

CATÓLICO YUGO

LA IDEA DE OBEDIENCIA

EN LA ESPAÑA DE LOS AUSTRIA

1500 - 1700

RAFAEL VALLADARES



CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES

AGENCIA ESTATAL BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO

CATÓLICO YUGO
La idea de obediencia en la España
de los Austria, 1500-1700

COLECCIÓN DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

Director

Luis Prieto Sanchís

Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad
de Castilla-La Mancha

Perfecto Andrés Ibáñez, magistrado emérito del Tribunal Supremo (Sala Segunda).

Manuel Atienza Rodríguez, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante.

Juan Antonio García Amado, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de León.

Marina Gascón Abellán, catedrática de Filosofía del Derecho de la Universidad de Castilla-La Mancha.

José Juan Moreso Mateos, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

Alfonso Ruiz Miguel, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.

Juan Ruiz Manero, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante.

CATÓLICO YUGO
La idea de obediencia
en la España de los
Austria, 1500-1700

RAFAEL VALLADARES



COLECCIÓN DE FILOSOFÍA DEL DERECHO-5

BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES

MADRID, 2021

Primera edición: octubre de 2021

En sobrecubierta: *Obediencia*, de Cesare Ripa, 1603



Esta obra está sujeta a licencia Creative Commons de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional, (CC BY-NC-ND 4.0).

- © Rafael Valladares Ramírez
- © Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado para esta edición
- © Centro de Estudios Políticos y Constitucionales para esta edición

<http://cpage.mpr.gob.es>

NIPO AEBOE: 090-21-175-8 (edición en papel)
090-21-176-3 (edición en línea, PDF)
090-21-177-9 (edición en línea, ePUB)

NIPO CEPC: 091-21-053-2 (edición en papel)
091-21-054-8 (edición en línea, PDF)
091-21-055-3 (edición en línea, ePUB)

ISBN: 978-84-340-2770-1

Depósito Legal: M-24951-2021

Imprenta Nacional de la Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado
Avda. de Manoteras, 54. 28050 MADRID

*Para Elmo,
por enseñarme a desobedecer.*

Si al Rey no se le concede la libertad, mucho menos al vasallo.

Ambrosio Bondia, *Triunfo de la verdad sobre la censura de la elocuencia* (Madrid, 1649).

Si, por tanto, la obediencia se practica generalmente en una colectividad, esto acontece por virtud de un impulso ético. Pero entonces ya está dada la condición para que se verifique la dominación de la naturaleza en la forma de represión de la propia naturaleza humana.

Johan Huizinga, *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo* (Barcelona, 2007) [Haarlem, 1935].

ÍNDICE

	<u>Págs.</u>
AGRADECIMIENTOS	13
PREÁMBULO	15
1. El peso del yugo	29
2. La obediencia republicana	53
3. Ciegos de obedecer	73
4. <i>Fiat voluntas tua</i>	111
5. El cordero de Isaac	143
6. «Consiste en la ejecución de lo que se nos manda»	169
7. Obedientes de sus validos	187
8. Desesperación	215
EPÍLOGO: DESERTAR DE LA OBEDIENCIA	241
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	265
ÍNDICE DE NOMBRES Y LUGARES	291

AGRADECIMIENTOS

Este libro nace tras más de una década de impulsos intermitentes que, por fortuna, me han permitido disfrutar de la generosa ayuda de incontables amigos y colegas. Cada uno de ellos me ha animado a seguir con un proyecto que, como siempre que se trata de historia conceptual, requería grandes dosis de reflexión. El tiempo transcurrido en culminar la obra revela, pues, las limitaciones de un neófito en este campo historiográfico. La historia de los conceptos, incluso tomada en su sentido más amplio, constituye un género exigente como pocos, pero también gratificante a cada paso.

Desde el principio concebí este estudio como un análisis lo más completo posible de los distintos conceptos de obediencia en el mundo hispánico altomedieval. Algunas de sus partes han recibido la generosa atención de aquellos investigadores que me invitaron a presentar avances en distintas reuniones académicas y, en su caso, a publicarlos. Es un placer expresar mi agradecimiento a Alicia Esteban Estríngana por incluirme en un magnífico congreso realizado por ella en la Universidad de Alcalá de Henares en 2010; a Pedro Cardim y João Paulo Costa por recibirme calurosamente en el CHAM de Lisboa aquel mismo año y de nuevo en 2017; a Óscar Mazín por su riguroso, pero entrañable, seminario en El Colegio de México en 2011; a Pilar Ponce Leiva por abrirme las puertas de su pionero Seminario de Investigación de Historia Moderna de América (SIHMA) de la Universidad Complutense de Madrid, también en 2011; a Roberto Quirós Rosado y a Cristina Bravo Lozano por acogerme en la Universidad Autónoma de Madrid en 2013; a Fernanda Alfieri por una sesión memorable en el Istituto Storico Italo-Germanico de Trento en 2016; a Gibrán Bautista y Lugo por la sesión llevada a cabo en la Universidad Nacional Autónoma de México en 2017; y a Nelly Sigault por darme a conocer en El Colegio de Michoacán en 2018.

Como profesor, también he aprendido infinito debatiendo con los estudiantes del máster "La Monarquía de España, poder global", dirigido por Pablo Fernández Albaladejo en la Universidad Autónoma de Madrid entre 2011 y 2013. Y, desde 2014 hasta hoy, con mis alumnos del máster "Historia de América

y Mundos Indígenas" de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, gracias a la hospitalidad, y exigente simpatía, de Juan Marchena. Como anfitrión, fue un honor contar con la colaboración de Alexander Koller, Silvia Mostaccio y Doris Moreno en el seminario "Culturas de obediencia en la Edad Moderna" que dirigí en la Escuela Española de Historia y Arqueología del CSIC en Roma en 2016.

El elenco de amigos que me han regalado sugerencias o documentos representa el mejor recordatorio de que una empresa de este género podemos comenarla solos, pero difícilmente culmina sin la ayuda de los demás. En estos años me han obsequiado con su ayuda y comentarios Paolo Broggio, Isaac Donoso, João Figueroa-Rego, Jean-Philippe Genet, Xavier Gil, Manfredi Merluzzi, Fabien Montcher, Adolfo Morganti, Ottavia Niccoli, Eduardo Pardo de Guevara, Henar Pizarro, Francisco Quijano Velasco, Massimo Rospocher, Gaetano Sabatini, Luis Salas Almela, Angelantonio Spagnoletti, Werner Thomas y Gilbert Tournoy.

La amabilidad del personal de la Biblioteca Nacional de España, del Archivo General de Simancas, del Archivo General de Indias y de la Real Academia de la Historia en Madrid, por citar los principales centros consultados para este trabajo, ha sido la habitual desde que empecé a frecuentarlos hace ya más de treinta años. Muy singularmente deseo agradecer la consideración y profesionalidad de los responsables del Archivo y Biblioteca de los duques de Alba en Madrid, en particular a José Manuel Calderón, por abrirme una vez más las puertas del Palacio de Liria con el afecto de siempre.

