, lugar, distancia) y el código kinésico (movimientos corporales, mímica, gestos) pueden organizar en dos grandes bloques el conjunto nuclear del protocolo regio y detallarnos la cualidad y cantidad de *status,* poder y significado final que cada signo, en su particularidad, publica y simboliza. Como anteriormente, voy a partir del siguiente paradigma espacial aproximado que reproduce el uso ceremonial de parte de un ala del piso noble del Palacio. El proceso se inicia abajo; a mayor penetración interior corresponde mayor rango personal. A la derecha vienen categorizadas algunas de las personas que tenían acceso a los respectivos espacios. El desplazamiento del rey para estas recepciones o audiencias es inverso: sale de su aposento avanzando progresivamente hasta el lugar adecuado para recibir, según su *status* y cargo, al visitante; en el esquema no hay ninguna pretensión de escala (véase página siguiente).

Cada habitación funciona como un signo espacial referencial, objetivo y cognitivo que obtiene su significado de un código regio que define el rango personal del visitante; el espacio significante se convierte en un signo monosémico y preciso que denota cualidad y posición, o sea, lo que pertenece a cada uno según una tabla de convenciones explícitas y socializadas. Este es el modo de significación del código proxémico. «El rey le hizo merced de la entrada» hasta un lugar determinado, dicen los docu-



Sancta sanctorum, estudio o despacho. Sólo tienen acceso (además del personal del servicio)
cardenales
nuncios
virreyes
presidente del Consejo de Estado.

Destinada para besamanos en ocasiones protocolarias especiales, recepción de cardenales y algunos embajadores importantes.

Guardan su entrada dos ujieres (de mayor *status* que los porteros), los grandes que pueden cubrirse, obispos, generales de las órdenes religiosas.

Presidida por un dosel con trono para ciertas audiencias. Nadie puede pasar por delante sin descubrirse y sin hacer una reverencia.

Gentileshombres de boca, títulos, ministros y embajadores de pequeñas cortes, altos cargos militares, funcionarios y artistas, dos ujieres a la puerta.

Dos porteros, acroes, costilleres, capitanes maceros.

Dos porteros, archeros.

mentos oficiales de la época, para justipreciar, en cada caso, el honor concedido por el soberano y recibido por el agraciado. «S. M. salió a recibirle [al legado pontificio] dos pasos fuera de la camarilla», sumo honor que sólo a muy pocos dignatarios era concedido. Y naturalmente, los criados y burócratas menores sólo ocupan ciertos patios y zaguanes, los corredores a sus despachos o tránsitos a las cocinas sin que ninguno de ellos pueda pasar «del primer descanso de la escalera principal»[32]. También podía indefinidamente alargarse el espacio en recorrido laberíntico para recibir a un embajador o enviado regio con el fin de deslumbrarle haciéndole pasar por numerosas salas con magníficas porcelanas y muebles o por salones cuyas paredes cubrían únicos cuadros de Velázquez, Miguel Ángel, Vinci, Veronés, Rafael, Ticiano, Rubens y Tintoreto; sólo un superpoderoso monarca como el español podía estar rodeado de aquella magnificencia y belleza. Al embajador Potemkin, enviado por el zar, le hicieron recorrer cuantas habitaciones pudieron; «subió entre doble fila de soldados de las guardias española y alemana, por la escalera principal, atravesó Sala, Saleta, Antecámara y Cámara saliendo al corredor hacia el Salón de las Comedias, en cuya puerta concluia la fila de guardias. En el Salón de Comedias se le hizo tomar á la derecha y volver junto á la Cámara por la pieza obscura, desandando otra vez el camino por la galería del mediodía, la pieza ochavada y la del rubí. El Embajador, á quien llevaba de la ropa el Conde del Real, entró al cabo en el Salón de Espejos y en llegando frente á SS. MM. saludó con todo el cuerpo, sin quitar el turbante ornado de pedrería»[33]. Debió salir de Palacio impresionado por una imagen de poder sin límites.

---

32 D. de la Valgoma, *op. cit.*, pág. 80.

33 G. Maura Gamazo, *op. cit.*, vol. I, págs. 310 y 311.

Cada cortesano, cada *officium,* cada Consejo es portador de un capital honorífico según su respectivo lugar en la jerarquía que traduce en última instancia su poder; éste se escenifica, una vez más, en el espacio. Para probar su fuerza extrema definidora voy a aducir unos pocos casos concretos de ese difícil equilibrio dinámico entre espacio, jerarquía, rango y apreciación personal y, sobre todo, la vivencia íntima, primaria de ese síndrome por los afectados. El Consejo de Portugal se excusó de estar presente en las exequias de Felipe II porque sus miembros pretendían más distinguido lugar del que se les había asignado [34]; el duque de Lerma y el duque de Alba se disputan un asiento en el coche del rey; Felipe IV quedó muy ofendido —«me dejó con mucho enfado» dice— por la impertinencia de querer ocupar el almirante un puesto en el coche junto a la persona real que había ésta concedido al duque de Cardona en una ocasión particular [35]. En 1667 la camarera mayor de la reina hizo formal petición [36] para que en modo alguno le precediera el aya del rey, cosa que juzgaba intolerable a su rango y dignidad; la petición pasó a dictamen nada menos que del Consejo de Estado (!). Con motivo de la boda de Felipe II con Isabel de Valois y para mostrar su indignación y furia la mujer del duque del Infantado se encerró con su nuera la marquesa de Cañete y otras nobles damas; la francesa madama de Montpensier ocupaba el primer lugar en todos los actos y ceremonias después de la reina; incapaz de sufrir tal humillación vital la duquesa se fingió enferma. En la coronación de Carlos V (24 de febrero de 1529) tuvo lugar una violenta batalla entre los embajadores de Ferrara, Génova y Siena por cuestión de precedencia, pues

---

34 L. Cabrera de Córdoba, *Felipe II...*, *op. cit.*, vol. IV, pág. 332.

35 D. de la Valgoma, *op. cit.*, p. 81.

36 G. Maura Gamazo, *op. cit.*, vol. I, pág. 289.

los tres querían ocupar el mismo lugar: «Uno di queli di Genua piglió per li capeli lo archiepiscopo di Siena, come orator, et lo tirava adrieto; uno altro de queli de Siena pigliò per la barba quello di Genua che havea lo archiepiscopo pei capeli. Talché li reverendissimi furono forzati alcuni di loro per veder, montar sopra le banche, et alcuni di loro per spartirli, et cussi li reverendissimi Santiquattro Ancona et Perugia li dispartirono.» Consultado el Emperador sobre a quién correspondía el primer puesto hizo echar a los tres fuera [37]. Unos pocos centímetros tienen la virtud de definir la esencia íntima del yo personal, su valía y poder; esos centímetros hicieron desenvainar muchas espadas entre los nobles y sacar cuchillos entre los criados de la Casa real, lo que no es de extrañar si recordamos que Felipe II y el papa Sixto V se enzarzaron en una discusión sobre si se debía de dar al nuncio el título de monseñor o monseñor reverendísimo.

Sobre la geografía espacial se impone la geometría de la autoridad. El rey ocupa o bien el único y máximo lugar, o el centro o el punto focal de la perspectiva; estrados, cortinas, alfombras y sillones marcan el lugar regio, el que pertenece al primero, al que es fuente de autoridad. No estando presente el rey corresponde el centro a su representante o primero en dignidad; cuando llegó a la Corte el duque de Parma caminó en lugar central, llevando al duque de Lerma a la derecha y al condestable a la izquierda «como era razón» [38]. La función política del espacio viene marcada también por la mayor elevación en que aparece la persona del monarca que preside toda ceremonia desde la altura de su estrado. Por incluir también a la reina

---

[37] T. Bernardi, *Analisi di una cerimonia pubblica. L'incoronazione di Carlo V a Bologna,* págs. 171-199, la cita pág. 185, *Quaderni Storici,* 61 (1986).

[38] L. Cabrera de Córdoba, *Relaciones, op. cit.,* pag. 118.

copio este epígrafe etiquero: «Cuando la Reyna comiere en messa baxa, que se sienta en almoadas, no subirá sobre el estrado donde estubiere la messa ninguno, pero cuando comiere en messa Alta, que esté sentada en silla, podrá subir sobre el estrado en que estubiere la messa solo el Mayordomo mayor y no otro» [39]. Carlos V ocupó en su coronación boloñesa «un trono più alto delle sedie dei cardinali et più bassa di quella del papa» [40] como correspondía en un espacio sagrado presidido por Su Santidad. El príncipe Baltasar se sentaba al lado del rey «en silla de terciopelo carmesi, algo mas baxa que la de Su Magestad» marcando así tanto su cercanía como su inferioridad al monarca [41].

La reina siempre llevaba al rey a la derecha y Felipe IV distinguió al Príncipe de Gales en su visita a la Corte cediéndole graciosamente esa posición y teniéndolo a su derecha. El monarca es el centro y eje de ese simbolismo lateral; su cuerpo numinoso es el que hace y da derecha e izquierda; cuando sale en procesión lleva a su mano derecha al Consejo de Castilla y al de Aragón a su izquierda [42]. Con ocasión de una fiesta de toros en la Plaza Mayor en 1648 Felipe IV favoreció a una de las facciones palaciegas colocando a su jefe Luis de Haro en el balcón a su derecha y más alejado al otro cabecilla, el duque de Medina de las Torres, que había usurpado antes ese balcón desplazando al presidente de Castilla [43]; el rey es el que decide en la bolsa de valores políticos a través de la etiqueta. La siguiente coreografía de movimientos proto-

---

39 D. de la Valgoma, *op. cit.*, págs. 105 y 106.

40 T. Bernardi, *op. cit.*, pág. 181.

41 A. Carrillo, *Origen de la dignidad de Grande de Castilla*, Madrid, 1657, pág. 24.

42 G. González Dávila, *op. cit.*, pág. 142.

43 R. A. Stradling, *Felipe IV...*, *op. cit.*, págs. 373 y 374.

colarios tuvo lugar bajo la dirección de la marquesa de Flores Dávila, camarera mayor de la reina española en la Corte de Viena: una vez hecho público el desposorio de Mariana de Austria con Felipe IV decidió que hasta la emperatriz debía permanecer de pie y más baja y ceder la derecha a la reina española; cuando la egregia visitante entró en la estancia de Mariana vio una única silla y a ella se encaminó para sentarse, pero en ese momento la ofendida camarera «allegó otra a man(o) derecha para la Reyna, haciéndola señal de que se sentase en ella, y rrehusandolo modestam(en)te, la Rey[a], y tirando la silla más avajo, la Camarera mayor la bolvió a poner a mano derecha, diziendo q.allí había de estar, como sucedió hasta que la Camarera se retiró, y entonces la Emperatriz, con buen modo, bolvió su silla para arriba y la Rey[a] la suya para abajo, y desta manera se retiró la una y la otra a su quartel» [44]. Sintética muestra del anclaje espacial de la actividad político-simbólica.

No termina aquí, ni mucho menos, el simbolismo de las configuraciones espaciales; la presencia, distancia y lejanía del cuerpo del rey ponen en marcha la protocolaria máquina de medir e hipercodifican no sólo significados, privilegio y rango sino valores trascendentes también. Curiosamente, los mismos Austrias, que más de una vez debieron sentirse íntimamente endiosados por el ritual que con gusto elaboraron, se arrogaron explícitamente el valor benéfico de su presencia corporal. El emperador va a Italia en 1529 porque, dice, «es cosa justa y conforme a razón, que pues gozo ha tantos años en ausencia del señorío y de la renta, les dé algún consuelo con mi presencia» [45]; en 1535 decide partir para Barcelona «para dar

---

[44] D. de la Valgoma, *op. cit.*, pág. 142.
[45] L. Pfandl, *Felipe II...*, *op. cit.*, pág. 145.

calor y asistencia a [la] armada»[46] y más tarde (1551) estando en Augsburgo persiste en la idea pues habla del «calor de mi presencia». Según Carrillo es «gloria de los subditos ver domesticamente el rostro de su Rey»[47], el cual, así lo dice el conde-duque que lo veía todos los días, reposa, consuela y restaura. Ya he indicado cómo su ausencia ocasionó problemas en los Países Bajos, en Portugal y en Aragón. «Dícese [refiere Cabrera de Córdoba] que se platica de mudar la Córte á Valladolid [enero de 1600], por haber tantos años que los Reyes no visitan aquella tierra, la cual padece grande necesidad, y paresce que con la presencia de sus Magestades se repararían muchas cosas en aquellas partes»[48]. Felipe IV desea «poder ir a ver aquellos reinos [Italia] a honrarlos»[49]. La proximidad al rey marca la relación con la augusta persona: el duque de Lerma «se sentò en silla rasa junto a la cortina» que ocultaba al rey en la catedral de Burgos; «Tienen los grandes el mejor lugar cerca de la Persona Real en las Procesiones» y a ellos «se les encargan los empleos de mas honor y luzimiento»[50]. En realidad los soberanos austríacos podían ser vistos con frecuencia por los madrileños en sus salidas a iglesias y monasterios de la capital, en su paso para el Retiro y, Felipe IV, en algún corral de comedias. Volviendo este monarca de N. S. de Atocha se apeó del caballo y se arrodilló ante el Sacramento al que acompañó hasta la casa de un moribundo.

El oscense Pedro Alfonso recogió en su *Disciplina clericalis* (siglo XII) un apotegma que manifiesta la tensión pre-

---

46 A. Rodríguez Villa, «El emperador Carlos V y su corte, III», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* vol. 45 (1904), págs. 48 y 49.

47 *Op. cit.,* pág. 34.

48 *Relaciones..., op. cit.,* pág. 56.

49 J. H. Elliott y J. F. de la Peña, *op. cit.,* vol. II, pág. 37.

50 A. Carrillo, *op. cit.,* págs. 25v y 30v.

sencia/distancia en la realeza; dice así: *Rex est similis igni: cui si nimis admotus fueris, cremaberis; si ex totu remotus, frigebis*[51]; la proximidad del rey quema; lo experimentaron muchos al ser recibidos por Felipe II. Santa María alude en su dedicatoria a los «miedos que suelen (con razón) tener los que hablan con grandes Reyes». Cierto que la distancia física≡ distancia social, pero el simbolismo espacial es más complejo en este caso; aquí entramos de lleno en la antropología del peligro, del comportamiento restrictivo, distanciado, en situaciones o con personas peligrosas y de los modos de protección, en el místico universo del tabú, en una palabra. A las personas muy elevadas en jerarquía corresponde un tabú jerárquico o de rango y a nadie más que al rey por la fuerza sagrada que de él dimana. A un cierto nivel es tenue, si existe, la distinción entre sagrado y prohibido, lo que implica que la hipóstasis deífica del rey lo convierte necesariamente en persona tabuizada; el tabú marca y protege su rol, señala su lado divinal y moral. Lo sagrado es peligroso, *tremendum;* debe ser respetado, protegido, aureolado de inaccesibilidad, vetado. El tabú circunda, establece fronteras y trabas, determina límites, crea un estrecho círculo mágico, aisla con etiqueta, ceremonias y ritual, pero, nótese, para realzar la dignidad y el poder, para exaltar el sentido de la majestad suprema, del rey; el tabú aleja, hace invisible. Cuanto mayor sea la diferencia jerárquica mayor será la ritualización aisladora y más consistente e impenetrable el tabú. Éste es inherente a la realeza.

El privilegiado estado regio va con intocabilidad, es *intangibilis:* «ninguno a de llegar a la Persona de su Magestad» manda la etiqueta, nadie le puede dar nada «por su mano», «ni le ha de poder hablar» a no ser los privilegiados que lo hacen por oficio y con ceremonia; un caballo

---

[51] Pág. 140 de la edición de M. J. Lacarra, Guara, 1980.

montado por el rey no podía ser usado por otra persona. A la reina María Luisa de Orleáns su camarera mayor le advierte «que a las Reinas de España no les es lícito, sin indecencia, dejarse ver de todo el mundo como simples mortales» [52]. Cortizos, rico portugués que ayudaba financieramente a la Corona, se permitió dar a la reina un ramillete de flores cuando paseaba por el jardín privado del Retiro; la reina le volvió la espalda. Como estaba formalmente prohibido por la etiqueta, el conde-duque no le dejó volver al Retiro [53]. Nadie podía tocar a la reina bajo pena de muerte; dos gestileshombres que le ayudaron después de caerse del caballo huyeron de la Corte [54]. Aunque en otros casos no se obrara con este rigor, estos apuntados prueban, con el valor de lo concreto, el principio. Francisco Sota no duda en subrayar en la dedicatoria de su obra que «es infinita la distancia» entre los súbditos y la Real Católica Magestad del Rey [55]. Próximo e inalcanzable, sagrado y peligroso, estado ritual con zona privada y frontera propia, sólo la dinámica del protocolo puede coadunar la ambigüedad del rey.

Si de la ritualización del espacio pasamos a la simbólica del cuerpo y del gesto penetramos en otra estructura enmarcadora de progresivas gradaciones honoríficas y de poder. La teatralización de movimientos corporales de la mímica y gestos conforma un sistema de ceremonias interactivas regidas todas por un estricto código kinésico que

---

52 Y. Bottineau, «Aspects de la Cour d'Espagne au XVII siècle: l'etiquette de la chambre du roi», pág. 157 del *Bulletin Hispanique,* 74 (1972).

53 J. Brown y J. H. Elliott, *Un Palacio para el Rey,* Madrid, edic. 1985, pág. 105.

54 Otros ejemplos pueden verse en M. C. Simón Palmer, *El cuidado del cuerpo de las personas reales: de los médicos a los cocineros en el real Alcázar,* págs. 113-122 del libro *Le corps dans la société espagnole des XVI et XVIII siècles,* A. Redondo (ed.), La Sorbona, 1990.

55 *Op. cit.,* pág. 1.

voy, muy brevemente, a examinar partiendo de unas pocas formas protocolarias concretas. Las profundas inclinaciones corporales a las que el monarca responde con una breve de cabeza, el arrodillarse los miembros del Consejo cuando llega y se marcha el rey, el hacerle una genuflexión antes de hablar, el no sentarse el servicio en la cámara aunque esté ausente la soberana, ni los mayordomos cuando en la antecámara está la copa de la merienda de la reina, el poderse cubrir, el tener que descubrirse los procuradores [56] cada vez que se pronuncia el nombre del soberano o de las reales personas, permanecer de pie ante la real presencia, hablar en voz baja en la antecámara, besar la mano regia y todo el repertorio sensorial de expresiones faciales, silencios, inclinaciones y posturas de petición son gestos de respeto que presentan de manera objetiva e inmediata, simbólica, primero la depreciación propia y segundo la diferencia de *status,* el reconocimiento en otro de superioridad. Todos conocen en la Corte ese lenguaje somático-gestual, el vocabulario y la gramática de signos, su expresividad y su significación, su cualidad mágica.

El gesto ceremonioso en su virtuosidad cortesana, con su estilo, en su geometría teatral, la palabra suave y apropiada, el cómo gracianesco y la forma elegante manifiestan un algo no presente, invisible desde luego, pero no por eso menos cierto, un correlato realmente objetivo: el poder. El 2 de enero de 1492 dos brillantes cortejos, el del Rey Católico y el de Boabdil, se encuentran hacia las tres de la tarde en el arenal de Genil, delante de Granada, para celebrar el acto oficial de la rendición. El protocolo de esta ceremonia había sido discutido meticulosamente por ambas partes, pues Fátima y Boabdil «estuvieron muy duros sobre no pedir ni besar las manos a los reyes...»

---

[56] A. Carrillo, *op. cit.,* pág. 25.

Se acordó, por fin, que el rey moro al llegar a la presencia del Católico pondría la mano en el arzón de la silla como si fuera a descabalgar, momento en que el rey diría al intérprete que no lo hiciese; que después hiciese además de querer tomar las manos de Fernando e Isabel para besárselas y que éstos las retiraran en gesto de apreciación de la realeza de Boabdil. Hecho esto entregó dignamente las llaves de la ciudad [57]; la forma ritual acordada pretendía no disminuir el carácter regio del soberano vencido, algo que en tono menor en cuanto a las personas pero de forma plástica emotiva, recuerdan los gestos de los capitanes en el cuadro en que Velázquez narra la rendición de Breda. «Tiene gran parte en las cosas el cómo» escribió Gracián [58] y el cómo protocolario todavía más porque es ritual y porque el ritual es un modo de poder. Al no ceder Boabdil, aun derrotado, prueba quién es, cómo y cuánto puede.

La inclinación, el arrodillarse, descubrirse, apearse, etc., son unidades significativas en escenas culturales dirigidas en su orientación y expresión por un código sensorial que la Antropología somática nos ayuda a interpretar en su plenitud. La metafísica del gesto no es ni arbitraria ni superficial; al contrario, está fundamentada en asociaciones primarias sensoriales, en acciones y omisiones visibles, inmediatas y directas, no en proposiciones; la orientación, la postura, la mímica y el movimiento proceden de nuestro cuerpo, que en acción existencial, preverbal e incluso, en alguna de sus mociones, prerracional, muestra una extraordinaria capacidad de objetivación de significados y condensación de valores que va más allá de la conciencia

---

[57] *Historia de España,* I, XVII, Espasa Calpe, 4.ª ed. 1989, cap. XLIII, original de Juan de M. Carriazo.

[58] *Oráculo manual y arte de prudencia,* pág. 361, *Obras completas,* Aguilar, 1944.

subjetiva. Su eficacia tanto emotiva como comunicativa es enorme según argumentó Sir Edward Evans-Pritchard en su magistral análisis de la brujería Azande[59]. El cuerpo, elevado por su interacción a un orden cultural, revela categorías de *status* y poder; el *status* social de los actores (grandes de España, presidentes de Consejos, duques, condes, marqueses, virreyes, nuncios, embajadores, etc.) encumbrados todos en las más altas posiciones de autoridad confirma, a través de sus humildes posturas corporales, y revalida el supremo poder del rey. Éste, actor principal en toda representación palatina, objetiva con el estilo, modo y forma de su hierático, distante y solemne comportamiento su situación existencial, esto es, la esencia de la realeza y las obligaciones de orden moral correspondientes; su vestido, lenguaje, gravedad, postura y movimientos en la teatralización de su realeza son insoslayables, obligatorios, imperativos; no sólo *es* rey, tiene que actuar como tal, escenificando su rol, o más exactamente, es rey en parte porque representa dignamente, en el escenario del Alcázar, su realeza. El protocolo es la substancia del soberano, es el poder de la representación y la representación como poder. Una vez más él es el primero, el único, un símbolo transcendente. Sólo a través de estos signos ceremoniales podemos apreciar la escala de honor y poder que corresponde y marca al rey y a cada uno de los cortesanos y precisar con exactitud la posición de estos últimos en ella; ritual y poder son inseparables en todos y cada uno de estos espectáculos culturales.

Dirigido por una doble estructura proxémico-kinésica he ido acumulando iconicidad sensorial y por tanto experiencial que incita y provoca una respuesta interpretativa ante la presencia del rey: él tiene en sus manos el poder. Los signos que he analizado, huecos en sí mismos,

---

59 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* OUP, 1937.

son instrumentos y vehículos del poder, llevan al respeto y a la veneración. He buscado el poder en las maneras y formas de ejercerlo, en sus modos de asistencia, como efecto de los signos que lo representan; he encontrado, y no es mínimo el hallazgo, el poder de la forma donde el accidente es substancia y lo banal esencial. ¿Cómo se establece el paso del signo al significado, del icono figurante a lo figurado, del representante a lo representado? Podemos pensar al signo (la genuflexión, el tratamiento verbal vocativo, el trono, la cortina) como un movimiento significante para descubrir esencias escondidas, presencias metafísicas ocultas, para desvelar, en este caso, la hipóstasis divina en la realeza y su inherente poder (la autoridad va con la monarquía); el signo nos dice que hay un detrás, un otro, algo más, que se vislumbra una representación, una capacidad trópica con riqueza connotativa en esa presencia ceremonialmente realzada. Los títulos máximos, el uso estratégico del espacio, la distancia, la corona, el estoque, el banco de los grandes, los reyes de armas, el trono, los emblemas, medallas, banderas, pendones, estandartes, la triple guardia, las recepciones, el palio, la inclinación corporal, el arrodillarse, la izquierda y la derecha, etc., son matrices semióticas y representaciones significantes, son, virtualmente todas ellas, modalidades de enunciación primaria, denotativa de significado, semióforos de la realeza en una palabra [60].

El volumen de signos apuntados (a los que hay que aña-

---

[60] La simbólica de la realeza medieval ha sido historiada por P. E. Schramm, *Las insignias de la realeza en la Edad Media española,* Madrid, 1960, y también en *Il simbolismo dello stato nella historia del medioevo,* págs. 247-267 del libro de varios autores: *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche,* Florencia, 1966. Encuentro particularmente interesante el artículo *Los símbolos de la soberanía en la Edad Media española. El símbolo de la espada,* de B. Palacios Martín, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1976.

dir otros conjuntos que voy simplemente a mencionar a continuación) sobredetermina, de forma que no deja lugar a duda, el mensaje final; la coherencia sistemática e interna de todas las series de signos no permite otra interpretación en el interior de un espacio cultural unitario porque todos ellos entonan incansablemente idéntico himno a la grandeza y poder del rey, todos ellos repiten la misma *gestalt,* el mismo *pattern* estructural, a saber: cuanto más primario más potente el icono; cuanto más formal, rígido, solemne y espléndido el signo, cuanto más separada, interior, velada y elevada, central, hierática y sagrada la persona del rey, mayor es su poder misterioso y mágico. Sólo él dice «Yo el Rey», enunciación primaria y única, doble indicador de persona y de ostentación, porque sólo él es el que, en última instancia, controla los signos de poder.

El *signans,* significante objetivo y vehículo perceptible del *denotatum* al estar organizado en un sistema cultural cerrado tiende a la univocalidad, como acabo de indicar; ahora bien, el paso del signo, en cuanto representación trópica, a símbolo puede ser imperceptible y fácil. El actor y el observador pueden atribuir, aun inconscientemente, multiplicidad de *signata* o connotaciones, complejidad y riqueza de asociaciones, ambigüedad incluida, al signo al que fuerzan a ser semánticamente abierto; en otras palabras, los iconos sensoriales descritos no sólo denotan poder, lo simbolizan también, y al simbolizarlo cargan al *designatum* de connotación y polivalencia. Actúan, concretamente, como técnicas de simbolización que objetivan normas, creencias y valores que dan sentido y como procesos mánticos que confieren legalidad, continuidad y estabilidad a las relaciones jerárquicas de poder. El símbolo refuerza al signo y ambos cantan en polifonía la superioridad incuestionable del rey. Y de la misma manera que el signo se transforma por su labilidad en símbolo,

la ceremonia se desliza fácilmente hacia el ritual, lo que hace pasar al poder de un modo indicativo y denotativo a otro modo más subjuntivo, desiderativo y espiritualizado, pero ambos entonan a duo idéntica melodía regia. Ceremonia y ritual, o mejor la ceremonia-ritual re-presenta cada día y en cada acto formal, exhibe e intensifica la majestad real, la construye. Más todavía: esa *representatio maiestatis* simbólico-ritual persuade emotivamente además de crear realidad política; las formas cortesanas expresivas, bellas, estilizadas con las que los nobles y criados realzan el cuerpo glorioso del rey no coercen, persuaden eficazmente porque apelan a todos los sentidos, al *totum* humano, incluido el inconsciente [61].

Lo político no cubre, ni mucho menos, toda la esfera del poder; para sugerirlo he presentado a la Corte como *lieu* del poder simbólico. Van siempre juntos pero se reparten en distinta proporción; no se corresponden en grado o medida pues el monarca/rey puede tener dosis diferentes debidas, incluso, a dotes personales. Su equivalencia es funcional en el sentido de que a mayor poder substantivo puede corresponder menor poder ritual y al contrario, cuando su dimensión política decrece, como sucede bajo el reino de Felipe IV, el poder puede tomar refugio en, y potenciar su, versión ritual. Puede ir asociado incluso con marcada debilidad (bajo Carlos II) y también con la austeridad de un poderoso monarca como Felipe II que obedece en etiqueta palatina a su padre Carlos V, quien con su aire de majestad imperial goza a la vez de grandeza protocolaria y del *summum* del poder político [62]. Pero nunca encontramos, ni siquiera en la moder-

---

[61] S. Brandes lo muestra en las fiestas locales mejicanas: *Power and Persuasion*, University of Pennsylvania Press, 1988.

[62] Todo esto ha de aplicarse, en medida menor, a la nobleza pues tampoco en ellos se correspondía exactamente el título, el rango, el poder ritual, el económico y el político. Historias familiares, biografía perso-

na sociedad, el poder político sin ir acompañado del poder simbólico-ritual; la Rusia comunista, el fascismo, el nazismo, el imperio japonés y cualquier minúscula monarquía africana de las que he citado, lo prueban [63]. El ritual va con toda ideología bien articulada y sistematizada. Por último quiero anotar esta correlación: cuanto mayor es el poder efectivo político más puede incitarse a la antipatía hacia el incumbente, lo que no tiende a ocurrir en tal grado con el poder simbólico-ritual mucho más sutil, emotivo y espiritual. El poder, todo poder tiene un lado oscuro y misterioso; y como todo poder reposa sobre premisas y fuerzas socio-místicas e inconscientes. La Antropología política necesita, en último análisis, apoyarse en la psicología [64].

* * *

Toda esta intensa dinamicidad ritual estaba circunscrita a la Corte y a ésta tendrían acceso, aunque en distinto grado, no más de unos pocos miles de personas. ¿Llegaba la mística de la realeza a las ciudades y pueblos, mal comunicados, de la España barroca? La respuesta viene matizada entre las instituciones monárquicas que estaban bien ritualizadas y las entradas reales, mucho menores que las francesas en el mismo período. El aislamiento corte-

---

nal, la voluntad del rey, etc., eran factores que matizaban la proporción de cada uno de ellos. Todos no obstante, desde el mayordomo mayor hasta el portero o acemilero menor o la más baja lavandera participaban en cierta porción de poder real; lo ejercían colocando a hijos, hermanos, hermanas, sobrinos en la Corte, formando parentelas unos y camarillas otros que valdría la pena estudiar. También y como contraste, las faltas y deficiencias en el protocolo regio en el que incurrían desde el mayordomo hasta el criado del retrete.

63 Recomiendo la lectura de C. Lane, *The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society. The Soviet Case,* CUP, 1981.

64 T. O. Beidelman llega a la misma conclusión in *Swazi Royal Ritual* artículo brioso en *África,* núm. 4, XXV-XXVI, 1965-1966, págs. 373-405.

sano de los Austrias a partir de Felipe II y sus algo escasas visitas no ya a sus extensos dominios europeos, sino a los mismos reinos y tierras de la Península, disminuyó el impacto mágico propio de estas solemnes exhibiciones. En cuanto a las primeras, su incursión ciudadana fue programada y completa. Cabrera de Córdoba lo testimonia con referencia a Felipe II: «En los actos públicos, casamientos, baptismos, juramentos, funestas, aumentaban la Majestad las órdenes que daba, correspondiendo todo con mayor grandeza por ellas. Guardábase respeto, composición y silencio»[65]. Todas estas celebraciones tendían, efectivamente, a hacer visibles, fuera de la Cortes, los atributos de la realeza. Nada más obvio para esto que lograr la participación directa del mayor número posible de gente en las efemérides de los miembros de la familia real; las ciudades, por su parte, no desperdiciaban estos *rites de passage* para unirse, conmemorándolos, a la monarquía. Lope de Vega compuso un soneto al nacimiento del príncipe Baltasar Carlos; Tiziano pintó un cuadro al primer hijo de Felipe y Ana, y Juan Pantoja de la Cruz llevó al lienzo a Ana, la futura reina de Francia, esposa de Luis XIII, en pañales, con un sonajero y con la protectora mano de azabache[66]. Los bautismos reales estaban sometidos a la magnificiencia de la etiqueta que la ocasión requería[67] especialmente cuando el recién nacido era el príncipe heredero del trono. Cuando nació Felipe IV en Valladolid «se echó mucha cantidad de moneda, con que se alegró el pueblo, y los cuatro días siguientes hubo lu-

---

65 *Felipe II..., op. cit.*, pág. 323.

66 L. Cortes Echanove, *op. cit.*, pág. 33.

67 A. Rodríguez Villa, *Etiquetas..., op. cit.*, págs. 99 y sigs. Para apreciar el esplendor del de Carlos II puede leerse el cap. II del vol. I de *Carlos II..., op. cit.*, por G. Maura.

minarias». Lerma, que llevó al príncipe en los brazos, lo mostró «al pueblo por las ventanas» [68].

El bautismo de Felipe II en la iglesia de San Pablo de Valladolid puede darnos una idea del regocijo popular ante tal acontecimiento: actúan el arzobispo de Toledo y los obispos de Palencia y de Osma; el duque de Frías acompañado del duque de Alba lleva en sus brazos al infante. Les sigue el cortejo de dignatarios alineado según rango y sexo. La multitud observa todo lo que puede y hacia el mediodía estalla la ciudad en bailes, danzas, mascaradas y regocijo general. La municipalidad instala una fuente con dos caños, uno de vino blanco y otro de tinto, para todo el que quiera beber. Siguen corridas de toros, etc., a pesar de que las festividades estaban reducidas al mínimo por haber tenido lugar mientras tanto el saco de Roma. En los países Bajos se suspendió por este motivo la representación de escenas sacadas del Amadís, por lo que hubo que demoler, sin utilizar, todo un conjunto de castillos, torres, baluartes y tribunas preparadas para la celebración. La monarquía toda tenía un heredero legítimo para perpetuarla y para poner fin a guerras y rivalidades internas y externas; además y en cuanto a la Península, el regocijo era mayor porque el futuro rey era español, nacido en Castilla [69].