Por último, Feliciano Barrios ha sido quien con más convicción abrazó la causa de convertir en libro un proyecto que ya duraba demasiado. Como amigo y maestro al que aprecio y admiro, creo haberle obedecido en todo, salvo en omitir los yerros que no he sabido evitar. También me disculpará por esto, pues su acreditada bonhomía contiene en grandes dosis la virtud de la indulgencia.

PREÁMBULO

Elmo –de Anselmo– era nuestro *westy*, un terrier blanco escocés al que un tumor sin piedad le robó su alegría infinita cuando solo tenía siete años. Hedonista incorregible, adoraba jugar a todas horas salvo cuando era importunado en el momento de la siesta, que disfrutaba desinhibido a pleno sol. Incluso de adulto retuvo un encanto infantil que neutralizaba su inveterada tendencia a la picardía y a la manipulación más ingenuas. Elmo era un cachorro grande que, no obstante, sabía comportarse de acuerdo a la educación burguesa recibida en casa. Mi marido y yo presumíamos de su elegante «saber estar» ante los amigos, quienes, sin excepción, quedaban hechizados por su carisma canino y su personalidad cariñosa con toques de zalamería. «Es guapo y lo sabe», escuchamos decir una vez. Lo que nunca nos dijeron, ni tampoco nosotros nos habríamos atrevido a afirmar, es que Elmo fuera obediente.

¿O sí? Es sabido que ningún terrier es un modelo de obediencia. Quienes amamos con pasión a los perros no tenemos ningún mérito en disfrutar de esas horas mágicas que supone el paseo diario con nuestro mejor amigo. Ese tiempo es suyo, no nuestro. Esta afirmación deviene ley cuando se trata de un terrier, en general, y de un *westy*, en particular. Por más que uno lo niegue, quien manda es él, no el dueño. He pasado miles de horas observando a Elmo en sus caminatas o en casa y siempre me ha fascinado su paradójica mezcla de obediencia y desobediencia, su forma de asumir –y festejar– la sujeción a sus amos sin dejar de ser, a la vez, rey en su reino. Se trata de una soberanía singular nacida de la imbricación entre el acatamiento amoroso a sus dueños y la reserva innegociable de un espacio propio –esto es, para su entera libertad y su dignidad de animal. Elmo, incluso cuando era obediente, nunca nos perteneció del todo. Y si en alguna ocasión intentábamos alterar de veras esta ecuación de poder, ahí estaba él, valiente hasta la temeridad, para recordarnos que quizás podríamos someterlo, pero no doblegarlo; imaginar lo contrario no era realista. Lo más entrañable es que, incluso cuando se mostraba desobediente, jamás se desactivó la conexión

afectiva que tanto nos unía y que era el eje sobre el cual giraban nuestras tres vidas en familia, todas, felizmente, dependientes unas de otras.

Cuando obediencia y afecto van de la mano no es difícil vertebrar ese mínimo de orden que exige cualquier forma de comunidad. La presunción (y la realidad) de que existe algún tipo de vínculo sentimental en el grupo ayuda a canalizar y a armonizar tanto la imperiosa necesidad de aplicar disciplina como la no menos apremiante, y humana, ansia de libertad, por minúscula que esta sea. No extraña que históricamente las culturas comunitarias hayan recurrido, y recurran todavía, a la idea de que nuestras uniones descansan esencialmente en el afecto o emocionalidad y no solo, ni principalmente, en el interés. El problema de la obediencia –en su dimensión más social y, por tanto, política– emerge desafiante solo o sobre todo cuando el binomio afecto-voluntad se desequilibra o se discute, cuando los agentes sociales, desde el individuo más humilde a la institución más conspicua, deciden revisar o reelaborar el cuadro teórico de principios, metáforas, interpretaciones y argumentos que, en particular desde la teología al derecho, pasando por la historia, han suministrado la base del orden de obediencia vigente hasta entonces. El atractivo de tales coyunturas no consiste en el rechazo total a este orden ni, en consecuencia, en la ruptura del binomio afecto-voluntad; cuando esto sucede, el historiador ya se halla ante un escenario distinto llamado desobediencia, revuelta o revolución, y ese no es el tema de este libro. Lo que en estas páginas interesa es identificar el *momentum* previo a la desobediencia y analizar los mil y un estadios de obediencia *afectuosa* pero, simultáneamente, de autoridad contestada, en los que una comunidad política concreta de los siglos XVI y XVII, que podemos llamar hispánica, se autorretrató con minucioso detalle, sin quizás percatarse de la espléndida pinacoteca que estaba legando a los historiadores.

Cada una de estas crisis de obediencia plasma un capítulo de sumo interés para el investigador político y social. A causa de no desafiar los cimientos de la autoridad –el tándem afecto-voluntad–, sino de (re)interpretar su código de jerarquía, el protagonista de este libro suele ser un agente que *resiste* a un superior a la vez que se presenta, sinceramente o no, como obediente al mismo. Seguramente por este motivo no se trata de un resistente en puridad. Pero tampoco son las antiguas formas de resistencia el objeto de este libro, ya estudiadas con profusión por la historiografía de todas las épocas, sino los diferentes conceptos y prácticas de obediencia que, heredados unos de la Antigüedad y el Medievo, y generados otros en la Edad Moderna, confluyeron en el tiempo y el espacio imperiales de la España de los Austria entre 1500 y 1700, aproximadamente. Bien entendido que aquí *España* cobra un sentido político y cultural extenso, pues aunque Castilla ha ocupado la mayor parte de nuestra atención, habría sido errático limitarnos solo a ella dado el notable impacto que su civilización tuvo en los dominios peninsulares, europeos y sobre todo ultramarinos de aquel tiempo.

Hubo y habrá España mientras la historia de lo que han sido y son cada una de sus partes resulte cabalmente incomprensible sin tener en cuenta lo ocurrido en las demás. Se trata, empero, de una España solo descifrable bajo el marchamo de la cultura y religión católicas, sin las cuales todo lo aquí expuesto resultaría una anomalía unilateralmente hispánica. En los siglos de que se ocupa este libro, fue el catolicismo antes que la *natio* la fuerza motriz que hizo fraguar la identidad de España. Igualmente entiendo que una historia completa de la obediencia hispánica en la Edad Moderna necesitaría incluir el siglo XVIII y llegar hasta la implantación del estado liberal en el XIX, una tarea que confío será abordada en el futuro por los especialistas de este periodo.