Muy pronto tenía lugar el juramento de lealtad al príncipe heredero en el monasterio de San Jerónimo, en La Seo de Zaragoza, más tarde, y en otras ciudades de la Co-

---

[68] L. Cabrera de Córdoba, *Relaciones..., op. cit.*, págs. 238, 239 y 246.

[69] L. Pfandl, *Felipe II..., op. cit.*, págs. 44-46. En José Simón Díaz, *Relaciones breves de actos públicos celebrados en Madrid de 1541 a 1650,* Instituto de Estudios Madrileños, 1982, viene una relación sobre el bautismo del príncipe Baltasar Carlos, págs. 381-383. La siguiente, págs. 383-385 cuenta las fiestas reales de toros y juegos de cañas celebradas en la Corte por el nacimiento del príncipe.

rona de Aragón. Al príncipe Felipe (Felipe II) le juraron en Madrid los representantes en Cortes antes de cumplir un año [70]. El príncipe asumía así nuevo *status* con su correspondiente responsabilidad. Esta ceremonia de iniciación formal en la realeza tenía mayor sentido político en la Corona de Aragón donde el príncipe, al ser instalado en su nueva posición, tenía que entablar un solemne diálogo jurídico con las autoridades y representantes de los reinos, ajustando y reordenando relaciones recíprocas, derechos y deberes mutuos puesto que antes de ser jurado debía él jurar mantener los fueros, leyes, privilegios y libertades, estilos y exenciones de sus súbditos. De esta forma protocolaria y ritual se incorporaba el príncipe a su legítima posición político-legal. Banquetes, donaciones, fiestas cortesanas y populares seguían a la doble jura solemne presididas por el príncipe al que sus vasallos podían ver y admirar en su poder y magnificencia [71]. Con ocasión del juramento al príncipe Baltasar Carlos por la nobleza y Cortes castellanas en San Jerónimo en 1632, Velázquez le pintó un retrato en el que aparece con el uniforme que vistió en la ceremonia; el hecho quedó así inmortalizado para la posteridad.

En marzo de 1516 se proclamó a «doña Juana y Don Carlos por la gracia de Dios reyes católicos» en la catedral de Santa Gúdula de Bruselas y el 30 de mayo de ese mismo año se alzaron pendones en Madrid por el rey «diziendo, Real, Real, Real, por el Rey don Carlos nuestro Señor», notificando a la vez a todas cancillerías y grandes

---

70 Una relación breve puede leerse en L. Cabrera de Córdoba, *Relaciones...*, *op. cit.*, págs. 325 y 326. Sobre la jura del príncipe don Carlos en Toledo, las págs. 288 y sigs.

71 Como no abordo este tema en su dimensión teórico-comparativa invito a la lectura del artículo de M. Fortes, *Of Installation Ceremonies*, Presidential Address, 1967, que viene en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1967* (1968), págs. 5-20.

que estaban ausentes «y a las Ciudades y Villas destos Reynos para que que assi lo tuviesen y guardasen, en esta manera»[72]. El 4 de mayo de 1621 fue izado el pendón real en la Plaza Mayor, en la Plaza de la Villa y en el convento de Descalzas y proclamados los títulos del nuevo rey Felipe IV. El ritual tiene lugar en los espacios más públicos y nobles, con las insignias reales y por la autoridad competente para marcar el tránsito de un estado a otro en la persona del nuevo rey. El testimonio es solemne, se lanza a los cuatro vientos y su eco resuena por todos los rincones de la monarquía que repiten a su estilo y manera: «tenemos un nuevo rey, ¡viva el rey!».

Las bodas reales y entregas de infantas acompañadas y realzadas por sus dobles comitivas regias, dieron ocasión a celebraciones populares especialmente en las ciudades o aldeas en que tuvieron lugar y por los pueblos que recorría el cortejo. Para muchos era la ocasión de su vida para ver los rostros más importantes de toda la monarquía. Les obsequiaban con flores, bailes locales, poesías *ad hoc* y frutos de la tierra. Cuando los portugueses entregan en la frontera a la infanta María que va a casarse con Felipe II, ochenta alabarderos tienen que protegerla del gentío que se aglomera para admirarla; grita tanto que el duque de Braganza apenas es oído al pronunciar las palabras de entrega. Al otro lado sucede lo mismo al duque de Medina Sidonia cuando requiere formalmente si la que está presente es la infanta. Toca la música, estalla el júbilo popular y las mujeres besan entre sollozos la parte baja de la falda de la infanta, los niños echan flores por el camino por el que va a pasar, los hombres se quitan los sombreros y la saludan con los pañuelos y las madres levantan en sus brazos a los pequeños para que también la pueden ver. Los portugueses cuando se retiran gritan su

---

72 G. González Dávila, *op. cit.*, pág. 164.

adiós a la infanta: ¡que la Virgen de Alcobaça os proteja! Banquetes, danzas y torneos le acompañan hasta llegar a Salamanca invadida por la Corte; acompañada por la flor de la nobleza hace su entrada en la ciudad al anochecer en medio de miles de luminarias donde, después de la ceremonia nupcial, se celebran durante toda una semana fiestas públicas, torneos, bailes, corridas de toros, fuegos artificiales, etc., para la alegría del vecindario que con el gozo y el esplendor de la fiesta, se indoctrina en, aprende y sobre todo vive los, valores de la monarquía.

Los tiempos de la vida humana se celebran también en el Alcázar con toda una serie de fiestas, juegos, diversiones, saraos, mascaradas, bailes de gala, danzas (alta, baxa, de la hacha, la gallarda), encamisadas, justas poéticas, etc. Estos festejos palaciegos, muchos de ellos verdaderas alegorías de la monarquía, están reservados a la nobleza que, gozando de las creaciones de artistas, escultores, pintores, arquitectos, coreógrafos, dramaturgos, cantores y poetas, se celebra a sí misma en un ambiente refinado, saturado de magnificencia y belleza. Pero a la vez el pueblo madrileño tiene acceso a ciertos festejos y puede observar otros en la Plaza Mayor, escenario público de la monarquía: las corridas de toros, cabalgatas, el juego de estafermos, mascaradas, torneos, justas, etc. —la forma lúdica de la monarquía—, tienen lugar con frecuencia en la Plaza Mayor de la villa. En febrero de 1637 se celebró una gran mascarada con dieciséis cuadrillas acaudilladas, la de la derecha, por el rey, y la de la izquierda por el conde-duque; participaron dos carros de excelente arquitectura. Al resplandor que daban infinitas luces, 7.000, y con música se corrió el estafermo, costando todo unos 300.000 ducados. Pero «Tan grande acción ha tenido otro fin que el de recreación y pasatiempo, que fue también ostentación, para que el cardenal Richelieu nuestro amigo sepa que aun hay dinero... que gastar y con que castigar a su

Rey»[73]. En abril de 1639 el rey corrió el anillo en la plaza del Retiro ante todos los madrileños que lo quisieron ver[74]. Al participar en las fiestas religiosas, canonizaciones de santos, procesiones por las calles de la ciudad, cortejos y celebraciones en la Plaza Mayor y en los jardines del Retiro a los que a veces tenía acceso el público, el rey rompe fronteras, se acerca al pueblo, se humaniza; esa fastuosa explosión festiva de realeza hace que su poder trascendente se convierta en inmanente, que el espectáculo en lugar de ideologizar cognitivamente estimule indirectamente a todos los sentidos en un conjunto armonioso en el que la vista y el oído, no la escritura ni la palabra, gozan recibiendo el impacto de la *Weltanschauung* monárquica. Simbiosis de signos de poder y signos festivos en la que no siempre, ni mucho menos, son aquéllos más importantes, buscados o explícitamente pretendidos. Las fiestas públicas eran momentos liminoides cortesanos, de carácter emotivo, imperceptiblemente indoctrinadores en los que los madrileños del barroco se sentían en cierto grado miembros orgullosos de la más poderosa y esplendente monarquía[75].

Mención especial merecen las representaciones teatrales, o como les llamaban entonces, comedias, muy frecuentes porque en ellas y con las loas iniciales o en los intermedios celebraban poéticamente nacimientos reales, cumpleaños, bodas, victorias militares, canonizaciones de

---

73 A. Rodríguez Villa, *La Corte..., op. cit.*, págs. 98-101.

74 J. Brown y J. H Elliott, *Un palacio..., op. cit.*, pág. 225.

75 Sobre las fiestas del período han escrito varios autores en *Les Fêtes de la Renaissance,* vol. II. *Fêtes et Cérémonies au temps de Charles Quint,* CNRS, 1960; hay un tercer volumen publicado en 1974. J. A. Maravall tiene un artículo interesante si se narcotiza algo su enfoque político, titulado *Teatro, fiesta e ideología en el Barroco,* págs. 71-95 de un libro muy desigual compilado por J. M. Díez Borque, *Teatro y fiesta en el barroco,* Sevilla, 1985. F. López Estrada ha publicado todo un *corpus* de fiestas en diferentes revistas y libros.

santos españoles, carnavales, etc.; los montajes escénicos verdaderamente atrevidos y fastuosos, los ingenios hidráulicos, tramoyas y decorados que C. Lotti y S. de Bianco dirigían contribuyeron al esplendor, lujo y magnificencia de las representaciones que a veces se convertían en variedades con danzas, ballets, zarzuelas, bellos juegos de agua, naumaquias increíbles, etc. Una escenografía imaginativa y un argumento y trama bien llevados puesto que salían de las plumas de Calderón, Lope de Vega, Quiñones de Benavente, Rojas Zorilla, Tirso de Molina, entre otros, hacían las delicias de la Corte y con alguna frecuencia del público madrileño también, puesto que a veces podían asistir a las representaciones en los jardines del Palacio del Buen Retiro, o bien gratis o bien pagando una entrada. A finales de junio de 1639 los vecinos de la Villa y Corte inundaban, al atardecer, el real sitio. Nuestro ya conocido fraile Santa María desaprobaba las comedias mientras que Núñez de Castro se mostraba muy entusiasta de ellas [76].

Estos grandiosos espectáculos lujosos en los jardines del Palacio, con sus trajes, decorados, música, canto, danza y elementos tridimensionales debieron crear todo un mundo de fantasía e ilusión, de grandeza y superpotencia en los atónitos madrileños que presenciaban escenas que por sí mismas les invitaban ya a dejar atrás el mundo de la cotidiana realidad y entrar en el reino de la imaginación y del deseo. El teatro era una extensión de la función fática del ritual; producía en el auditorio, a través de signos artísticos, una experiencia visual que como la liturgia religiosa vehiculaba un conocimiento vivencial de la dimensión positiva de la monarquía y del lado sagrado de la realeza, pero todo en un limbo o universo ambiguo, simbiosis de lo extraño y familiar, del acto y de la represen-

[76] En sus obras respectivas, págs. 376 y 377 y 18 y 19.

tación, de lo real y de lo imaginativo o, en otras palabras, en el espacio más fértil para la recepción y crecimiento de la ideología. Difícil calibrar hoy el impacto de estas representaciones en el auditorio madrileño, pero no tengo duda de la eficacia *per se* de este teatro ritual, uno de los más espectaculares de Europa y por consiguiente con fuerte penetración e impacto místico y prerracional. En cuanto a los cortesanos, el teatro representado en el Salón Dorado del Alcázar o en el coliseo del Retiro tuvo que producir un efecto doble: el de la acción escénica de los faranduleros en un marco regio y el del espectáculo que daba el rey con su presencia al presidir la representación. A 76 pies de distancia del proscenio se erigía otro escenario en el centro de la sala con un trono cubierto por un suntuoso dosel. Aquí tenía lugar otra representación tanto o más importante que la otra, un autoespectáculo que hacía accesorio el otro en el otro escenario; en aquélla actuaba como protagonista sólo la persona real, teatralizando hierática, artísticamente su *alter ego,* la realeza. Cada Austria la reflejó a su manera, según su idiosincrasia y avatares de su reinado, pero todos ellos como figuras en espejos planos, cóncavos, normales y convexos nos legaron una compleja y polivalente representación dramática de la realeza en cinco actos [77].

En conjunto creo que se puede afirmar que el metacomentario sobre la realeza que los Austrias conformaron por la pintura y la arquitectura no tiene ni precedente histórico ni Corte contemporánea comparables. Espléndidos

---

[77] El subtítulo de la obra de J. M. Apostolidés, *Le prince sacrificé* es éste: *Théâtre et politique au temps de Louis XIV, op. cit.,* y que puede servir de comparación. Véase también J. E. Varey, «The Audience and the Play at Court Spectacles: The Role of the King», págs. 399-406, LXI (1984), *Bulletin of Hispanic Studies.* J. E. Varey y N. D. Shergold, *Juan Vélez de Guevara. Los celos hacen estrellas,* Tamesis Books, 1970, tiene una muy detallada y pertinente introducción.

mecenas, coleccionistas y protectores de las artes atesoraron verdaderas joyas en tapices, pinturas y otros objetos artísticos cuya función político-divinizadora tuvo que ser importante. Los cuadros pintados para *rites de passage,* para saraos palaciegos y decorados teatrales y los retratos de la familia real por pintores de primera clase acrecentaron el culto a la imaginación, el imperialismo ocular y la perpetuación de la faz agradable y humana de la realeza. El Alcázar junto con las otras Casas reales contaba con 1.547 pinturas, de las cuales 43 eran de Velázquez, 76 de Tiziano, 62 de Rubens, 43 de Tintoreto, 29 de Veronés, 7 de Rafael, 7 de Da Vinci, 3 de Miguel Ángel, 3 de Poussin, etc., lo que le ponía a la cabeza pictórica de cualquier mansión regia. A éstas hay que añadir los programas pictóricos del Retiro que celebraban el poder y la gloria del soberano, los escudos pintados de los veinticuatro reinos de la monarquía que pregonaban su extensión, los doce cuadros en el celebérrimo Salón de los Reinos que narraban las victorias del rey junto con las escenas del Hércules que lo mitologizaban y retratos ecuestres por Maino, Velázquez, Zurbarán y J. Leonardo, más las dos series de únicos tapices que conmemoraban las victorias del Emperador y las escenas de batallas de El Escorial. Perpetuación de momentos cumbres de la monarquía celebrados a veces en plural como, por ejemplo, *La recuperación de Bahía,* soberbia pintura semiológica del Maino que orquesta o es orquestada por la obra *El Brasil restituido,* de Lope de Vega. Si a todo esto añadimos acuñación de monedas reales (Felipe IV, por ejemplo, como Heracles), bustos o medallones del emperador, magníficas esculturas ecuestres, etc., podemos notar, primero, que los mejores talentos artísticos, hombres clave en cualquier momento histórico, están al servicio de la monarquía, y segundo, que ellos en su conjunto, aunando todas las técnicas y artes respectivas, nos han legado una imagen totalizadora y

transcendente de la realeza, han inmortalizado para la historia representaciones del rey, de forma que no sólo pueden ser contempladas y analizadas por nosotros hoy sino que todos esos semióforos artísticos de rara belleza seguirán irradiando esplendente luz regia por los siglos venideros [78].

En arquitectura dejó Felipe II la maravilla de El Escorial que fue levantado para celebrar la victoria de San Quintín y como panteón de la familia real. Allí eran conducidos en solemne procesión los restos mortales de los reyes; muerte, exequias y traslado venían regulados por la etiqueta y el protocolo regios para que no desluciera el último adiós del rey; impresionan por su manera solemne y mayestática de dirigir las ceremonias. Cuando el rey enfermaba de gravedad se recitaban plegarias por su salud y se hacían procesiones impetratorias por toda la monarquía; su enfermedad era conocida por los vasallos. Cuando murió Felipe IV fueron tantos los madrileños que quisieron verlo en su capilla ardiente que forzaron la guardia real; las autoridades, consecuentes con el deseo popular, decidieron extender el período de exposición al público [79]. Los catafalcos, que se erigían en todas ciudades importantes españolas, estaban decorados con escudos de armas, pinturas, banderas, esculturas y millares de cirios; el conjunto componía un programa de proposiciones político-teológicas y sociales de la monarquía. Epitafios y jeroglíficos vehiculaban también el mensaje real: hagiografías,

---

[78] El fascinante tema de la relación entre arte, ritual y poder merece mucha mayor extensión de la que se le puede dar en este ensayo. Recomiendo, además de las conocidas obras de Simmel y Gadamer la de R. Strong, *Art and Power,* The Boydell Press, 1986 (hay ediciones anteriores). J. Anderson, «Le roi nemeurt jamais: Charles V's obsequies in Italy», en *Studia Albornotiana,* XXXVI, 1979, 378-403.

[79] Como hay dos obras sobre este tema remito a su lectura: S. N. Orso, *Art and Death at the Spanish Habspurgs Court,* University of Missouri Press, 1989, y la citada de J. Varela. Ambas proporcionan abundante bibliografía y vienen acompañadas de láminas y figuras.

panegíricos del desaparecido, ideales de la monarquía, analogías cósmico-mitológicas laudatorias, la continuación de la institución (el rey ha muerto pero deja un digno sucesor), etc., según el talento local, podían leerse y admirarse por centenares de iglesias de la Península; todo testimoniaba la legitimidad y la bondad de la monarquía, la dignidad y grandeza del rey.

Pero la verdadera *ocassio mirifica* la proporcionaban los reyes en sus majestuosas entradas, en las que eran aclamados por millares de espectadores que gozaban de la grandiosidad y fastuosidad de la teatralización de la realeza. «Esta es visita que conviene a los Reyes —opinaba con acierto fray J. de Santa María— porque son las cabeças de sus Republicas, y para ella se han de reservar los negocios mas graves de su pueblo, que es razon que los vean (como dizen) con sus propios ojos. Para esto se ordenan las visitas, y entradas que los Reyes suelen hazer en las ciudades y Provincias de sus Reynos» [80]. El Emperador, que viajó diez veces a los Países Bajos, nueve a Alemania, siete a Italia, seis a España, cuatro a Francia, dos a Inglaterra y dos a África, las prodigó con un virtuosismo sin igual. El código de las entradas era virtualmente el mismo en todas ellas: al entrar solemnemente el rey en la ciudad recibía sus llaves y reconocía y renovaba los derechos y privilegios de la misma; a un intercambio de regalos seguía el recorrido por las calles más nobles y plazas más espaciosas engalanadas con arcos de triunfo, estatuas, tapices, colgantes, figuras y cuadros escénicos, y en las que se podían admirar pantomimas, carros triunfales y representaciones alegóricas locales. Esta estructura simbólico-narrativa terminaba con un impresionante cortejo de autoridades de la ciudad y el séquito del rey en cuyo centro aparecía radiante su figura gloriosa. Bu-

---

80 *Op. cit.*, pág. 181.

llicio, vivas, aplausos y música seguían al rey en su recorrido, prolongado y lento para que el pueblo en masa lo pudiera ver y admirar. Continuaba la fiesta con bailes, corridas de toros, fuegos artificiales, batallas de moros y cristianos, encierros, banquetes, teatro, panegíricos, justas poéticas, música, desfiles, etc., que presidía el gran oficiante real en medio de la comunidad de sus fieles. Una de estas entradas apoteósicas marcaba la vida del hombre barroco que no disponía ni de televisión, ni de radio, ni de prensa.

Porque la entrada era toda una obra de arte. Se programaba con meses de antelación; autoridades, clero, burguesía, burocracia y masa contribuían todos a preparar un espectáculo gigante político-estético-religioso que requería del concurso del poeta y del carpintero, del criado y del amo, del tamborilero y del coreógrafo. Montaban arcos triunfales, teatro callejero, fuentes, escenas bíblicas, alegorías de virtudes y vicios, pasos de costumbrismo local, danzas de salvajes, atracciones acuáticas y luminarias en lugares elegidos, estableciendo así un múltiple diálogo activo entre el rey y la comunidad. Levantaban «miraderos» a lo largo del recorrido para poder saborear el espectáculo, se apiñaban en balcones, ventanas, tejados y terrazas para ver al héroe que lucía sus mejores ropas e insignias [81]. Más de 1.200 caballeros con hachones recorrieron las calles madrileñas en la entrada de Mariana de Neoburgo. Felipe II hizo su entrada en Sevilla por el río, para lograr mayor impacto y esplendor. Le reciben «tres mil menestrales bien lucidos y armados y quinientos de Triana». «Parecióle innumerable la gente en la llanura de la puerta del Arenal. En la puerta de Goles, de

---

[81] A. del Río muestra en *Teatro y entrada triunfal en la Zaragoza del Renacimiento,* Zaragoza, 1988, el carácter local que puede revestir una de estas entradas.

Hércules antiguamente y hoy Real, había arcos suntuosos, estatuas de Hércules [rey = Hércules], del Betis, de Sevilla». Cuando las autoridades le invitan a jurar la guarda de los privilegios de la ciudad, dijo: «Pláceme de muy buena voluntad, porque lo merece Sevilla» [82]. Felipe III entró en Valencia bajo palio en 1599, con estoque y reyes de armas; además de una batalla naval le prepararon los valencianos «arcos triunfales, fuegos artificiales, juegos de cañas, alcancías, justas, torneos de a pie y saraos de damas». «A la tarde salió S. M. á caballo por la ciudad, disfrazado con máscara» [83].

La entrada del rey en la ciudad entre palmas y ramos de olivo en más de una ocasión recuerda la de Jesucristo en Jerusalén; es una procesión no con el Sacramento ni con peanas de santos o imágenes de la Virgen sino centrada en la persona del rey; no se venera en ella al Corpus Christi sino que se celebra al numinoso cuerpo del rey, transformado por las alegorías artísticas en Hércules, Apolo, el Sol, la Aurora, etc. La atmósfera de la fiesta, con las múltiples actuaciones semiótico-rituales en lugares simbólicos a lo largo del recorrido procesional regio, dramatizan la afirmación de la ciudad en sus espacios históricos y populares, glosan sus mártires, tradiciones y héroes, realzan sus monumentos y rutas sagradas; las aclamaciones y vítores más sonoros y numerosos resuenan en esos espacios marcados en los cuales el gentío entusiasmado aclama ¡imperio, imperio! como en Bolonia o ¡rey, rey! como en La Seo de Zaragoza, alcanzando momentos efervescentes, extáticos, transcendentes, legitimadores de la monarquía y divinizadores de la realeza. Participación activa, masiva, generadora de solidaridad entre los ciudadanos y de comunión de éstos con su rey. Ver y ser visto en pompa y magnificencia; ver es crear una imagen; ver es creer en una divinidad.

---

82 L. Cabrera de Córdoba, *Felipe II...*, *op. cit.*, vol. II, págs. 56 y sigs.

83 L. Cabrera de Córdoba, *Relaciones...*, *op. cit.*, págs. 7-8.

IV

LA IMAGEN DEL REY

[Rey] solamente de nombre y representación... imagen de sombra.

FRAY JUAN DE SANTA MARÍA.

Antes de bajar el telón que pone fin a la dramatización regio-monárquica que he hecho representar, en conjunto, a los soberanos austríacos creo oportuno señalar a manera de *coda* tanto el *rationale* que subyace a los tres actos escénicos como el instrumental cultural de que me he servido para poder llegar ahora a ciertas generalizaciones de mayor vuelo, libres ya de contexto barroco, y poder construir una imagen regia sintética, producto ciertamente de una *Geistesbildung* pero que procede, como las páginas anteriores explicitan, de *Geisteswerke* tan objetivas y duraderas como El Escorial, Aranjuez, las leyes que implementaron, las batallas que ganaron y perdieron, las gloriosas entradas triunfales y los lienzos velazqueños. Entre las múltiples maneras de abordar el binomio monarquía/realeza he privilegiado una, la forma simbólica, el modo cultural subjuntivo narcotizando otras también importantes y objetivas; concretamente, al describir con cierto detalle la cultura de la representación, del signo semiótico y del símbolo ritual he procurado que se fuera generando lentamente ante el lector un *emerging understanding* para que él mismo elaborara su interpretación. De aquí la insistencia en proceder con detalle en los ritos regios de transición (nacimiento, presentación, jura, matrimonio, exequias), en los escritos de los *penseurs,* en la ideología teatral de la época, en la cultura gestual (protocolo, estilo etiqueta, entradas), etc., porque todo este conjunto de textos y escenificaciones más las insignias, em-

blemas, divisas, alegorías, empresas y jeroglíficos que les acompañan y embellecen, al ponernos reiteradamente frente a la cultura del símbolo, de lo inusual, liminoide y opaco y por tanto extraño, fascinante y misterioso, nos fuerzan a pensar e imaginar, a interpretar.

El resultado de esta antropológica investigación se concreta en una configuración de la monarquía/realeza austríaca conformada por una serie de valencias ónticas o determinaciones o modos de existencia que han hecho posible su reconocimiento y apropiación. Con sus vidas y actividad, con sus palabras y hechos han representado y manifestado, en *emic* y en *etic,* explícita e inconscientemente, la naturaleza de la monarquía y la esencia de la realeza. No pretendo, ni mucho menos, haber pasado de un son deo inicial del tema en este ensayo, pero creo que he aportado material suficiente, al menos, para poder formularnos esta pregunta: ¿tiene algo de específico y único, incomparable e inconmensurable, en su constitución esencial, la monarquía/realeza de los Austrias? O por el contrario ¿forma parte de una configuración mítica o área cultural más extensa? Desde luego que la respuesta depende en gran parte del retículo con el que miremos a la institución, pues es obvio que nada deja de estar enmarcado en un contexto concreto y que nada depende absolutamente de, o está determinado por, su medio. Y aquí entramos de lleno en la *vexata quaestio* de la comparación antropológica, y más concretamente, de la conmensurabilidad de instituciones, signos e ideas o de la posibilidad de la traducción intercultural peregrinando de unas a otras, intercambiando tesoros o, en suma, de los universales culturales humanos. Los antropólogos, aunque no todos concordes en la visión y potencialidad del método cultural comparativo, han elaborado un cuerpo teórico de doctrina, rico en posibilidades que hace factible, bajo ciertas condiciones, las ecuaciones de igualdad intercultural e in-

terhistórica. Teniendo como punto de apoyo las conceptualizaciones comparativas que priman la connotación sobre la denotación, la organización global sobre el detalle, las que favorecen la densidad sintáctico-semántica, las que privilegian la tensión entre el contexto y su olvido, y las que proponen aires de familia, paralelos, fórmulas polithéticas, conversaciones coherentes o *a sense of practical rationality,* es decir, comparaciones a lo N. Goodman [1], a lo S. J. Tambiah [2], a lo R. Putnam [3], a lo R. Needham y L. Wittgenstein [4], a lo J. Fernández [5], y a lo R. J. Bernstein [6] voy a hacer unas observaciones conceptuales sobre la barroca monarquía.

La monarquía es, en tanto en cuanto conocemos, la forma de gobierno con mayor profundidad histórica y mayor extensión geográfica. Lo mismo vale para la realeza; ambas constituyen un *challenge* para el antropólogo que, naturalmente, es el primero en percatarse de que la semántica de esos dos conceptos no es idéntica en la realeza austríaca y en la babilónica, en el Bali de hace pocos años y en el Egipto de hace muchos, entre los asirios y escandinavos, pues, por ejemplo, el norte de Europa constituía al final de la Edad Media y Renacimiento una subárea cultural con idénticas ideas sobre la realeza derivados de una imagen bíblica y de una concepción del rey asimilado a Jesucristo, algo que forzosamente la distingue con claridad tanto, por dar otro ejemplo, del área mesopotámica y de la realeza micénica. En conjunto, la rea-

---

1 *Ways of Worldmaking,* Indiana, 1985.

2 *Magic, science, religion, and the scope of rationality,* CUP, 1990.

3 *Reason, Truth and History,* CUP, 1981.

4 *Polythetic Classification: Convergence and Consequence, Man,* n.s. 1975, 10; págs. 349-369; *Philosophical investigations,* Oxford, 1953.

5 *Bwiti,* Princeton University Press, 1982.

6 *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis,* Oxford, 1983.

leza aparece siempre teñida de divinidad pero, una vez más, no son idénticos los noemas esenciales y definidores en subáreas como Egipto, China y Sumeria en las que encontramos la figura del *rex sacerdos* y aquellas como Roma, o las de los Mossi, Dagomba o Hamprusi africanos que no la tienen con esa particular especificidad [7]. Y sin embargo, en un ecuación funcional, teniendo en cuenta una correspondencia sistemática, no de miembro a miembro, sino relacional y estructural y subrayando los modos de representación con sus resonancias armónicas *per antiperistasim* podemos acentuar y homologar el carácter religioso de la realeza asirio-babilónica, la transcendencia divina del rey hebreo, la dimensión religiosa de los reyes Nyoro, Bemba, Swazi, Tswana, Lozi y Shilluk, los de la antigua India y la deificación de los austríacos, borgoñones y borbones. En estructura a *longue durée* y a pesar del débil carácter inferencial que nos ofrece una etnografía parcial, podemos obtener generalizaciones empíricas, equivalencias simbólicas, un significado histórico general de un extendido fenómeno cultural.

Las instalaciones rituales en los reinos africanos, las de los antiguos reyes de Siam, la investidura del Príncipe de Gales, y la presentación del nuestro en Asturias, la jura de Felipe II en Zaragoza y la del presidente de Estados Unidos, la unción de los reyes aragoneses y la de la reina de Inglaterra y todos los reconocimientos, proclamaciones, aclamaciones, etc., presentan un código cultural virtualmente idéntico, una estructura y procedimientos comparables, unos requisitos y propiedades, cambios de estado, obligaciones morales y rituales y un lenguaje

---

[7] J. Vansina, *A Comparison of African Kingdoms, Africa,* 1962, XXXIII, 324-334. Varios autores: *Le Pouvoir et le sacré,* Bruselas, 1962. También las obras citadas de A. N. Hocart, M. Frankfort y todas las citadas en el número (66) de Realeza.

mágico-connotativo que exige y hace posible la comparación, un universal cultural en el que se pueden y es necesario especificar tanto las coincidencias como las divergencias. Su estructura interna bien conocida sobrepasa el contexto local y lo dota de un carácter de acronicidad con valor de presente y de pasado, de generalidad; cualquiera de los significantes actuales (los príncipes, el presidente o la reina sin contar los múltiples reyes africanos) condensa significado del pasado y para el futuro, obedece, como todos los demás, a un principio de necesidad deóntico-organizativo. Las tradiciones simbólico-rituales y morales persisten a través de los procesos de modernización y son conmensurables si se consideran en su organización englobante y total.

En el interior de la heterogeneidad cultural propia de cada configuración monárquica específica podemos encontrar, sin necesidad de sutil indagación, un doble rasgo compartido: la delegación de autoridad (en formas diversificadas y distintas) y un modo de representación que focaliza al rey como símbolo del reino. Este tipo de ecuaciones simbólicas y semejanzas se concibe mentalmente, no vienen explícitamente dadas; no se trata tanto de identidad fenoménica como en otros casos, sino más bien de juicio crítico analítico en operación, de una reflexión razonable coincidente. En este campo simbólico-ritual podemos discernir grandes bloques homologables o universales semántico-culturales (*reversals,* centro/periferia, arriba/abajo, izquierda/derecha, superior/inferior, puro/impuro, sagrado/profano, etc.) esparcidos por los cinco continentes, hoy como ayer, entre primitivos y civilizados. Principios generales y procesos que, aun cuando el contenido concreto no es necesariamente idéntico, lo que confirma la independencia entre valor y estructura, conforman la realidad e imagen de la realeza de manera y modo convergente, es decir, preeminente, porque el *status* del rey es absoluto.

Si ahora combinamos las aportaciones históricas de Dumézil[8], concretamente la continuidad de los fundamentos ideológicos de la civilización indoeuropea y su teoría cosmológica de la soberanía dual en esa gran área cultural, con el análisis estructural del mismo fenómeno a lo Neddham[9] podemos obtener este cuadro polar histórico-estructural que reproduce la concepción bipartita y modo de organización que idearon aquellos pueblos. La rigidez visual de la clasificación antitética no debe hacernos olvidar que los extremos se articulan en complementariedad práctica y que ésta, como toda oposición simbólica, sufre tirones hacia un inestable equilibrio; impresión circunstancial, zonas de ambigüedad y movimientos pendulares forman parte también de la polaridad. Dumézil la encabeza con la conocida organización dual Mitra/Varuna que resumo de esta forma simplificada:

MITRA	VARUNA
soberano razonable	soberano avasallador
jurista, preciso, regulador	violento, terrible, guerrero
claro, prudente	sombrío, inspirado,
benevolente	agresor, obscuro, anárquico
gravitas	*celeritas*
inteligencia	voluntad
amigo	malo (enemigo)
justo	fuerte
día	noche
masculino	femenino
mundo sublunar	el otro mundo
leche	soma, bebida embriagadora
cocido	asado
lo que se rompe por sí mismo	lo cortado por una hacha
bien sacrificado	mal sacrificado
esencia de los brahmanes	esencia de los Kshatria
poder religioso, simbólico	actividad política, pragmática
espiritual, sagrado	temporal, secular
orden ritual	desorden, etc.