Es curioso que hoy sepamos más sobre las justificaciones subyacentes a las revueltas y rebeliones de la Europa y la España modernas que sobre los diversos conceptos de obediencia que les salieron al paso. Como ciudadanos de una democracia moderna, nos atrae indagar los hipotéticos precedentes de nuestra libertad contemporánea. De hecho, la última arqueología modernista sigue excavando en el yacimiento de la desobediencia, a la que a veces considera –con pocos matices– un constructo de los gobiernos autoritarios para deslegitimar la resistencia del *leal* vasallo¹. Se trata del mismo hilo que lleva hasta el desobediente del siglo XVIII transformado en heraldo de la revolución². Esta visión puede agravarse cuando pensamos que a la creatividad y supuesta modernidad de las ideologías contestatarias y pro-rebeldes se les opuso un pensamiento anquilosado en la tradición y forjado en el yunque del paradigma autoritario del Estado Moderno –un modelo este, por lo demás, hoy reformulado. Nada más lejos de la realidad, al menos para el caso del mundo hispánico altomoderno, donde coexistieron conceptos de obediencia que a veces, paradójicamente, permitían resistir.

Precisamente porque la corona (mejor que el estado) se decidió a combatir las diversas jurisdicciones y privilegios de sus vasallos sin disponer de la fuerza que antes le atribuyó la historiografía, tuvo que articular discursos y respuestas dirigidos a fomentar una obediencia cada día más inmediata, menos negociada y más expeditiva –o ejecutiva– en un ambiente que en nada la favorecía. Contra lo que podría parecer, el haber restado a la Edad Moderna buena parte de su carga absolutista no solo no ha resuelto el problema de la obediencia, sino que nos obliga a replantearlo bajo nuevos interrogantes a causa de su espesor y centralidad. En este sentido, sigue vigente la máxima weberiana de que sin lugar para la obediencia no hay Estado Moderno, solo que hoy ni esa obediencia ni ese estado son lo que antes suponíamos. Lo fascinante es que este largo combate entre corona y súbditos, refinado y complejo, se planteó sin salirse de los mismos presu-

¹ ANGELA DE BENEDICTIS, *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna* (Roma, 2013).

² Véase el monográfico dedicado al término «Disobediencia» en *Filosofía Política*, 22 (2008), en particular Raffaele Laudani, «Lo spazio atlántico della disobbedienza. Modernità e potere <destituente> de La Boétie a Thoreau», pp. 37-60.

puestos *católicos* que lo conformaron en su origen, lo que no impidió que de tal raíz brotaran ramas imprevistas en el tronco. Algo que no sorprende cuando superamos el prejuicio que identifica catolicismo con atraso. El juego consistía en declinar la idea de obediencia desde la más absoluta sumisión a Dios y declarándose fiel y leal vasallo del rey. Acto seguido, este mismo personaje podía suspender la ejecución material de la orden emitida por la autoridad, suministrando, eso sí, un arsenal de argumentos, a cuál más sutil. Para mover la ficha correcta de este ajedrez conceptual había que saberse al dedillo el catálogo de obediencias disponibles con el fin de elegir bien a qué hora del día convenía usar esta y no aquella, o cuándo varias a la vez. La escala global de la Monarquía de España hizo el resto, en el sentido de que para la corona resultó casi obligado, por práctico y menos costoso, aceptar este código de obediencias flexibles asentado, en última instancia, en la voluntariedad de unos súbditos dispersos por el planeta. Todo, antes que recurrir al dudoso arbitrio de la violencia, señal clamorosa de la falta de ese mínimo consenso sin el cual toda autoridad se desmorona.

Contemplada la cronología hispánica en su totalidad, cabría decir que los vasallos del rey de España vivieron sus tres siglos de imperio hablando y teorizando sobre la obediencia mucho más que sobre la rebeldía. Incluso durante los episodios de sublevaciones abiertas, el tema de la obediencia regresaba terca-mente al centro del debate con el fin de desplazar a la incómoda y deshonrosa categoría de «rebelde», a la que nadie quería adscribirse. Sorprende, por tanto, la facilidad con que hasta hoy hemos osado interpretar algunos de los levantamientos más notables de la Monarquía, como el de las Comunidades en 1520, Flandes en 1566, Cataluña y Portugal en 1640 o Nápoles en 1647, sin antes haber profundizado lo bastante en las teorías de la obediencia que, si bien implícitas en muchos estudios dedicados a estos conflictos, reclaman un espacio propio. Términos y conceptos como autoridad, disciplina, castigo, disimulación, poder, justicia y tantos más guardan parentesco con la obediencia, incluso a veces la subsumían, pero ni la representaron ni la sustituyeron. La disciplina, por ejemplo, que ha interesado a los estudiosos del Estado Moderno, del neoestoicismo y de la confesionalización, alude más a un proceso de imposición externa y desde arriba sobre un individuo al que se quiere dócil que a la asunción voluntaria de obedecer desde abajo (aunque a largo plazo podía inocular sumisión)³. Por su parte, la disimulación descansaba sobre una obediencia fingida o el arte de parecer obediente sin serlo –un trance odioso para el gobernante– pero no sobre la obediencia

³ PAOLO PRODI (ED.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Bologna, 1994). De hecho, ninguno de los treinta y dos autores de esta obra analiza el concepto de obediencia como tal, un vacío que años después ha cubierto el mismo Paolo Prodi, «Tra legge e coscienza. Trasformazioni dell'obbedienza dal Medioevo all'Età moderna», en *Obbedienza: Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose* (Módena, 2006), pp. 159-180.

virtuosa propiamente dicha –es decir, sincera. Al poder, en nuestro caso cristiano o pastoral, le era inherente penetrar en las conciencias para salvarlas al margen de que las ovejas quisieran obedecer: que lo hicieran facilitaba la tarea, pero no la determinaba al estar ya predefinida⁴. Respecto al mundo de las leyes, no hay duda de las muchas pasiones intelectuales que abrazaron los juristas modernos, aunque de momento parece que la obediencia no estuvo entre ellas⁵. Sin embargo, esta ausencia aparente podría responder a que en realidad la relación entre justicia y obediencia solo cobra sentido dentro de un triángulo junto a la religión. Pero ¿qué lugar ocupó la obediencia entre las obligaciones debidas al rey cuando se incluyen la religión y la justicia? Desde luego, la obediencia estaba por debajo de estas dos, pero no hay que olvidar que en pleno confesionalismo la obediencia fundía elementos religioso-jurídicos, pues obedecer era un fruto virtuoso de la fe tanto como de ser justo. A su vez, todo vasallo que fuera buen católico en justicia suscitaba obediencia o, cuando menos, dificultaba la desobediencia al deslegitimar al resistente que se oponía a quien actuaba de modo moralmente irreprochable. La obediencia, pues, operaba como punto de encuentro entre diferentes virtudes o valores que, con el tiempo, variaron de peso. Como se verá más adelante, no parece descabellado afirmar que a lo largo de la Edad Moderna católica, pero particularmente en el siglo xvii español, hubo un desplazamiento de la preocupación por la justicia a la obsesión por la obediencia.

Por muy transversal que fuera, la obediencia era una persona adulta y emancipada, no una joven menor de edad. Lo mismo cabe decir de la fidelidad y de la lealtad, virtudes (hoy diríamos facultades) en general próximas a la obediencia pero ocasionalmente enfrentadas a ella. La fidelidad, sobre todo, pero también la lealtad, eran la esencia *amorosa* de la relación entre señor y vasallo y la garantía del cumplimiento de la ley como expresión última de ese afecto político; ambas conferían estructura a la comunidad. La obediencia, en cambio, era o podía ser *líquida*, un accidente coyuntural o cambiante cuando faltaba o se reducía a mínimos sin que ello alterase ni la fidelidad ni la lealtad al gobernante. Se podía ser desobediente, pero no infiel ni desleal, porque incurrir en serlo implicaba el delito de lesa majestad de negar la soberanía del rey para reconocer a otro en su lugar o para autoproclamarse soberano⁶.

⁴ A. SERRANO, «Poder *sub specie legis* y poder pastoral», en R. Maíz (ed.), *Discurso, poder, sujeto* (Santiago de Compostela, 1987), pp. 115-135, pp. 124-125. El autor se refiere a la obra de Michel Foucault.

⁵ CARLOS PETIT (ED.), *Pasiones del jurista: amor, memoria, melancolía, imaginación* (Madrid, 1997). Naturalmente, la obediencia, pese a no estudiarse separadamente, permea los textos de la obra. Sin embargo, es significativo que el término no aparezca en el índice final de materias.

⁶ RAFAEL VALLADARES, «Fidelidad, lealtad y obediencia. Tres conceptos en la Monarquía de los Austrias», en Roberto Quirós Rosado y Cristina Bravo Lozano (eds.), *Los hilos de Penélope. Lealtad y fidelidades en la Monarquía de España, 1648-1714* (Valencia, 2015), pp. 21-38.

El mérito de la historiografía sobre los «grandes» conceptos como los arriba citados es haber sacado a la luz lo que queda por hacer con los «pequeños», una escala esta de la que poseemos algún que otro precedente modélico⁷. La obediencia, pues, se alzó como una categoría conceptual *per se*, no era solo un antónimo reduccionista frente a la galaxia de términos consagrados a la desobediencia, también riquísimos. La llamada que en 1965 realizó Jean Leclercq sobre la necesidad de escribir una historia de la obediencia referida a la Edad Media y con todo tipo de fuentes, sigue en vigor por lo que respecta a la Moderna. Defensor de la dimensión histórica de un concepto mutante, Leclercq advirtió del callejón sin salida al que conduce empeñarse en conocer la naturaleza de la autoridad feudal, absolutista o contemporánea sin antes descubrir la naturaleza de la obediencia, u obediencias, en cada uno de estos períodos⁸.

En efecto: la comprensión de cada capítulo de desobediencia, ya fuera cierta o atribuida, precisa de un mayor conocimiento de los distintos conceptos de obediencia que nuestros antepasados manejaron con admirable maestría. No obstante, la tendencia historiográfica ha sido la de considerar la obediencia de la Edad Moderna (y no solo) como una categoría estática y uniforme y, en consecuencia, desprovista de complejidad. Salvo que se consulte a los historiadores del Derecho, lógicos precursores del problema que aquí se trata, la obediencia que el lector encuentra en la literatura disponible suele ser una proyección del significado más sencillo y convencional de nuestra obediencia contemporánea, esto es, el acto simple de ejecutar una orden, tanto si obramos de buena voluntad como a regañadientes. En descargo de esta visión hay que añadir que, por lo general, ninguno de los autores cuyos trabajos hablan de la obediencia ha tenido como objetivo analizarla, sino que la mención del término, incluso en el título, ha buscado más bien informar de los temas concernidos por la investigación⁹.

⁷ E. CATHERINE DUNN, *The Concept of Ingratitude in Renaissance English Moral Philosophy* (Washington, 1946), obra que nos retrotrae al tiempo en que ser ingrato implicaba traicionar la moral en vez de afirmar el individualismo, como en nuestros días.

⁸ JEAN LECLERCQ O.S.B., «Pour l'histoire de l'obeissance au Moyen Age», *Revue d'Ascetique et de Mystique*, 41 (1965), pp. 125-143.

⁹ Por ejemplo, y seleccionando de entre los últimos veinticinco años, véanse, ÁNGELES CRISTÓBAL MARTÍN, *Confianza, fidelidad y obediencia. Servidores inquisitoriales y dependencias personales en la ciudad de Logroño (siglo XVII)* (Logroño, 1994), que establece un determinado tipo de dependencia según los grupos sociales, que iría, teóricamente, de menos o más: entre amigos imperaría la confianza, entre patrón y cliente, la fidelidad, y entre parientes, la obediencia; RUTH MACKAY, *The Limits of Royal Authority. Resistance and Obedience in Seventeenth-Century Castile* (Cambridge, 1999), más interesada en la resistencia que en la obediencia pero que, no obstante, señala con acierto la relación entre esta última y la lealtad (aunque en realidad quiera decir fidelidad): «This study has described the degree to which the king's vassals were moved by loyalty and how loyalty could be used to justify both obedience and disobedience», p. 174; XAVIER GIL, «The Good Law of a Vassal: Fidelity, Obedience and Obligation in Habsburg Spain», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 5 (2009), pp. 83-106, que presenta la obediencia como una «actitud» genérica e inmutable en el largo periodo que trata antes que como una «virtud» específica y con cambios en

Una notable excepción en este panorama es el texto de Beatriz Cárceles de Gea publicado en 1997 consagrado, precisamente, a desgranar la compleja relación entre autoridad real y voluntad del súbdito con la obediencia como bisagra privilegiada del mecanismo jurídico, político y constitucional del problema. De acuerdo con la ley y con la tradición castellanitas, el buen rey era el «rey benigno», no el «rey severo», es decir, aquel que pedía al vasallo aquello que podía ser objeto de una transacción negociada y no impuesta, menos aún con violencia. De aquí nacía la verdadera obediencia, materializada en la ejecución pactada de una orden regia sustentada en un compromiso mutuo y que actuaba como «una facultad del servidor del rey» para salvaguardar el orden del reino. Desobedecer un mandato concreto no equivalía a transgredir la disciplina comunitaria –esto es, a ser desobediente–, sino que sin este *placitum* del vasallo era la majestad real lo primero que se enflaquecía, incluso cuando la corona aducía *necessitas principis* o «extrema necesidad» para dar una orden. La obediencia se coloca en el centro del discurso político desde el momento en que su naturaleza consiste en ser la mediadora entre la voluntad del monarca y la ejecución real de esta. Solo el rey podía aprobar o derogar leyes, pero su obediencia y ejecución constituían otro asunto que dependía del vasallo, quien, mediante una negociación desdoblada –la primera, referida a la obediencia, y la segunda, a la ejecución– adquiría un poder notable. Naturalmente, la corona luchó por imponer su «voluntad transformadora» por encima de este legado, lográndolo en ocasiones pero previo pago del precio correspondiente –crisis de autoridad, letargo negociador y rebeliones. Frente a la voluntad del rey, la voluntad del vasallo. Aunque centrado únicamente en el siglo XVII, el estudio de Cárceles de Gea representa una muestra excelente del calado que el problema de la obediencia ofrece al historiador, en general, y al historiador de los conceptos, en particular¹⁰.