[8] *Mitra-Varuna* especialmente, *op. cit.*

[9] Concretamente el cap. III de *Reconnaissances, op. cit.*

Esta organización sistemática de funciones viene reproducida, según Dumézil, en todo el ámbito europeo con figuras tales como Mizra y Ahura, Rómulo y Numa, Júpiter y Dius Fidius, Flamines y Lupercales, Brahmanes y Gandharvas, Try y Odin, Bhaga y Savitr, etc. Se trata, por tanto, de un modo de organización de la realidad social por medio de la repetición constante, no exactamente del mismo contenido, sino del mismo principio diárquico o clasificación elemental de poderes que podemos resumir en la dualidad simplificadora de actividad político-jurídica por un lado, y poder místico por otro. En esta representación primaria de poderes lo simbólico-ritual, el orden espiritual y la sacralidad (naturaleza benevolente del poder) van con la *gravitas,* ponderación y mesura de Mitra, mientras que el desorden temporal, la agresividad política, lo secular y anárquico (naturaleza trágica del poder) pertenecen a Varuna, cabezas ambas condensadoras, en exageración, del *idealtypus* weberiano o contraste complementario de una única representación cuya estructura es ambivalente y opera en tensión. El mismo Felipe IV se percató de la dificultad de escindir con precisión y nitidez los roles de sus hipóstasis cuando dijo: «por decencia del puesto y de mi persona (que no siempre se pueden separar estas representaciones)» [10].

Aunque los reyes austríacos controlaban la actividad política de la monarquía y siendo jefes de estado y de gobierno eran señores seculares y temporales (Varuna) he realzado en este ensayo algo que me parece esencial: la dimensión Mitra, su actividad simbólico-ritual, el poder místico y esencia deífica de la realeza. Pues bien, a la vista del cuadro podemos inferir que, aunque en diverso grado y medida, con accidentes loco-temporales y circunstancias únicas barrocas, la bipartición que dramatizan los Austrias

---

[10] D. de la Valgoma, *op. cit.*, pág. 114.

no es en modo alguno específica o privativa de ellos, sino que, por el contrario, actúan en un escenario cultural trimilenario, desarrollando en esencia el mismo argumento que los otros pueblos indoeuropeos, todos los cuales exhiben idéntica clasificación elemental y complementaria de poderes en tensión. Esta constatación de filiación y pertenencia a una extensa y profunda área cultural, con ser importante y reveladora, presenta un reto intrigante a la reflexión imaginativa del antropólogo: ¿quedan por esta incardinación cultural, explicadas así la monarquía y la realeza? En modo alguno; debe seguir inquiriendo y buscando conexiones más primarias y elementales, principios todavía más universales y englobantes que incluyan, en este caso concreto, a la realeza, o más exactamente preparar el tránsito de la realeza de los Austrias a La Realeza, esto es, a una concepción metafísica que la encarta en otro área de pensamiento e imaginación de mayor distribución. Me refiero al principio diárquico («proclividad natural» le llama R. Needham quizá con cierto atrevimiento de francotirador), más general y común, por el que nuestra mente se representa los poderes supremos a que el hombre forzosamente, por vivir en sociedad, se ve arbitrariamente (tiranía, injusticia, capricho, guerras, enfermedad), jurídicamente (leyes, normas, regulaciones) y benéficamente (bienestar, salud, fertilidad, justicia) sometido. La realeza funciona en concreto y según he glosado como *situs* o localización de poderes místicos, como ritualización de la política y como unión ritual de segmentos opuestos, como agencia mediadora con la Divinidad, como una institución mística, en una palabra. Pero La Realeza es un modo primario y fundamental de clasificación, un complejo sintético mental, un arquetipo [11].

---

[11] En estas líneas puede el lector encontrar resonancias de la tesis de R. Needham. También algún eco de M. Yamaguchi, *La royauté comme systeme de mythe. Un essai de synthèse,* págs. 48-74 de *Diogene,* 77 (1972).

Más aún, funcionan su fuerza y virtud y opera su eficacia *per se,* con dinámica propia y con tal energía que podemos observar sus efectos aunque no haya reyes concretos que la corporeicen; la encarnan, parcialmente, en su lado simbólico-ritual, toda una serie de substitutos. Ninguno de los múltiples regímenes políticos históricos ha logrado construir una *Geistesbildung* o configuración espiritual, equivalencia morfológica o símbolo central con la misma fuerza óntica que llene el vacío que produce la realeza como fuente ideal, mítica y mágica de poder, bienestar y magnificencia inagotables. Pero sí que todos ellos han logrado copiar en parte ciertos aspectos del modelo cultural regio combinando la liturgia real con el poder jurídico, decorando con aparato simbólico la política, añadiendo Mitra a Varuna. Afloración de la realeza encubierta. Pero es tan magnánimo y englobante el principio visionario de la Realeza que en su metafísica del múltiple poder humano incluye a reyes, presidentes y políticos, monarquías y repúblicas, a Mitra y Varuna porque en última *inspectio mentis* es la expresión de la *coincidentia oppositorum.* El que entiende La Realeza como adscrita sólo a un tiempo, forma política o persona concreta ha perdido su significado potencial esencial. Mrs. Thatcher rezumaba realeza.

Y esto es importante porque La Realeza es, en su esencia, algo más: una representación, una figura sintética, una imagen mental. Las diferencias entre un «rey» hebreo y otro egipcio o entre Alfonso el Batallador y Carlos III y entre la «reina» Cleopatra y Catalina la Grande son, desde luego, muchas puesto que reciben parte de su modo de ser de contextos institucionales, socioeconómicos y políticos marcadamente disímiles. Sus definiciones analíticas son dispares; pero si prescindimos de su contenido referencial y de sus predicados computacionales, de la analiticidad a lo Putnam en una palabra [12], no nos es difícil ha-

---

[12] R. Putnam, *Representation and Reality,* The MIT Press, 1988.

blar del rey apuntando a un significado global o holístico, compuesto por actitudes proposicionales y aditamentos sémicos sociales de tal forma unidos que configuren un paradigma ideal. La imagen que este conjunto superpuesto ha fijado a través del tiempo ha permanecido estable; sólo un cierto número de ideas y creencias perfilan la imagen de lo que un paradigmático rey es. Desde luego que no se trata de definirla sometiendo a escrutinio y sumando cada una de las condiciones suficientes y necesarias de la realeza, sino de examinar la condensación de las características más salientes del estereotipo que en líneas generales todos conocemos y no tanto por enumerarlas cuanto para ver qué significan en una superposición total.

En la imagen desaparece el referente real, queda vacía de su contenido substancial concreto; el cuerpo del rey sirve todo más de soporte, maniquí o máscara, lo mismo que las pinturas y esculturas que lo reproducen y demás signos icónicos que lo representan; la imagen convoca y hace comparecer (bajo la especie de su cuerpo) una presencia real otra, un rol, una densidad ontológica, La Realeza. No vemos en la imagen el natural del rey, lo eliminamos; no nos detenemos en el cuerpo patético, tambaleante, hechizado de Carlos II, objeto propio del médico y del exorcista; tendemos a realzar adjetivos calificativos morales (el bueno, el prudente, el santo, el malo) y estéticos (el ceremonioso, el hermoso), la pose, el boato y la suntuosidad. Y la justicia, el poder, el numen divino, la dignidad y la majestad, es decir, el paradigma ideal constitutivo de La Realeza o, si se prefiere, la teoría del rey, su alegoría. La imagen opera una transubstanciación de la persona del rey y en su calidad anamórfica sólo desde un punto determinado es correcta: va con la corona y el trono, el estoque, la carroza y la cortina, los *regalia* y emblemas, con el toisón y el globo. Está intimamente asociada con todo el espectáculo inseparable del poder y de

la autoridad, con la etiqueta, el protocolo y la grandeza; la producen todas las artes: la escultura, la pintura, el teatro y las elucubraciones textuales folisófico-morales y teológicas y por consiguiente es resultado de las ideas de prohombres, de las razones y causas, tropos, metáforas y sinécdoques que emanan de todas esas obras, esto es, fruto de la literatura y del arte y, por tanto, producto de la historia.

Son importantes elementos fundantes de la imagen regia las representaciones mítico-heroicas, definiciones culturales que propagan las entradas, las fiestas, los epítetos, el drama, la pintura y la poesía y que aluden a, y desvelan, otra imagen regia más profunda, la de su ambivalencia, imagen intersticial, liminal, de alguien que está entre Dios y los hombres. Configuran, en consecuencia, la imagen del rey cualidades tales como su sacralidad, la distancia hierática y el esplendor de sus apariciones públicas que requieren preeminencia, actitudes respetuosas y veneración. Sólo lo remoto, misterioso y aislado puede ser sagrado. Imagen sagrada fundamentalmente por la dimensión religiosa que conlleva del poder, manifestada en las liturgias públicas y periódicamente renovada en rituales sociales que por su carácter cíclico la dotan de atribuciones perennes y duraderas como la piedra del Alcázar en que moran, de los palacios reales que visitan y como los cimientos rocosos de El Escorial donde reposan. Imagen la real, por sagrada, necesariamente simbólica y como tal repositorio de valores abstractos (fuerza, justicia, poder, bienestar, honor, moralidad); imagen especial, insustituible, con tal energía dinámica que equilibra sistemas, transforma la política (la mitraíza) y sobrepasa límites, segmentos y fronteras. A esta imagen pertenece el honor de la pluralidad, la fusión de contrarios y el efecto mágico porque es, en esencia, una imagen mística o signo abierto, metáfora flotante acumuladora de sentido, inex-

haustible en significado y como una obra de arte —lo es en realidad— siempre enigmática, con un potencial cambiante que la hace difícilmente aprehensible. Y en cuanto imagen simbólico-artística es un mensaje-objeto, es decir, tiene valor en sí mismo, alcanza el nivel de arquetipo. Éste acopia, permuta, transforma y totaliza todas las imágenes posibles en culminación metafísica suprema de tal forma que llega a constituir por sí mismo, en proceso retroactivo, la realidad real de La Realeza.

En efecto: la imagen es una figura, una ficción, una representación figurativa que vacía el cuerpo mortal del rey y lo substituye por un cuerpo místico; aunque subsista, como no puede ser menos, el primero, lo que importa es la presencia regia allí engastada. La persona y vida particular del rey vienen silenciadas y narcotizadas por la potencia de la imagen total; cuanto mayor es ésta menores son aquéllas. El rey debe sacrificarse en su interioridad e idiosincrasia, modos y maneras privadas, por su pueblo; al ser rey se convierte en una figura pública, *es* una imagen. Más radicalmente: a la pregunta ¿qué es el rey?, la respuesta antropológica, concisa, escueta, pero plena de significado es: el rey es su imagen. La imagen hace al Rey (con mayúscula siempre), el Rey es verdaderamente su imagen y detrás de ella hay solamente agazapado un hombre de carne mortal, un ser corriente. El rey (esta persona concreta y específica, apenas perceptible bajo el manto simbólico totalizante) reproduce al Rey, el rey es mimesis del Rey; mientras que con vuelo creativo imaginativo construimos politrópicamente a éste, apenas conocemos a aquél. El rey es Rey en la imagen; ésta, en su poderosa dinamicidad nos trae a la mente algo así como una gloriosa realidad mística insuperable, hace comparecer e intensifica una presencia divina, un arquetipo: La Realeza. Esta construcción imaginativa es la objetivamente real,

no aquél; el rey es siempre una copia imperfecta de su imagen, un trasunto de La Realeza.

He intentado resumir los fundamentos objetivos y reales de las respectivas representaciones imaginativas conformadas por códigos culturales diversos y por múltiples semas. El resultado final nos ha deparado una superproducción simbólica, es decir, una superfigura totalizante, una especie de supersímbolo, algo así como un arquetipo de naturaleza ontológico-sacramental: La Realeza, imagen de imágenes, juego de espejos, alegoría. Las realidades regias concretas son, en definición, ilusorias, algo pasajero y superficial, sin duda, pero abrigan en su interior una realidad mucho más real y objetiva, una realidad otra, una realidad de un orden superior. La necesidad humana de fantasear, de producir ensueño, lujo e ilusión es tan primigenia y poderosa, tan radical y potente, que sobrepasa todo anclaje ecológico concreto y circunstancial; lo sobrevuela. La vida es mucho más fascinante e ilusoria, mucho más original y creativa que la mostrenca realidad de la que parte. Podemos hablar y escribir de Realeza sin oír en el trasfondo el soniquete jurídico o el ruido de la estrategia política, pero no podemos imaginarla realmente sin escuchar el placentero murmullo de la inmensa presencia de la ilusión. Al rozarnos la varita mágica de esa imagen real nos abre las puertas del maravilloso mundo de la fantasía y nos introduce en el reino de la idealización, poblado por hadas benéficas y jóvenes príncipes encantados y encantadores y nos hace llegar hasta los más sorprendentes salones de un universo mágico en el que todos nuestros escondidos deseos pueden convertirse en realidad. Extraordinaria creación mental mito-poética. La Realeza es un absoluto humano, la culminación ideal de la vida, el hombre en su elevación máxima, la condensación paradigmática del bien y de la felicidad terrenales supremos, el supermito y el suprasímbolo que acoge nuestras

más íntimas, sublimes y queridas aspiraciones inalcanzables, nuestros más atrevidos deseos e ilusiones. Al imaginar la Imagen de la Realeza todos experimentamos algo así como una fruición vicaria, pero sublime y exquisita, en su belleza, elegancia, poder, esplendor y magnificencia porque todos participamos de modo subjuntivo en un ápice de ella. Y esto es así porque a todos, primitivos y civilizados, los de ayer y los de hoy, monárquicos y republicanos muy adentro y de verdad, en el fondo, en el fondo de nuestro ser a todos nos gustaría ser Reyes (con mayúscula) [13].

---

[13] Quiero agradecer la orientación bibliográfica que amablemente me han aportado los profesores J. MacClancy, J. Pérez, J. Fernández, I. Signorini, J.-P. Étienvre, J. Cuisenier y F. Giner Abati. También las atenciones que he recibido en la biblioteca de la Academia y en la de la Casa de Velázquez.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN

DEL

EXCMO. SR. D. SALUSTIANO DEL CAMPO

Señores Académicos,

No solamente estoy muy agradecido a mis compañeros de Academia por el honroso encargo que me han hecho de responder en su nombre al espléndido discurso leído por don Carmelo Lisón, sino que me siento también emocionado por tener la oportunidad de hablar públicamente de una vida y una obra que tan fundamentales son ya para la Antropología Social española. Lo haré, es cierto, movido por la amistad personal pero, sobre todo, complacido por poder ocuparme de los frutos de un trabajo intelectual serio, independiente y perseverante, que se ha desarrollado casi íntegramente dentro de España.

BIOGRAFÍA Y OBRA

Carmelo Lisón Tolosana nació en 1929 en Puebla de Alfindén y estudió el Bachillerato en Zaragoza, ciudad en la que también cursó, con brillantez, la carrera de Filosofía y Letras (rama de Historia), obteniendo en 1957 Premio Extraordinario en la Licenciatura. Interesado por la Antropología, a causa inicialmente de la lectura de Ratzel, Bastian y otros autores alemanes, realizadas durante sus años estudiantiles universitarios, se marchó al acabarlos a Munich, donde pasó batallando con el idioma alemán los meses precisos hasta convencerse de que la An-

tropología que a él le interesaba se cultivaba por entonces en Inglaterra. Ni corto ni perezoso, hizo las maletas y se presentó, sin saber siquiera decir buenos días en inglés, ante Daryll Forde, que dirigía a la sazón el Departamento de Antropología del University College de Londres.

En junio de 1958 ingresó en dicho Centro, preparándole un compañero de estudios, al final del curso académico y sin que él lo supiera, una entrevista con el director del Instituto de Antropología de Oxford, Sir Edward Evans-Pritchard, a la que asistió Godfrey Lienhardt. Fue admitido, también y sucesivamente en Exeter College, como *scholar,* primero, y en St. Antony's College, más tarde, como Visiting Fellow.

En 1959 se graduó en Antropología Social en el Instituto y, por sugerencia de Evans-Pritchard, pasó directamente a ser candidato doctoral. El grado de Doctor lo obtuvo en 1963, pero para revalidar su título en España hubo de escribir, años después, una nueva tesis, esta vez sobre Galicia, que fue calificada de sobresaliente *cum laude* y premio extraordinario en la Universidad de Madrid, culminando con ella su expediente académico.

Como él suele decir, el kilómetro cero de su dedicación a la Antropología está en Chipirana, un pueblo de la provincia de Zaragoza, donde, antes de salir de España y con más entusiasmo que conocimiento, empezó a recoger datos etnográficos. Esta experiencia le confirmó en su vocación y le preparó para las etapas siguientes. Entre 1959 y 1960 convivió con sus paisanos y acumuló la información que utilizó e interpretó en su tesis doctoral de Oxford. De 1963 a 1965 recorrió unos treinta mil kilómetros de Galicia en automóvil, a caballo, andando y en barca y se entrevistó con más de 1.500 personas, obteniendo material suficiente para llenar 5.000 folios. Durante estas prolongadas estancias haciendo trabajo de campo, le tomaron por abogado, maestro de escuela, chatarrero o brujo y, en más

de una ocasión, la bruja local le propuso que intercambiaran recetas, ritos, bendiciones y esconjuros en beneficio mutuo. En tales andanzas, la guardia civil y algunos curas le llevaron a mal traer y unos cuantos intelectuales de la región aseguraron que se proponía publicar los trapos sucios de Galicia en los periódicos socialistas ingleses.