el tiempo; FERNANDO GONZÁLEZ DE LEÓN, *The Road to Rocroi. Class, Culture and Command in the Spanish Army of Flanders, 1567-1659* (Leiden-Boston, 2009), en particular el capítulo 5, «Order and Obedience: the Olivarean reform of military justice», cuyo título cita una expresión del propio conde-duque de Olivares referida a un concepto de obediencia ejecutiva que, por lo demás, no se analiza; ANTONIO J. CALVO MATURANA, «*Aquel que manda las conciencias...*» *Iglesia y adoctrinamiento político en la Monarquía Hispánica preconstitucional (1780-1808)* (Cádiz, 2011), en cuyo capítulo 1, «Trono, altar y obediencia (reflexiones iniciales)», no se examina el término obediencia, que aparece usado de modo genérico; CARLOS JOSÉ HERNANDO SÁNCHEZ, «Dominar y obedecer: la nobleza italiana en el gobierno de la Monarquía de España», *Cheiron*, 53-54 (2011), pp. 15-70, sin un abordaje conceptual de la obediencia; JEAN-PAUL ZÚÑIGA (ed.), *Negociar la obediencia. Autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna* (Granada, 2013), que tampoco incluye un análisis del concepto que da título a la obra; y ARRIGO AMADORI, *Negociando la obediencia. Gestión y reforma de los virreinos americanos en tiempos del conde-duque de Olivares (1621-1643)* (Madrid, 2013), monografía donde la transversalidad del problema de la obediencia no acaba de convertir a esta en materia de análisis.

¹⁰ BEATRIZ CÁRCELES DE GEA, «*Voluntas e Iurisdictio*: obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la Corona de Castilla en el siglo XVII», en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna* (Alicante, 1997), pp. 663-677.

La obediencia podía ser teológica, familiar, civil (o política), canónica, militar (en ocasiones confundida con la disciplina) y muchas cosas más, sobre las cuales el investigador de hoy puede hundir su escalpelo valiéndose de fórmulas que resitúan el objeto de estudio bajo la obediencia cultural¹¹, social¹², sociológica¹³, antropológica –a menudo con sesgo anarquista–¹⁴, religiosa¹⁵, ética¹⁶, de género¹⁷, jurídica¹⁸ y psicológica¹⁹, por citar las principales. De todos estos enfoques, el más escandalosamente ausente en este libro es sin duda el que vincula la obediencia con el Derecho y, más en concreto, con la figura de la epiqueya, o facultad que se reserva el gobernado para incumplir de buena fe una ley cuya letra considera alejada de su espíritu. A medida que en distintos seminarios los juristas me señalaron este vacío, tomé conciencia de la necesidad de dominar una serie de técnicas y de acceder a nuevas fuentes, sobre todo de índole judicial, todo lo cual, sin embargo, habría dado lugar no a otro capítulo, por lo demás imperfecto dada mi falta de solvencia en la materia, sino seguramente a otro libro. Lo mismo cabe decir de otras figuras jurídicas que, o rozan el tema de la obediencia, o conducen

¹¹ MICHEL FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Madrid, 2008) [París, 1975].

¹² ADOLFO MORGANTI, «“Ausculat filio...” Virtù e pratica dell’obbedienza da san Benedetto alla cavalleria medievale», *Nobiltà. Rivista di Araldica, Genealogia, Ordini Cavallereschi*, 8 (1991), pp. 237-286, y FERNANDO DORES COSTA, «A nobreza è uma elite militar? O caso Cantanhede-Marialva em 1658-1665», en Nuno G. F. Monteiro, Pedro Cardim y Mafalda Soares da Cunha (eds.), *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime* (Lisboa, 2005), pp. 169-190. Costa plantea la existencia de una interesante «metafísica de la obediencia» que la nobleza mostraba como «natural» sin necesidad de demostrar su capacidad real ni sus dotes para el liderazgo.

¹³ SHARON KETTERING, *Patron, Brokers, and Clients in Seventeenth-Century France* (Nueva York-Oxford, 1986), donde se analizan las relaciones entre individuos desiguales bajo el signo de la obediencia «interesada», aunque expresada con fórmulas de sincera emocionalidad.

¹⁴ JAMES C. SCOTT, *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (Yale, 2009), y THOM HOLTERMAN, *Pueblos sin Estado. Antropología y anarquismo* (Madrid, 2020). Ambos autores reivindican aquellas comunidades que se resisten a obedecer al poder centralizador sin que por ello merezcan ser estudiadas como pueblos «instalados en el pasado», por no decir primitivos.

¹⁵ MIGUEL GOTOR, *I beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna* (Florencia, 2002).

¹⁶ EUSEBIO FERNÁNDEZ, *La obediencia al Derecho* (Madrid, 1987), y «El punto de vista moral y la obediencia al Derecho», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 6 (1990), pp. 45-55, con importante bibliografía.

¹⁷ PATRICIA SEED, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821* (Ciudad de México, 1991), y ADELISA MALENA, «Ego-documents or Plural Compositions?» Reflections on Women’s Obedient Scriptures in the Early Modern Catholic World», *Journal of Early Modern Studies*, 1 (2012), pp. 97-113.

¹⁸ ROBERT MUCHEMBLED, *Les temps des supplices. De l’obéissance sous les rois absolus, XVe-XVIIIe siècles* (París, 1992), que estudia la justicia criminal como generadora de una obediencia fundada en el temor antes que en la convicción.

¹⁹ Es de cita obligada, por el impacto que generó, la obra pionera de STANLEY MILGRAM, *Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental* (Bilbao, 1984) [Nueva York, 1974], basilar para entender la «obediencia destructiva» que nos lleva a ejecutar las órdenes injustas de un superior sin sentirnos moralmente responsables.

hasta él, como es el caso de la recusación, cuya presencia en estas páginas resulta solo ocasional²⁰.

Mis argumentos, pues, han surgido de las bibliotecas, no de los tribunales. Habrá quien piense que este nivel de abstracción no es el más adecuado para un libro que mira también a bosquejar una mínima historia social de la obediencia bajo los Austria y que, en consecuencia, ha de incluir referencias prácticas al rosario de obediencias antes citado. Al margen de teorías, la acción cotidiana de la población es lo que da la medida del grado de convicción con que el súbdito interiorizó aquellos principios y, en consecuencia, del nivel de coerción al que este hubo de hacer frente. Por ello, cuando me ha sido posible he cedido el espacio a los obedientes *de archivo* en detrimento de la obediencia *de los tratados*, y a los protagonistas del fenómeno en vez de al concepto. Con todo, este libro permanece sustancialmente anclado en el plano teórico, pues tal es su principal cometido.

Aunque la historia conceptual parece haber fructificado más entre los estudiosos de la época contemporánea, conviene tener en cuenta que su potencial afecta a cualquier especialidad y con resultados diversos según el enfoque elegido, ya sea el más filosófico, sociológico o jurídico de la escuela alemana de la «Begriffsgeschichte» personificada en Reinhart Koselleck, ya sea el más contextualizado o histórico de la corriente anglo-americana representada por Quentin Skinner y su «historia del pensamiento político», y John G. A. Pocock y su «historia del discurso político»²¹. No obstante, y pese a esta delimitación entre «textualistas» y «contextualistas», cuesta creer que cualquiera de los dos enfoques se dé en estado puro²². En general, el mérito de ambas líneas consiste en haber

²⁰ Véanse SANTOS M. CORONAS GONZÁLEZ, «La recusación judicial en el Derecho histórico español», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 52 (1982), pp. 511-615, y Carlos Garriga, «La recusación judicial: del derecho indiano al derecho mexicano», en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente* (Ciudad de México, 1998), pp. 203-240.

²¹ De REINHART KOSELLECK nos limitamos a citar sus *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social* (Madrid, 2012) [Fráncfort del Meno, 2006], donde se recogen algunos de sus mejores artículos publicados entre 1985 y 2006, y, junto a Otto Brunner y Werner Conze (eds.), el célebre diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Stuttgart, 1972-1997, 8 vols.). De QUENTIN SKINNER, remitimos a su clásico *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (Ciudad de México, 1993, 2 vols) [Cambridge, 1978]. Sobre John G. A. Pocock, el lector español cuenta con dos notables traducciones: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica* (Madrid, 2008) [Princeton, 1975], y la recopilación *Historia e Ilustración. Doce estudios* (Madrid, 2002). Como guía historiográfica para estos aspectos, véase MELVIN RICHTER, «Begriffsgeschichte and the History of Ideas», *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), pp. 247-263, y, del mismo autor, «Un clásico contemporáneo: I «Geschichtliche Grundbegriffe» e il futuro della ricerca storica», *Filosofía Política*, 11 (1997), pp. 359-369, donde también señala la importancia de una reciente escuela holandesa de historia conceptual, centrada solo en los Países Bajos pero síntoma de la creciente preocupación por este campo en Europa.

²² Por ejemplo, FRANCESCO BENIGNO, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente* (Madrid, 2013). El autor es filósofo de formación.

superado (o completado) la tradicional historia de las ideas, centrada habitualmente en destacar el aporte exclusivo de los grandes pensadores. También, haber frenado el uso mecánico de palabras clave cuya semántica siglos atrás no coincidía con la nuestra. Se trata, mediante una disciplina de base, de adquirir conciencia de las circunstancias de un autor, de sus intenciones y de su «sentido común» particular u oculto tras cada una de sus frases. Puede suceder, además, que los conceptos de un autor sobre tal o cual fenómeno no se correspondieran con la realidad que percibían sus coetáneos. Más aún: ni siquiera es imprescindible usar el término «concepto», tal vez demasiado dependiente de la escuela alemana, por lo que podemos sustituirlo por el de «categoría»²³. Incluso si aceptamos el principio de la «inconcepción» de Hans Blumenberg, según el cual la inestabilidad semántica de los conceptos demostraría que estos devienen objeto impugnable, el historiador ha de explicar por qué caducan los significados –y sus contextos, que a la postre son lo mismo²⁴.

Joaquín Abellán nos ha recordado que hay al menos tres buenas razones para dar cabida a la historia conceptual al margen de su adscripción: incluye a los intelectuales más eminentes tanto como a los autores con otros niveles de elaboración; nos ayuda a evitar anacronismos; y muestra, en fin, la evolución histórica en sí misma al evidenciar cómo y por qué los conceptos cambian con el tiempo y cómo el tiempo cambia los conceptos²⁵. A la larga esta perspectiva ha implicado una relativa y fértil convergencia entre historiadores de los conceptos e historiadores de las ideas en la línea que señaló Joseph Levine al evocar al filósofo R. G. Collingwood –«toda la Historia es historia de las ideas»– y asumir con humildad que no es posible, ni seguramente deseable, separar radicalmente ambas disciplinas. «Algunos historiadores –concluye Levine– practican su oficio sin mucha consideración por las ideas, y algunos historiadores intelectuales practican el suyo sin mucha consideración por los métodos de la historia ordinaria. En ambos casos creo que esto es demasiado malo»²⁶.

Yo también lo creo, y este libro solo intenta corroborarlo en virtud de la senda ya recorrida por la historiografía española. Aunque no de modo tan sistemático como en otros países, la historia conceptual cuenta en España con valiosos

²³ ANTÓNIO MANUEL HESPANHA, «Categorías. Uma reflexão sobre a prática de classificar», *Análise Social*, 38 (2003), pp. 823-840, pp. 823-825.

²⁴ ELÍAS JOSÉ PALTÍ, «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual* (Santiago de Chile, 2011), pp. 213-241.

²⁵ JOAQUÍN ABELLÁN, «Historia de los Conceptos (Begriffsgeschichte) e Historia Social. A propósito del Diccionario Geschichtliche Grundbegriffe», en Santiago Castillo (ed.), *La historia social en España* (Madrid, 1991), pp. 47-64.

²⁶ JOSEPH M. LEVINE, «Intellectual History as History», *Journal of the History of Ideas*, 66 (2005), pp. 189-200, p. 189.

trabajos. Probablemente sea el artículo de José María Jover Zamora de 1950 el punto de partida más nítido de lo que podía haber sido después un desarrollo del campo que, sin embargo, produjo obras señeras pero sin demasiado método ni continuidad. En «Sobre los conceptos de Monarquía y Nación», Jover expresaba la relevancia de la historia conceptual de un modo que hoy parecería ingenuo o innecesario, pero que entonces no lo era en absoluto, máxime cuando la ortodoxia del nacional-catolicismo franquista había impuesto su exégesis sobre el «imperio» de los Austria. «En la Historia –escribió– también contienden los vocablos (...). Vocablos que hoy prejuzgamos dotados de un contenido inalterable, significaron antaño cosas distintas a las que significan hoy. El vocablo, las palabras, poco importan en sí. Pero cuando el vocablo encierra en su definición una compleja problemática, merece un intento de análisis». Y como ejemplo ponía ante el lector «Nación española», «Monarquía española», «Naciones de España» o «Reinos de España», construcciones todas que si bien podrían ser tomadas como sinónimos, sin embargo en el siglo XVII «fueron capaces de un deslinde conceptual bastante riguroso»²⁷. Sin duda, el contexto de la época no favoreció esta iniciativa. No extraña, pues, que en vez de la historia conceptual fuera la historia de las ideas la disciplina más desarrollada en las décadas siguientes, y de la mano de sociólogos, como José María Maravall, y de politólogos, como Luis Díez del Corral, más que de los historiadores²⁸.