De una manera bella y precisa, aplicable directamente a esta actividad, Lisón confiesa en el Prólogo a su *Brujería, estructura social y simbolismo* (1979) su «personal convicción de que la investigación antropológico-cultural consiste fundamentalmente, aunque no exclusivamente en *oír*. La receptividad y pasiva aceptación de significados y valores ajenos rima más con el arte de oír que con la activa facultad de ver».

En su época de formación disfrutó de algunas ayudas y becas de gran prestigio, como la Alan Coltart Scholarship en Exeter College y las becas de la Fundación Gulbenkian y de la neoyorquina Wenner-Green Foundation. Su carrera docente la inició en la Universidad de Sussex como Lecturer y Tutor en el Departamento de Antropología, incorporándose al venir a Madrid a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología como profesor ayudante en mi Cátedra y también al Instituto de Opinión Pública, en aquel tiempo un centro germinal de fecundas vocaciones para las Ciencias Sociales. En la Universidad ha permanecido desde entonces, habiendo sido nombrado Catedrático numerario de Antropología Social en 1979. Paralelamente ha ejercido como Profesor Visitante en varias universidades, entre las que se hallan las de Santiago de Chile, Florida (Gainesville), Campinas (Brasil), Manchester, La Sapienza y la École de Hautes Études de Sciences Sociales (París), en la que ha sido Director de Estudios.

Describir su actividad como conferenciante me llevaría a

mencionar tantos centros de alta cultura y tantas ciudades, que estimo preferible no hacerlo. Y lo mismo se aplica a los congresos de su especialidad a los que ha asistido. Solamente citaré, por su significación, las siete jornadas que ha organizado en Sigüenza bajo el lema «Antropología Social sin fronteras» y los también siete Seminarios de Antropología que ha convocado juntamente con la dirección de la Casa de Velázquez. Actualmente forma parte de los Consejos de Redacción de las siguientes revistas: *Agora* (Universidad de Santiago), *Meridies* (Antropología del Mediterráneo, Francia), *Ethnology* (International Journal of Cultural and Social Antropology, Estados Unidos), *Societá italiana di Antropologia e Etnologia* (Florencia), *Journal of Mediterranean Studies* (Malta) y *Revista Española de Investigaciones Sociológicas.*

Su producción científica, extensa y variada, sigue gozando de una excelente acogida. Ha escrito diez libros, el último en dos volúmenes, y dirigido cinco más y ha publicado veintiséis artículos, diez capítulos en obras colectivas y veintiún prólogos. Tiene tres libros en prensa y algunos de los publicados han sido traducidos a otros idiomas; varios han alcanzado dos ediciones, dos van por la tercera y uno está en la sexta. En cuanto a temas, ha abordado desde el estudio en profundidad, tanto estruuctural como histórico, de una comunidad, hasta la investigación de una región entera como Galicia, sirviéndose de métodos y técnicas muy diversos. Ha estudiado la historia de la Etnografía y Antropología hispanas, los problemas de la naturaleza y metodología de la disciplina, la ecología, la familia, la estructura moral, el derecho y la política, el poder, las creencias, la cognitividad, el ritual, los valores y el simbolismo.

Siempre que le ha sido posible ha abordado la dimensión histórica de estos asuntos, buscando ver en perspectiva y en relación dialéctica la estructura y la historia de

un mismo problema y sirviéndose para el conocimiento de aquéllos del trabajo de campo directo y para el de ésta de la investigación histórica. Este doble enfoque le ha dado magníficos resultados en el análisis de la familia gallega en su modalidad troncal y en el estudio de las creencias en Galicia, combinando la actualidad brujeril con documentos de la Inquisición y paragonando la posesión demoníaca en la Galicia de hoy con las prácticas y creencias análogas de la España del Siglo de Oro. *Plus ça change plus ça c'est la même chose,* pero sólo esta dual vertiente metodológica puede indicarnos los grados de permanencia, diversidad y cambio de todo fenómeno cultural importante y recurrente.

Como ha escrito Lisón en su preciosa obra *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega* (Akal, 1974) ha tratado siempre de golpear las bien cerradas puertas del misterioso universo simbólico-moral de un grupo humano. Aunque no se abran de par en par, es posible entrever por las rendijas los esfuerzos de un pueblo por transformar su prosaica realidad en algo fascinante, repleto de sentidos y significados.

Su rica y sugerente actividad científica ha merecido múltiples comentarios, de los que solamente reproduciré, por mor de la brevedad, algunos de los escritos fuera de España sobre su primer libro, *Belmonte de los Caballeros* (Oxford University Press, 1966; segunda edición, Princeton University Press, 1983). El historiador norteamericano Richard Herr en su libro *Spain* (Prentice-Hall, 1971, pág. 300), resaltó elogiosamente su doble aportación: «La conclusión ha demostrado la importancia de los estudios de los antropólogos sociales para el entendimiento de la naturaleza de la sociedad española. Mucho menos estático (Belmonte de los Caballeros) que los anteriormente citados (las obras de J. Pitt-Rivers y S. Tax) analiza tanto el pasado histórico como los cambios que tienen lugar en

el presente.» Y en la revista *Sociología Ruralis* (vol. VII, núm. 7, 1968), comparando Belmonte de los Caballeros con las obras de J. Pitt-Rivers y M. Kenny, el autor de la recensión escribe: «Ahora tenemos un estudio denso de un pueblo del valle medio del Ebro, que eleva nuestro entendimiento de la sociedad rural española a un nuevo nivel.» «La sutil combinación de la descripción desde dentro pero mirando afuera y desde fuera pero mirando adentro, añade profundidad a este fino y penetrante estudio.» Y continúa: «Es imposible hacer justicia a la riqueza de la descripción etnográfica y a la sutileza del análisis en una breve recensión.» «El examen del honor y de la vergüenza constituye una sección particularmente importante del estudio y ocupará el mismo lugar que la obra de Campbell sobre los Sarakatsani de Grecia; es una gran contribución a nuestro entendimiento de las normas y valores distintivos de la sociedad mediterránea.» «Todo el que continúe pensando que los antropólogos sociales que siguen la tradición estructural están sólo interesados en las sociedades tribales deberían leer este libro. Para aquellos cuyo principal interés se centra en sociedades a pequeña escala, este fino y esmerado estudio es una gran contribución a este campo.»

En otra revista inglesa, *Hispanic Studies,* puede leerse: «C. Lisón Tolosana ha convertido en deudores suyos a todos los hispanistas con este perceptivo y exhaustivo análisis de los mecanismos sociales de un pueblo aragonés (Belmonte de los Caballeros). Gran parte de la fascinación de su libro se debe a la detallada exploración de la sutileza de las actividades respecto a la tierra y a su propiedad... El conocimiento íntimo que el autor tiene del pueblo le permite descubrir los más profundos niveles de significado: el estudio no está viciado como el de Pitt-Rivers, que no apreció la función desempeñada por la religión.» «Para los hispanistas... el capítulo más interesante

es probablemente el de las vigencias. No conozco ningún análisis mejor de los conceptos de honra y vergüenza... El libro está ordenado temáticamente, pero cada uno de los temas está colocado en su contexto histórico y es precisamente el fino sentido histórico del autor el que confiere al libro su tono distintivo y de autoridad. La riqueza y la sofisticación de este estudio hacen de él uno de los libros que más recompensas proporcionan a todo lector interesado en las profundas y todavía desconocidas complejidades de las *mores* sociales españolas.»

Y no me resisto a reproducir además unos párrafos de la también inglesa *New Society*. «La gran virtud de este libro es que hace arrancar estas complejidades (se refiere a los imperativos culturales y valores), en un inteligente, concreto y fascinante análisis, de los conceptos económicos de la vida de esta comunidad... Todo soberbiamente ilustrado.» «Todavía llama más la atención su análisis del catolicismo total y del disentimiento total, que están fría y espléndidamente documentados... El pesimismo trágico y la conciencia elemental... de la muerte... vienen expuestos con una casi monumental simplicidad... La relación... de los conflictos internos... es muy humana y vivida.» «La parte más importante del libro es, no obstante, aquella en la que aborda la familia y las generaciones. Aunque es valioso el tratamiento de las generaciones biológicas y del ciclo de vida (con sus cuadrillas y ritos de transición), es todavía más estimulante el empeño altamente técnico, pero enormemente legible de analizar las generaciones sociales con su propia estructura temporal. Porque esta Antropología, en contraposición con mucho de lo que se produce hoy, agarra el cambio por los cuernos.»

Finalmente, en la revista americana *American Anthropologist* (vol. 70, núm. 1, febrero, 1968, págs. 126-127), se dedica una recensión a la misma obra y en ella se dice:

«Una de las mejores contribuciones de este libro es el enfoque generacional que utiliza el autor, junto a su fina distinción entre generaciones biológicas y sociológicas..., entre *tiempo estructural* (que implica estabilidad y cualidades duraderas) y *tiempo generacional* (que va siempre acompañado por innovación y cambio)». La perspectiva histórica de Belmonte de los Caballeros es calificada de «sensitivo y muy detallado tratamiento de materiales históricos» y la conclusión es que «este es un libro concienzudamente argumentado, extraordinariamente bien documentado y muy escrupuloso en cuanto a sus fuentes locales. Lo recomiendo sin reservas a todos los que estudian a España».

En 1977, en el libro de J. Davis, *People of the Mediterranean. An essay in comparative social anthropology* (Routledge and Kegan Paul), a partir de la página 247 el autor, después de criticar los estudios de los antropólogos por no abordar el proceso social, dice lo que sigue de *Belmonte de los Caballeros:* «Dos antropólogos que han trabajado en el Mediterráneo escapan a mi censura anterior. Uno es Lisón Tolosana..., que ha usado los documentos de la parroquia y del Ayuntamiento de Belmonte de los Caballeros extensamente y de una manera ejemplar. Su introducción... contiene... inusitadas riquezas de detalle..., pero es en su discusión sobre el problema de las generaciones, al tratar del derecho y de la religión, donde Lisón Tolosana hace una contribución genuinamente original... Incorpora la historia reciente a la sociología de la comunidad, al identificar categorías sociológicas de personas para algunas de las cuales la historia es experiencia vivida mientras que para otras es ya tradición, para así relacionar categorías y roles sociales dentro de la comunidad con las posiciones de poder, con las respuestas a la innovación... y con las relaciones entre personas de varias categorías. Nadie ha hecho esto antes en la antropo-

logía del Mediterráneo... Lisón Tolosana describe cómo la gente hace historia y la consume... Todo esto es un avance real... y Lisón Tolosana tiene una incuestionable prioridad en este campo...» La página 258, la final del libro, se cierra con esta frase: «The anthropological future of history lies with Lisón Tolosana and Block» (otro antropólogo del Mediterráneo).

La reproducción de estas citas sirve, en el contexto de esta solemnidad, no sólo para resaltar la forma como *Belmonte de los Caballeros* fue recibido por la comunidad de los antropólogos, sino también para mostrar la validez y la vigencia actual de su aportación. J. Davis, en su estudio sobre «las relaciones sociales de la producción de la historia», incluido en el volumen *History and Ethnicity* (número 27 de *Asa Monographs),* glosó así la visión de la historia antropologizada o antropología historificada, que él denomina «modelo Lisón Tolosana»: «Belmonte de los Caballeros incluye el que tal vez sea el primer relato etnográfico de cómo la gente hace la historia». Y Fernández de Rota, uno de los autores de *Antropología Social sin fronteras* (pág. 102), dice en su artículo titulado «Antropología Social y Semántica»: «En diversos aspectos, constituye en este sentido (en relación a la hermenéutica) una obra pionera la de Lisón Tolosana. El autor, con sensibilidad existencialista, abre un diálogo más pleno con el movimiento hermenéutico. La acción interpretativa es vista como creadora de significado, a partir de un preentendimiento anticipador, desarrollado en diálogo empático y como proyección del intérprete en el acto de interpretar. El calibre espistemológico de este tipo de planteamientos se ve completado metodológicamente por el juego de mediaciones a través del cual el antropólogo, como "poeta de la etnografía", genera significado: la semiótica de la palabra y el signo, la semántica de la frase y del rito, la referencia de ambas a un mundo real, con-

creto de actividad humana vital, la reflexión estructuralista sobre la lógica interna de las configuraciones simbólicas materializadas en contextos objetivos y su reconstrucción hermenéutica. Estos distintos niveles hacia la apropiación del significado son atisbados en sus articulaciones dinámicas en esta obra (se refiere a *Antropología social y hermenéutica,* FCE, Madrid 1983), a través de ejercicios antropológicos concretos. Su estilo de análisis entremezcla, página a página, el conciso hacer de la inferencia especulativa con el retorcimiento barroco de metáforas, cadenas sintagmáticas, visualizaciones, contrastes y analogías.»

Pero la atención y el respeto a los que se han hecho acreedores la obra y la persona del nuevo miembro de nuestra corporación tienen otras muchas manifestaciones. En 1987 el Gobierno francés le promovió al grado de Oficial de la Orden de las Palmas Académicas; en 1988 formó parte del Jurado del Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales y actualmente es Vicepresidente de *Transcultura,* Instituto para el conocimiento recíproco de las civilizaciones, con sede en Lovaina, y miembro del *Social Science Research Council* (Subcomisión de Europa Meridional). En medio ya de la redacción de este discurso para contestar al suyo de ingreso, me llegó la noticia de que el Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland le ha nombrado Honorary Fellow, una gran distinción.

Todo esto, como es lógico, le ha traído enormes alegrías, pero acaso ninguna haya sido tan intensa para él como la que le produjo el acto solemne, celebrado el 30 de noviembre de 1988, en el que el Ayuntamiento de Puebla de Alfindén le proclamó hijo predilecto. Es posible, sin embargo, que una noticia que estoy autorizado a darle en esta ocasión singular le satisfaga tanto al menos como esa: la próxima publicación de un Libro-Homenaje,

preparado por iniciativa de sus colegas de la Universidad Complutense, en el que colaboran la plana mayor de los antropólogos y otros científicos sociales de España y del extranjero.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA

Pero no son, como antes dije, solamente la amistad, ni la proximidad intelectual, ni el honor que me ha hecho la Academia, los que me han animado a responder a Lisón. Considero esta una oportunidad magnífica para exponer sucintamente las relaciones que desde su fundación han mantenido la Sociología y la Antropología Social, así como algunas de sus actuales semejanzas y diferencias.

Si nos olvidamos de la Etnografía hecha por los españoles Acosta, Fernández de Oviedo, Cieza de León y, sobre todo, fray Bernardino de Sahagún, tanto la Sociología como la Antropología comparten un origen y desarrollo común: ambas se fundamentan en los estudios del siglo XVIII que consideran la investigación sobre el hombre desde su perspectiva evolucionista y comparada.

Adelantados de esta tendencia intelectual son Vico, con su *Ciencia Nueva* (1725), que nos ofrece una teoría del progreso humano en su historia de las ideas humanas, Lafitau con sus *Moeurs des Sauvages Amériquaines comparées aux moeurs des premiers temps* (1724) y C. Lyell con su *Principles of Geology* (1830), que tanto influyó en la metodología evolutiva posterior. Los tres crearon una atmósfera científica, positiva, naturalista y evolutiva, que orientó la dirección general seguida por los estudiosos de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX. Para ellos, los hechos sociales estaban sometidos a leyes.

Concretamente, *El espíritu de las leyes* de Montesquieu (1748) nos presenta a la humanidad evolucionando desde

lo que él llama salvajes cazadores hasta los bárbaros pastores y, al final, el hombre moderno. A. Turgot describe en su *Historia universal* (1750) tres períodos en la historia evolutiva humana: cazadores, pastores y agricultores. A. Ferguson en *An Essay on the History of Civil Society* (1767) correlaciona las etapas evolutivas con los medios de subsistencia y H. de Saint-Simon (1760-1825) quiere reconstruir el orden social y estudiar el desarrollo y el progreso humanos desde la observación y la inducción, pero considerando a la *especie* humana y no al individuo. Su ciencia positiva abarca desde la adquisición del lenguaje hasta la evolución de las creencias humanas; desde la idolatría, pasando por el politeísmo y el deísmo, hasta la concepción de las leyes que regulan la totalidad de los fenómenos humanos.