En lo sucesivo ha habido aportaciones aisladas y por lo general de naturaleza instrumental o informativa²⁹. Habría que esperar a la década de 1980 para asistir al renacer de algo parecido a la historia conceptual en el modernismo español, una historia conceptual *sui generis* por su uso, casi exclusivo, como arma de derribo contra el viejo Estado Moderno y por tratarse, más bien, de una historia del discurso cimentada sobre los influjos germano (e italiano) y angloamericano, este mucho más potente y representado por la escuela de Pablo Fernández

²⁷ JOSÉ MARÍA JOVER ZAMORA, «Sobre los conceptos de Monarquía y Nación en el pensamiento político español del siglo XVII», *Cuadernos de Historia de España*, 13 (1950), pp. 101-150, p. 101.

²⁸ Por citar dos ejemplos, JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (Madrid, 1960), y LUIS DíEZ DEL CORRAL, *Velázquez, la Monarquía e Italia* (Madrid, 1970).

²⁹ JOSÉ LUIS BERMEJO CABRERO, «Orígenes medievales en la idea de soberanía», *Revista de Estudios Políticos*, 200-201 (1975), pp. 283-290; Juan Ignacio Gutiérrez Nieto, «Semántica del término «comunidad» antes de 1520: las asociaciones juramentadas de defensa», *Hispania*, 37 (1977), pp. 319-368; José Alcalá-Zamora y Queipo de Llano, «Zúñiga, Olivares y la política de reputación», en John H. Elliott y Ángel García Sanz (eds.), *La España del Conde Duque de Olivares* (Valladolid, 1990), pp. 101-108, texto en el que llama la atención sobre el valor de lo que denomina «conceptos operativos», como el de reputación, que pueden suministrar al historiador claves interpretativas únicas; y FRANCISCO JOSÉ ARANDA PÉREZ, «Semántica del término «ciudadano» en la Edad Moderna», en Luis Miguel Enciso Recio (ed.), *La burguesía española en la Edad Moderna* (Valladolid, 1996), 3, pp. 1567-1578.

Albaladejo y por los trabajos de Xavier Gil Pujol³⁰. La gran calidad de esta corriente de análisis del discurso tal vez ha frenado la práctica entre nosotros de una historia conceptual propiamente dicha. Ambos géneros se complementan, pero ninguno sustituye enteramente al otro. Esta diferencia salta a la vista cuando se ve lo ocurrido en el campo de la historia contemporánea, donde a partir del siglo XXI los especialistas españoles han entrado de lleno en la elaboración de una historia conceptual sólida y metódica, canalizada a través de proyectos, congresos y publicaciones de alto nivel que contrasta con la renuencia del modernismo a entrar por esta vía. En 2004 la revista *Ayer* dedicó un número monográfico a la historia conceptual y poco después se constituyó la red *Iberconceptos*, de carácter internacional y centrada en el estudio del vocabulario independentista latinoamericano de los siglos XVIII y XIX, donde parecen predominar los juristas y los politólogos. El *Diccionario* elaborado por este equipo representa sin duda un logro de calidad excepcional³¹. Similar en orientación es el equipo de investigación dirigido desde 2008 por el politólogo de la Universidad del País Vasco Javier Fernández Sebastián, muy activo en seminarios y publicaciones y estrecho colaborador de la red antes citada³². En 2012, y bajo su dirección, apareció la revista *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, convertida ya en referencia del campo, aunque básicamente para la época contemporánea.

Para la Edad Moderna española el vacío continúa siendo demasiado grande. Las palabras que el maestro John Elliott expresó en 1994 siguen en buena parte vigentes: «Todavía no se ha hecho un intento sistemático de examinar el vocabulario o los usos retóricos de la élite gobernante en la España de los Austrias con el objeto de reconstruir su cultura política»³³. Precisamente a causa de esta carencia, tal vez resulta prematuro enjuiciar a la España de los siglos XVI a XVIII como una cultura conservadora a la hora de impulsar cambios semán-

³⁰ Citamos solo los títulos más representativos: PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna* (Madrid, 2007); JOSÉ MARÍA INURRITIGUI RODRÍGUEZ, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología y <El príncipe cristiano> de Pedro de Ribadeneira* (Madrid, 1998); JULIÁN VIEJO YHARRASSARRY, *Grocio católico. Orden europeo y Monarquía Católica durante la Guerra de Devolución, 1667-1668* (Madrid, Universidad Autónoma, 1993; tesis doctoral inédita), y *Amor propio y sociedad comercial en el siglo XVIII hispano* (Bilbao, 2018), fruto de una notable investigación de varios años; EVA BOTELLA ORDINAS, *Monarquía de España: Discurso teológico* (Madrid, Universidad Autónoma, 2002; tesis doctoral inédita); XAVIER GIL PUJOL, «Ciudadanía, patria y humanismo cívico», *Manuscrits*, 19 (2001), pp. 81-101; «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis*, 34 (2008), pp. 111-148; y «Sobre la noción actual de hecho histórico: entre contingencia y reconstrucción», *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, número extra 12 (2008).

³¹ *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* (Javier Fernández Sebastián, dir.), (Madrid, 2009 y 2014), 11 vols. en 2 tomos.

³² Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual* (Santiago de Chile, 2011), y también coordinado por ambos autores, *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual* (Santander, 2013).

³³ JOHN H. ELLIOTT, *Lenguaje e imperio en la España de Felipe IV* (Salamanca, 1994).

ticos «modernos» y solo, o principalmente, reactiva a los ataques de sus enemigos mediante la «reinterpretación de los tópicos de la tradición humanista, adecuándolos a sus necesidades de legitimación y a las matrices de su lenguaje jurídico–constitucional»³⁴. Quién sabe si precisamente esta capacidad para obtener refuerzos del pasado clásico y de la segunda escolástica ya significó un modo de ser «modernos» que aún no hemos aprehendido. Sin embargo, de lo que hay poco que dudar es de que la elección del catolicismo romano como primera seña de identidad de la Monarquía española condicionó toda respuesta procedente del campo hispánico, cuya confesionalidad era incuestionable. Si había alguna posibilidad de ser «modernos», los españoles antes debían ser católicos. No obstante, hoy sabemos que «católico» podía ser también un modo de estar, no solo de ser, y que este adjetivo se vistió de muchos más ropajes de los que sus doctrinas quisieron imponer –y de los que el tópico historiográfico ha dictado³⁵. Por ello, conviene quitar rigor a la hora de adentrarnos en la cultura conceptual del «catolicismo español», si es que alguna vez existió una categoría tan granítica, y más aún en la de los católicos hispanos, devotamente camaleónicos y expertos en matices³⁶.