A principios del siglo XIX marcan sendos hitos las publicaciones de Ritter, *Die Erdkunde in Verhältnis zur Natur und zur Geschichte der Menschen* (1817-1818), compendio del saber de su época sobre el hombre y exponente del método para su estudio, que tanto influyó en el desarrollo de la Antropología en Alemania, y la de Lamarck, *Filosofía zoológica* (1809), que condicionará el evolucionismo de las ciencias sociales durante el resto del siglo. Del primero proceden los estudios de antropometría, prehistoria y etnología que conforman la corriente inicial antropológica en Alemania y Francia; del segundo, la antropología británica y nortamericana, pero pasadas antes por Spencer y Darwin. En esta línea, los principios evolutivos de la biología darwiniana serán aplicados para reconstruir la historia humana por J. Lubbock, J. McLennan, H. Spencer, A. Lang, W. Robertson Smith, E. B. Tylor, L. H. Morgan y J. Fraser.

En la segunda mitad del mismo siglo comienzan a operar dos tendencias que acreditan no sólo el origen común de la Sociología y de la Antropología, sino también su

mutua fertilización posterior. Me refiero a las que podríamos llamar Sociología etnografiada, por una parte, y a la Antropología sociologizada, por otra. Efectivamente: Spencer por supuesto y, en cierto grado, también Comte, Marx y Engels patentizan la primera.

El caso de Spencer es muy representantivo: es el mejor exponente de los esquemas clásicos, mecánicos y sistemáticos que empleaban los antropólogos para narrar, comparativamente, la evolución universal del hombre. Su teoría se basa en datos concretos y verificables, que toma prestados de los antropólogos. En sus etapas evolutivas ve una relación entre estado cultural y rasgos mentales y su descripción del hombre primitivo, caracterizado por brazos largos, piernas cortas y estómago muy abultado, demolió la idílica visión del «noble salvaje». Su teoría del origen de la religión es similar, pero independiente y simultánea, a la de Tylor. Ve al miedo y a los espíritus (sueños) como la forma universal primigenia de la religión. Spencer fue leído por Graebner, Thurnwald, Durkheim, Hubert, Mauss, Rivers, Marett, Malinowski, Boas y otros muchos.

Por su parte, la Sociología americana subrayó, al principio, *similaridades* evolutivas, siguiendo el esquema del antropólo americano Morgan, y, después, *diferencias* culturales locales, siguiendo al antropólogo Boas, que permaneció casi toda su vida en América. Las investigaciones de Lynd y L. Warner muestran cuán lábiles eran y son las fronteras entre la Antropología y la Sociología.

Y por lo que hace a la sociologización de la Antropología, baste recordar la importancia de la obra de Durkheim, tan antropólogo como sociólogo, y la influencia que tuvo en la escuela de Oxford, especialmente a través de la enseñanza de sir Edward Evans-Pritchard. En el Instituto de Antropología social era obligada la lectura del *Année Sociologique* para conocer directamente no sólo las gran-

des obras de Durkheim (objeto de ensayos y seminarios), sino también los artículos de la terna Durkheim-Hubert-Mauss, que además fueron traducidos al inglés y comentados por instigación del propio Evans-Pritchard. Sabiendo esto, no es de extrañar que el Instituto se denominara de Antropología *Social* y que las similaridades de contenido (ecología, comunidad, familia, economía, política, religión, cultura, cambio, educación, valores, etc.) y enfoque entre la Sociología y de la Antropología Social sigan siendo numerosas y necesarias, dado que ambas disciplinas estudian al hombre en sociedad. No obstante, aunque su objeto material sea el mismo, el objeto formal o el modo específico de enfocarlo presenta algunas diferencias interesantes que resumo brevemente por ser muy conocidas.

Desde el principio se hizo patente una tendencia a considerar que los antropólogos centraban su interés en las sociedades y pueblos primitivos, viajando algunos a países lejanos o visitando, como Morgan, a los primitivos próximos. Todos leían con avidez los relatos de los misioneros, viajeros, exploradores y comerciantes, que narraban la vida y costumbres de pueblos lejanos. Los sociólogos, en cambio, siguiendo a Saint-Simon, Comte, Proudhon, Marx y Engels, se orientaron más hacia el estudio del orden y el progreso político-social en las sociedades occidentales, desarrolladas e industrializadas. Con el paso del tiempo, sin embargo, las dos disciplinas persiguieron hacerse más específicas.

Los antropólogos continuaron estudiando las sociedades primitivas de pequeñas comunidades, mediante estudios en profundidad, más cualitativos que cuantitativos, que intentaban visiones de conjunto y subrayaban los aspectos culturales (rito, mito, creencia, símbolo, racionalidad, método de comparación intercultural) y utilizaban una metodología en la que imperan el trabajo de campo

y la experiencia personal, inmediata y directa del Otro, que es el *sine qua non* de la Antropología y que puede considerarse como una de sus aportaciones más fértiles al estudio del hombre. La forma empática del quehacer antropológico, la simbiosis de la *Erlebnis* y de la *Erfahrung,* hacen de la comprensión antropológica un modo único de conocimiento. El antropólogo prima el irreductible valor y significado de la especialidad y de la diversidad, penetrando en el universo cultural a través de categorías como transitividad, ambigüedad, polaridad, metáfora y analogía. Considera que lo específico, cambiante y particular es tan interesante y más humano que la ley universal, habiendo por tanto cumplido la Antropología un importante giro en relación con los que fueron sus orígenes.

Para Levi-Strauss la misión del antropólogo consiste sencillamente en «testimoniar que la manera como vivimos no es la única posible, que otras permitieron y permiten a los hombres todavía encontrar la felicidad... y que las sociedades que estudian los etnólogos ofrecen lecciones tanto más dignas de ser estudiadas cuanto que estas sociedades supieron encontrar, entre el hombre y el medio natural, un equilibrio cuyo secreto hemos perdido» (entrevista en *L'Express,* 15-21, marzo de 1971).

Curiosamente, la inserción de la Antropología Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense ignoró este proceso por la necesidad de las circunstancias y se hizo de la mano de los sociólogos, en 1972. La unión se ha mantenido hasta hoy y se llamó de Sociología *(para enseñar Antropología Social)* la Cátedra cuyo primer titular es el Profesor Lisón Tolosana y fueron sociólogos los integrantes de los primeros tribunales de oposiciones a las cátedras de Antropología Social.

ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

La tradición antropológica española, tan bien estudiada por Lisón en su *Antropología Social en España* (Siglo XXI, 1971), es inseparable en sus insuficientemente estudiados orígenes de la corriente europea evolucionista y comparativa. El *Diccionario de Autoridades* (1726) no incluye la palabra Antropología, que tampoco aparece en el de la Academia de 1832 y, sin embargo, ya se había utilizado con anterioridad a esta última fecha, pues el libro de Vicente Adam, de 1833, titulado *Lecciones de Antropología ético-político-religiosa; o sea sobre el hombre considerado como ser sociable, religioso y moral,* no es el primero aparecido con el término en su título. Adam afirma con rotundidad la naturaleza social del hombre, o el *estado de asociación* frente al *estado de naturaleza* roussoniano, así como también la «sublime» facultad social del lenguaje.

En 1838, F. Fabra Soldevila publicó en Madrid su *Filosofía de la legislación natural fundada en la Antropología, o en el conocimiento de la naturaleza del hombre y sus relaciones con los demás.* Fabra, como la mayor parte de los primeros cultivadores de la Antropología, era médico y pertenecía a la Academia de Ciencias Naturales de Madrid, cuya Sección de Ciencias Antropológicas constituyó el antecedente inmediato de la Sociedad Antropológica Española. Precisamente, el que los estudios antropológicos hayan sido iniciados por médicos dentro del marco de las Ciencias Naturales influirá en que más adelante sean bien recibidas las teorías positivista y evolucionista que vienen del extranjero. Pero lo que ahora conviene recordar es el hecho de que son los médicos los que subrayan el aspecto moral y social del hombre como parte esencial del todo biológico, pues el hombre no puede ser adecua-

damente entendido, según repiten en todos los Ateneos de la época, sin investigar su naturaleza socio-cultural.

Otro médico, el doctor Varela de Montes, ve también, como Fabra, la necesidad que los políticos y los legisladores tienen de conocer la Antropología, destacando por su parte algo muy específico en el título de su libro: *Antropología, o sea, Historia filosófica del hombre en sus relaciones con las ciencias sociales y especialmente con la Patología y la Higiene* (1844). La sociabilidad y la biología, lo físico y lo moral no podían separarse, para él, en el estudio del hombre, que debería beneficiar a la Sociedad y al desarrollo de la raza humana. Lo que él y otros pretendían hacer era una Antropología integral y aplicada. Otro médico más, el segoviano González Velasco (1815-1882) creó el Museo Antropológico, hoy Museo Etnológico, y lo inauguró en 1875. Él introdujo de lleno en España la orientación antropológica francesa porque conocía a P. Broca.

Más importante aún que la del Museo fue la fundación en 1865 de la Sociedad Antropológica Española, cuyo objeto era estudiar «la historia natural del hombre y las ciencias que con ella se relacionan». Los temas seleccionados para debate se ajustaron a las pautas europeas del momento (clasificación de razas, progreso moral e intelectual del hombre), pero no olvidaron los estudios concretos y locales, que investigaban los orígenes de los poblamientos humanos en la Península, en Canarias y en Baleares, así como tampoco el lenguaje. Los heterogéneos miembros de la entidad, que eran médicos, naturalistas, jurisconsultos, filósofos y filólogos, mantenían contacto con las sociedades antropológicas europeas, a las que enviaron en 1874 el primer número de la *Revista de Antropología,* órgano oficial de la Sociedad.

Esta larga línea culmina con la obra de Telesforo de Aranzadi, catedrático sucesivamente de Farmacia, Botá-

nica y dos veces de Antropología Física, que entre 1898 y 1900 publicó juntamente con Luis de Hoyos unas *Lecciones de Antropología,* en las que el volumen principal, que se debe exclusivamente a Aranzadi, se titula *Etnología, Antropología filosófica y psicológica y sociológica comparada,* que, según Caro Baroja, es el primer manual de Antropología cultural y social debido a un autor español.

Paralelamente a las sesiones de las sociedades antropológicas se desarrolló una interesante actividad expedicionaria a países lejanos. En agosto de 1862 salió de Cádiz la llamada Expedición al Pacífico. M. de Almagro y J. Isern organizaron la recogida de datos antropológicos, etnográficos y botánicos y la colección de objetos de valor etnográfico-antropológico que reunieron sobre jíbaros, canelos, aguaricos, tinucos, zápasos, guaraníes, etc., pudo ser admirada por los madrileños en la Exposición del Jardín Botánico de 1866. Esta expedición, no se olvide, precedió en treinta y cinco años a la más famosa de Boas y hasta 1898 no se llevó a cabo la *Cambridge Expedition* a Melanesia. En 1868 otra expedición española recorrió la costa occidental africana, pudiendo verse hoy en el Museo Etnológico algunos objetos de cultura material de los que trajeron. A ella le siguió aún otra expedición más en 1871.

Pero quizá posean todavía más interés que las expediciones los viajes y trabajos de campo realizados por los españoles durante el último cuarto del siglo pasado en África (que fueron por lo menos trece), en América (veintiuno o más), en Asia (cuatro) y en Oceanía (veintidós). J. Valero y Berenguer y mucho antes J. J. Navarro visitaron y recogieron abundante material sobre los nativos de las posesiones españolas de África. Navarro tenía muy claras las ideas sobre la necesidad de convivir con los nativos «en sus miserables cabañas» e «identificarse con sus costumbres» si se quería llegar a entender la razón de sus

modos de vida, símbolos, ritos y creencias, su racionalidad cultural en una palabra. Sólo la convivencia larga y prolongada, el convertirse en nativo, abrirá, nos dice, las puertas al conocimiento del Otro. De Valero y Berenguer se ha escrito: «comía como un bubi, dormía en el suelo y vadeaba ríos», como los bubis.

Otra corriente importante en la naciente antropología hispana fue la introducida por la Institución Libre de Enseñanza, que procedía en parte de Krause y otros alemanes y en parte de Inglaterra. En ella destacan dos académicos que fueron de esta casa: Costa, con sus estudios y encuestas sobre derecho consuetudinario, y G. de Azcárate, quien en su *Concepto de la Sociología* (1894) afirmó expresamente que las ciencias sociales «son derivaciones de la Antropología». En 1877, Hermenegildo Giner de los Ríos, profesor de la Institución Libre de Enseñanza, publicó unos programas de *Biología y Antropología Social,* disciplina esta última a la que dedica veinte lecciones de las cincuenta y seis en las que trata la Antropología general. Y conviene recordar aquí que el nombre de Antropología social aparece en Inglaterra en 1908, es decir, treinta y un años más tarde y con un contenido (ecología humana, vida política, economía, parentesco, religión, etc.) sorprendentemente similar. Más aún, la Institución, como haría luego la Antropología anglosajona, llevaba a sus alumnos a los pueblos para que recogieran directamente datos etnográficos sobre ecología, costumbres, carácter, modalidad y otras materias afines.

El *Cuestionario* fue otra de las modalidades que tomó la investigación promovida por las sociedades antropológicas, siendo su principal impulsor inicial Machado y Álvarez. Éste propició la influencia inglesa (tradujo a Taylor) e introdujo la francesa con sus cuestionarios, que en pocos años se reprodujeron y fueron adaptados a Extremadura (1882), a Asturias (1882), a Castilla, a Galicia

(1884), a Rioja (1884), a Canarias (1885), a Cataluña (1887) y a otras áreas.

En todos los Ateneos de España se daban en aquellos años conferencias sobre folclore y en todos se aplicaban los cuestionarios o *interrogatorios,* como también eran llamados, con el fin de recoger las costumbres y tradiciones locales. En este ambiente brotó en 1901 la *Información promovida por la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid, en el campo de las costumbres populares y en los tres hechos más característicos de la vida: el nacimiento, el matrimonio y la muerte,* que produjo un abundante y único material de toda España y serviría de modelo a otras posteriores. El Ateneo madrileño estaba dominado desde 1868 por la actividad de los antropólogos y Costa, cuya exuberante personalidad le hacía cabalgar entre la Academia, el Ateneo y la Institución Libre de Enseñanza, dirigió varios de estos cuestionarios o «planes» de investigación.

Pero aún queda por destacar la fertilización mutua que se da en este período entre la Antropología y la Sociología. Moreno Nieto escribe *La civilización moderna* (1857) y *La Sociología* (1874), pero no tiene inconveniente en publicar también *La Lingüística* (1880) y la *La mitología comparada* (1881), sin pensar que traspasaba fronteras ajenas. Sabía de folclore y citaba por igual a Waitz, Bastian, Lubbok y Tylor. González Serrano, autor de *La Sociología científica* (1884), prologó el libro titulado *Las supersticiones extremeñas* de P. Hurtado, y Sales y Ferré, autor de los cuatro volúmenes de *Estudio de Sociología. Evolución social y política* (1889-97), abarcó desde el origen y desarrollo de la civilización hasta la modernidad. De la Prehistoria a la Sociología, Sales y Ferré acumuló citas de Lubbock, MacLennan, Morgan, Sumner, Maine, Bachofen y muchos otros autores.

En la *Revista de Derecho y de Sociología* se publican recensiones de obras antropológicas extranjeras, de Sumner, Maine y Westermarck, por ejemplo, mientras que G. de Azcárate hizo notar en su *Plan de Sociología* lo que a esta ciencia le aportaban el folclore y los antropólogos. Spencer, Tarde, Comte y Durkheim fueron introducidos en España por Giner, Azcárate y Adolfo González Posada, académico también de nuestra Corporación, que estudió los orígenes de la familia y abogó por la realización de estudios concretos y empíricos. En resumen, Costa, Azcárate y Posada fueron tres académicos nuestros que impulsaron las investigaciones sociales en España en un momento clave y a ellos cabría añadir el también académico S. Aznar, que se ocupó de cuestiones sociales como el salario, la despoblación del campo, los problemas agrarios y otros.

Pero no quisiera abandonar este apartado sin referirme a los estudios antropológicos realizados durante los últimos cuarenta años en nuestro país por extranjeros, de los que citaré algunos nombres sobresalientes, empezando por el de Julian Pitt-Rivers, autor de *The People of the Sierra* (Weidennfeld and Nicholson, 1954), que investigó una comunidad andaluza (Grazalema) y analizó las tensiones internas, las tradiciones, los valores y las creencias de su sistema moral, que le sirven de base para la interpretación de algunos problemas fundamentales de la sociedad española en su conjunto. A esta monografía le siguió la de Michael Kenny, *A Spanish Tapestry. Town and Country in Castille* (Cohen and West, 1961), que ofrece la particularidad de analizar a la vez la vida de una comunidad castellana pinariega y aspectos de la vida urbana en una parroquia madrileña, mostrando cómo la cultura religiosa y el uso de los canales de patronazgo penetran tanto en el campo como en la ciudad. También versa sobre una comunidad castellana el estudio de la antropóloga

Susan Tax Freeman, *Neighbors. The Social Contract in a Castillian Hamlet* (The University of Chicago, 1970), que se centra en los canales y tipos de contrato y alianzas locales, en la interdependencia de sus miembros y en los lazos familiares que eclipsan a los factores de clase y riqueza en las relaciones diarias.

James W. Fernández viene publicando desde hace años artículos sobre Asturias, que ha recogido en un original volumen titulado *Persuasions and Metaphors. The Play of Tropes in Culture* (Indiana University Press, 1986), en el que examina con gran sutileza algunas formas expresivo-simbólicas asturianas. *Social Change in a Spanish Village* (Cambridge, Mass., 1971) es el título del estudio de Joseph Aceves en el que aborda la aceptación y el rechazo simultáneos del cambio social, según los valores locales de una comunidad segoviana sometida a fuertes influencias externas. Un tema similar es el que investigó Richard A. Barret en el Pirineo aragonés en su libro *Benabarre. The Modernization of a Spanish Village* (Holt Rinehart and Winston, 1974), poniendo de manifiesto cómo los vecinos perciben en unos casos e ignoran en otros los modos y maneras del cambio, y posteriormente y de una manera más incisiva analizó Susan Harding en *Remaking Ibieca, Rural life in Aragon under Franco* (University of North Carolina Press, 1984).

Un autor prolífico es Stanley H. Brandes, que ha cultivado el tema de la tradición y transición en Becedas, *Migration, Kinship and Community* (Academic Press, 1975) y los del *status* y la sexualidad en el folclore andaluz en un imaginativo y brioso estudio que lleva por título *Metaphors of Masculinity* (University of Pennsylvania Press, 1980). David D. Gilmore, por su parte, ha arrojado luz sobre el antagonismo y la polarización política andaluces en *The People of the Plain. Class and Community in Lower Andalusia* (Nueva York, 1980) y no menos intere-

sante es su obra sobre las paradojas de la cultura andaluza, *Aggression and Community* (Yale University Press, 1987). Sobre corrientes migratorias, urbanización, campo, inversiones, economías y personalidad versa el libro titulado *Cultura y personalidad en Ibiza* (Editora Nacional, 1981) de C. Alarco von Perfall. Y en cuanto a aportaciones histórico-antropológicas sobre la religión local hispana, santuarios, apariciones y formas piadosas culturales destaca William A. Christian Jr., *Local religión in sixteenth Century Spain* (Princeton University Press, 1981) y *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain* (también de 1981).

David J. Greenwood ha volcado su interés antropológico por España en tres temas: agricultura, producción y procesos de modernización del campo, por un lado, *Unrewarding Wealth: The Commercialization and Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town* (Cambridge University Press, 1976); problemas del turismo, «Tourism as an Agent of Change. A Spanish Basque Case» *(Etnology,* XI (1), 80-91, Pittsburg), por otro lado, y, en tercer lugar, sobre etnicidad, en numerosos artículos. También se ocupa del País Vasco la investigación de William A. Douglass, cuya obra más conocida es *Death in Murélaga. Social Significante of Funerary Ritual in a Spanish Basque Village* (University of Washington Press, 1970), que es un estudio completo del contexto familiar y simbólico-ritual de la muerte entre los vascos, a la vez que un análisis del significado profundo de las costumbres locales. Ruth Behar, a su vez, ha realizado una investigación modélica, mitad antropológica, mitad histórica, en una comunidad leonesa. En ella, convivencia actual, estructura presente e historia se combinan para hacernos ver la pervivencia del pasado en el presente. Su título es *The Presence of the Past* (1990), mientras que Jeanine Fribourg ha analizado el contexto social y la profundidad expresi-

va y simbólica de algo tan nuestro como la fiesta en *Fêtes â Saragosse* (Musée de L'Homme, 1980). Y todavía quedan por mencionar nombres como los de Jeremy McClancy, John Corbin, Myriam Kaprow, George y Jane Collier, Jenny Masur, Jerome Mintz y otros, cuyas publicaciones nos permiten esperar obras sobre España que ensancharán, en el próximo futuro, el campo de nuestros conocimientos antropológicos.

Con tal riqueza de aportaciones, propias y externas, no exagero al afirmar que la Antropología española mira con optimismo el futuro. Su institucionalización ha marchado lenta, pero firmemente. Hoy con este acto asistimos a un rito de transición importante en este proceso y pronto existirá en la Universidad una Licenciatura independiente de Antropología Social. En el plano de la investigación se están realizando estudios de cultura popular, de marginación social, de Antropología aplicada, de ciudades, de inmigración y suburbialización en las metrópolis, de subculturas de alto riesgo (drogodependientes, población carcelaria, homosexuales, de delincuencia juvenil y de tercera edad). También merecen ser destacados ensayos teóricos sobre el concepto de cultura, trabajo de campo y empatía, que tan directamente afectan a la naturaleza de la Antropología, y no faltan, sino que parece que van en aumento, agudas aproximaciones antropológicas a momentos de nuestra historia.

El desarrollo de las autonomías ha favorecido la proliferación de monografías locales y son muy numerosas las reuniones, jornadas, simposios y congresos antropológicos y abundantes las publicaciones y revistas de la especialidad. Actualmente, en la Antropología hispana se distinguen dos orientaciones teóricas principales: la simbólico-cognitiva, respaldada por excelentes monografías de campo, y la económico-marxista, que exhibe un cierto empuje teórico, aunque no se ha consolidado en mo-

nografías concretas procedentes de trabajo de campo. Los cultivadores de ambas corrientes conviven, además, con la presencia señera de ilustres y famosos antropólogos que, en no pocos casos, les han transmitido directamente el testigo de sus saberes, vocación, esfuerzo y rigor intelectual, como José Miguel Barandiarán y Julio Caro Baroja. Este último, además, se mueve también por las fronteras entre Etnología e Historia y es un distinguido continuador de la Antropología Colonial, de la que he hablado antes.

UN EXCURSO INTERESADO

Con el trasfondo de este espléndido desarrollo y a partir de un origen común con la Sociología, se me permitirá que, impedido de entrar con detalle en la glosa de las múltiples aportaciones de Lisón, escoja para comentarla una que posee un atractivo particular para mí. La familia en España es una de las cuestiones a la que él ha consagrado una atención esmerada ya desde *Belmonte de los Caballeros,* tanto por lo que hace a la variedad de sus formas como por lo que se refiere a su doble condición de ser matriz de tensiones y vehículo de valores morales. Su monografía titulada *Antropología cultural de Galicia* (1.ª edición, Siglo XXI, 1971), cuyas dos terceras partes están dedicadas al análisis de los tipos de familia en Galicia, de las formas constituyentes de herencia y de las variaciones de milloras y mandas correlativas, que configuran la ideología de la casa gallega es, sin embargo, la que perfila su categoría cultural como imprescindible para anclar comportamientos, actitudes, niveles de identidad y valores.

Además de la familia nuclear, común al resto de España, Lisón investigó la polisemia del término, según la descubrió en la montaña oriental de la provincia de Lugo, en el noroeste de la de Pontevedra y en el nordeste de la

de La Coruña: la denominada familia troncal o *souche*. Esta organización familiar se caracteriza porque su filiación es patrilineal (sólo un hijo, normalmente el primogénito, sucede al padre), por la residencia patrivirilocal (necesariamente en la casa del padre), y por la herencia bilateral que pasa, casi íntegramente, a un solo varón. Por tratarse de una forma familiar milenaria, conocida en otras partes de España y también de Europa y Japón, lo mismo que en ciertas zonas de África y, desde luego, entre la nobleza, no le dedico aquí y ahora mayor atención.

Menos conocida es la organización familiar denominada matrilineal, mucho más extendida en África que en Europa y que parte de una racionalidad cultural e ideología moral similares, pero inversas, a las del tipo anterior. La filiación es también aquí unilateral, pero tanto la sucesión como la herencia y la adscripción a la casa y linaje (con sus obligaciones y derechos) son transmitidos matrilinealmente, esto es, van de la madre a la hija, a una sola de ellas, la más joven generalmente. La residencia es matriuxorilocal; el resto de hermanos y hermanas emigra y el linaje se perpetúa siguiendo la línea femenina. Lo notable de este grupo familiar, compuesto por tres generaciones, es la inversión de roles y funciones marcadamente femeninas: la mujer que representa al linaje es la propietaria de los bienes de la casa y ejerce su autoridad en todas las esferas, tanto domésticas como extradomésticas, faenas agrícolas, compras de todas clases, gasto y ahorro familiar y asuntos públicos y privados. La mujer decide, manda, hace y deshace; castiga al marido, obligándole a realizar trabajos femeninos para humillarlo, no le da dinero para fumar o ir al bar (ella guarda siempre el dinero), decide sobre la educación de hijos y nietos y reina en la casa.

Otro tipo interesante de familia es el que denomina «familismo fraternal», que encontró principalmente en el

sudoeste de la provincia de Orense. Esta forma familiar tiene como nota distintiva el peregrinaje nocturno de los maridos. Una vez casada una pareja, cada miembro vive casi como si no se hubieran casado; él reside en su casa con sus padres, trabaja para el común y vive del común y lo mismo hace su mujer, que reside con sus padres, de los que vive y para los que trabaja. Ninguno de los dos recibe salario personal alguno; todo va al fondo común que administran los padres. La pertenencia y adscripción de cada uno son natalocales, de familia de orientación. Al anochecer, si el trabajo no es mucho y si la distancia que hay que recorrer tampoco lo es, el marido se desplaza a la casa de la esposa para pernoctar con ella (en otro caso sólo la visita los fines de semana) y a la mañana siguiente vuelve invariablemente a la suya, viviendo con su madre los hijos del matrimonio.

A estos esquemas familiares Lisón le añade un análisis en profundidad del significado y ontología de cada uno, de su razón ideológica y ecológica de ser, de su contexto simbólico-moral y de las formas ritualizadas en que cada uno se objetiva o expresa. Estas formas culturales locales, que son respuestas variadas a problemas insoslayables, le conducen, por un lado, a reflexionar sobre la naturaleza de la cultura y a plantearse, por otro, el dilema estructura-historia al que dedica numerosas páginas. Desde el análisis en profundidad del presente y sirviéndose de éste como de un laboratorio en el que se pueden comprobar o rechazar hipótesis, o cotejar simples puntos de vista, se traslada de golpe al siglo XV gallego para, llevado de la mano de Vasco de Aponte, que escribió *Casas y linajes del Reino de Galicia,* aplicar el modelo estructural de la casa del presente a las grandes casas gallegas de aquella centuria. Paso a paso y desde el presente, glosa y trata de explicar la racionalidad que subyace a las relaciones, tensiones, estrategias, alianzas, guerras, matrimonios, he-

rencias, mejoras y títulos y las consecuencias o funciones, así como el estado de cosas, en la difícil Galicia del siglo XV. Partiendo de la casa y basándose en la estructura familiar patrilineal actual se esfuerza por interpretar el pasado, en una versión significativa: no trata tanto de explicar el presente por el pasado cuanto de arrojar luz e interpretar el pasado desde el presente. En otras palabras, Lisón hace historia al revés. No se queda, o al menos no pretende quedarse, en la superficie de las instituciones, sino que las rodea de reflexión crítica, en un intenso esfuerzo hermenéutico, aun a sabiendas de que la interpretación es un proceso sin fin.

EL DISCURSO DE INGRESO

Todo cuanto he dicho en esta ya larga exposición acerca de las cualidades como investigador y de los intereses temáticos de Lisón, puede comprobarse en su discurso sobre *La imagen del Rey,* que acaba de pronunciar. En la primera de sus tres partes aborda el tema de la monarquía: el Rey austríaco preside, rige y gobierna. No goza del carácter divino, dispensador de curaciones corporales por su tacto, que poseen el francés y el inglés. Es humano y está sujeto a la pasión, la enfermedad y el error. Pero junto a esta dimensión objetiva de la monarquía, encontramos otro nivel de referencia: el simbólico-moral. Este es el *locus* de los valores míticos y supremos (estabilidad política, continuidad estructural, paz, prosperidad, libertad, orden, protección y justicia) que reflejan lo esencial de la existencia humana, que son universales, de interés común y general, morales, indiscutibles, axiomáticos, sagrados en una palabra. Al focalizar y concentrar todos estos supremos valores humanos en la monarquía, ésta adquiere un carácter místico, totalizador, unitivo y se sacraliza. El

monarca temporal deviene portador de un valor simbólico que le convierte en el principal agente de cohesión de todo el Reino. El rey no sólo rige como monarca sino que, por su realeza, reina.

Realeza significa magnificencia, excelencia, generosidad. Rodeada de pompa, esplendor y ceremonia, la persona del rey se convierte en un símbolo y simboliza. En símbolo polivalente con funcionalidad múltiple y con plurales radiaciones expresivas. Corporeiza en forma visible un síndrome moral, un principio aglutinador abstracto. Era rey y representaba a cada uno de los reinos; representaba a la parte y al todo, a su fusión. Simbolizaba el pasado (con su linaje real) y el futuro (seguridad, vida, fertilidad), la atemporalidad. Es una imagen, la real, centralizadora y estabilizante, encantadora y fascinante, superfigura mágica que centraliza lo disperso, fusiona la sociedad fragmentada y, como fuente de poder, otorga graciosamente bienestar y paz, seguridad, libertad y justicia a todos por igual, sin distinción de reinos o provincias. Son precisamente las sociedades segmentadas, con partes que se oponen a la absorción totalizadora, las que muestran una tendencia a formular la organización política, incluyente en términos simbólico-rituales, a convertir a la persona del rey en centro y símbolo de los intereses humanos supremos, a sacralizarla.

La divinización de la realeza austríaca puede apreciarse mejor si observamos al rey y a los cortesanos en acción ritual en el palacio, en la apoteosis del rey. El protocolo, la etiqueta, el comportamiento formal y solemne reconoce y activa la divinidad encarnada en el cuerpo resplandeciente del rey; el protocolo riguroso y la ceremonia escenifican y reproducen cotidianamente, en cada acto oficial, su deificación, al menos por analogía. El modo de conducirse el rey, sus vestidos y maneras de hablar, su estilo, su encumbramiento, su distanciamiento y compostura, le

hacen diferente, le colocan aparte, separado, y a ello ayudan las cortinas, las alfombras, los baldaquinos, los estrados y el trono, todos los cuales, juntamente con los tabúes que le rodean, transmiten la idea de un tesoro en un relicario, conforman una imagen única de poder místico y esencia deífica.

En definitiva, la Realeza es una representación, una figura, una imagen mental que vacía el cuerpo mortal del rey y lo sustituye por un cuerpo místico, de tal modo que lo que importa no es ya aquél, sino la presencia de la Realeza engastada en él. La persona y la vida particular del rey son silenciadas y narcotizadas por la potencia de la imagen total. El rey se convierte en una figura simbólica, *es* una imagen. Más radicalmente: el Rey (con minúscula) es antropológicamente su imagen y en ello consiste el misterio de la monarquía. La imagen hace al Rey, el Rey es su imagen y detrás de ella solamente hay agazapado un hombre de carne mortal, un ser corriente. El rey (con minúscula), la persona concreta y específica, apenas perceptible bajo el manto simbólico totalizante, reproduce al Rey; el rey es mímesis del Rey. Mientras que con un vuelo imaginativo creador construimos politrópicamente a este último, apenas conocemos al primero. El rey es Rey en la imagen; ésta, en su poderosa dinamicidad, nos trae a la mente algo así como una gloriosa realidad mística insuperable, hace comparecer e intensifica una presencia divina, un arquetipo: la Realeza. Y esta construcción imaginativa pasa a ser la objetivamente real; el rey es siempre una copia imperfecta de su imagen, un trasunto de la Realeza.

BIENVENIDA

Tan magnífico discurso, no es, desde el punto de vista de la trayectoria intelectual de Carmelo Lisón, sino la confirmación de su madurez. Precisamente al llamarlo a su seno, la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, cuya decisión es libérrima, ha tenido en cuenta esta sazón científica de su biografía y ha considerado, además, que su incorporación aporta a nuestras tareas la representación de una ciencia social importante, la Antropología Social o Cultural, a cuya historia en España tanto han contribuido otros académicos nuestros, a la vez que la personalidad de un investigador serio y ampliamente conocido, nacional e internacionalmente, que es también un excelente profesor universitario y, por encima de todo ello, un ser humano cabal, de esos a los que en España se sigue todavía llamando un hombre de bien.

Con él se restaura en esta Casa la tradición antropológica y se enriquece científicamente la Corporación, que tanto espera de él en su trabajo y de su grata compañía en el cordial ambiente de nuestras sesiones. Y, *last but not least,* continua con él la ya larga serie de distinguidos numerarios aragoneses, que tanto enaltecen la nómina pasada y presente de esta Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en cuyo nombre le doy la bienvenida.

He dicho.