De hecho, para el tiempo del que aquí me ocupo, el que hubiera tantas formas de obediencia posibilitaba que infinidad de súbditos se sintieran obedientes o, lo que es igual, buenos vasallos. Que en realidad no todos lo eran lo delata el torrente de discursos conservados en pro de una justificación redentora de insubordinaciones varias. Pero en sustancia se obedecía porque había muchas maneras de hacerlo y, a la postre, este mecanismo permitía conservar la unión de la comunidad pese a las discrepancias sobre las órdenes que recorrían el circuito social. Si desde la óptica del micropoder vale decir que obedecemos para manipular a los otros, entonces se deduce que obedecer era fácil, además de necesario. Tampoco supuso un gran problema lograr la sumisión de un súbdito radicado en otro hemisferio que nunca había visto a su rey. El polimorfismo y la polisemia de lo que llamamos obediencia ayudaron a que la Monarquía española se expandiera y durase algo más de trescientos años, un fenómeno que, por sabido que sea, aún esconde sorpresas.

³⁴ PABLO SÁNCHEZ LEÓN, «Decadencia y regeneración. La temporalidad en los conceptos fundamentales de la modernidad española», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual* (Santiago de Chile, 2011), pp. 81-111, p. 88-89.

³⁵ JOHN W. O'MALLEY, *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Harvard, 2002), pp. 3-13 y 126-140, obra que sanciona la idea de un catolicismo posterior a Trento mucho más diverso, dinámico y contradictorio de lo que se suponía.

³⁶ FEDERICO PALOMO, «Un catolicismo en plural: identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la Edad Moderna», en Eliseo Serrano Martín y Jesús Gascón Pérez (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico de Fernando el Católico* (Zaragoza, 2018), pp. 193-217, p. 200.

La obediencia es una institución inmaterial reguladora de toda voluntad concernida por las relaciones de poder; es, también, un eufemismo para referirse al efecto más palpable que genera la opresión de cualquier naturaleza y que surge, al parecer inevitablemente, entre los seres humanos apenas trascendemos nuestra individualidad. La obediencia es causa y resultado de la inequidad y el abuso, pero también del consentimiento. En el plano práctico, la obediencia existe porque existe el obedecedor: es él, junto a la autoridad, quien la instaura, dando lugar a una fuerza que llamamos poder. En este sentido, definir la obediencia resulta fácil: es simple voluntad envuelta en coacción. De este modo, examinar la obediencia conlleva invocar la libertad, pues desde que nace el pacto político nos enfrentamos a la cuestión de cómo regir nuestro albedrío –la voluntad– ante una influencia superior. De ahí que sea posible, y aun probable, aventurar que al menos algunos de los vasallos de esa España tantas veces identificada con una prisión de voluntades fueron, o se sintieron, mucho más *libres* de lo que habíamos imaginado. Y, además, obedientes. Elmo, que nunca leyó un libro, lo supo siempre antes que yo.

1

EL PESO DEL YUGO

La Edad Moderna recibió una tradición muy sofisticada del concepto de obediencia. El legado clásico, la tradición judeo-cristiana y el pensamiento medieval conformaron los estratos sobre los que habrían de girar los argumentos obedienciales europeos entre el Renacimiento y la Ilustración. De resultas, averiguar cuánto pesaba el yugo de la obediencia dependía del material que se escogiera para fabricarlo. En teoría, casi siempre resultaba bastante pesado, pero en la práctica se daban situaciones contrapuestas. Símbolo ancestral de dominación, el yugo que en el 321 a.C. los samnitas improvisaron en el desfiladero de las Horcas Caudinas con una lanza horizontal apoyada sobre otras dos verticales para que los romanos, vencidos por ellos, tuvieran que atravesarlo humillando la cabeza, representó un tipo de obediencia odiosa y primitiva que no fue, ni mucho menos, la elaborada por Roma.

Cicerón (106 a.C.-43 a.C.), con su célebre aserto *Legum servi sumus ut liberi esse possimus* («Somos siervos de las leyes para poder ser libres»), legó un exquisito principio de resolución al dilema entre ley y libertad que, de no existir la ironía, habría resuelto el problema para siempre. La paradoja había hallado cierta expresión en un célebre verso de la tercera oda de Horacio (65 a.C.-8 a.C.), *quid leges sine moribus / vanae proficiunt* («las leyes sin moral son vanas»), fiel reflejo de la perenne tensión entre la norma impuesta por el gobernante a una sociedad que la rechaza por injusta. Adecuar un consenso competía a quien mandaba, en el presente maldecido por una edad de hierro que nada tenía que ver con aquella otra de oro, idealizada por Séneca (4 a.C.-65 d.C.) en sus cartas a Lucilio, en la cual la sabiduría del estadista generaba obedientes virtuosos. «Posidonio cree que en aquella Edad que llamamos de Oro el poder pertenecía a los sabios (...) Mandar era cumplir un deber, y no, tener un reino. Nadie ejercitaba todas las fuerzas que podía contra aquellos de los cuales había recibido el poder (...) ya que un buen gobernante encontraba una obediencia siempre dispuesta (...) Pero, después que los vicios que se han infiltrado han convertido los

reinos en tiranías, es cuando se han hecho necesarias las leyes»³⁷. La ley, pues, devino imperativa para mantener la justicia y, por ende, la obediencia resultaba su salvaguardia. Una obediencia, por cierto, que según esta hermosa leyenda no era fruto de la corrupción de los tiempos sino una virtud que había florecido en aquella edad dorada para corresponder al gobierno de los sabios y que, quizás, aún sobreviviera en el presente. De hecho, la etimología latina del verbo *oboedire* y del vocablo *oboedientia* remitían a *ob audire, saber escuchar*. El gobernado virtuoso, pues, quedó encerrado bajo una perífrasis que lo condenó a prestar oído atento al mandato del superior sin escapatoria aparente.

Una antropología tan severa sobre el problema de la obediencia dejaba, no obstante, un resquicio para el optimismo, pues al menos cabía la posibilidad de volver a ese estadio de equilibrio armonioso entre la sabiduría del gobernante y el consentimiento del gobernado en aras de una *res publica* ordenada. Pero el cristianismo, en su lucha por sustituir la obediencia pagana por una propia, cegó esta vía. Es cierto que la antropología de la obediencia cristiana reconocía que el hombre nacía con libre albedrío, pero precisamente esta voluntad o «libertad» no siempre era moralmente buena de acuerdo al proyecto de Dios en la Tierra por culpa del demonio. De ahí la necesidad de regularla por su propio bien, esto es, para procurar la salvación de cada criatura humana. «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres», sentenció el Nuevo Testamento³⁸. Para quien dudara de esta prelación, estaba el ejemplo de Cristo, el hijo de Dios entregado sumisamente a la voluntad del Padre, como recordó san Pablo y como recordaría la iglesia en lo sucesivo: «Se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz»³⁹. La Edad de Oro pagana también existía para el cristianismo, pero se hallaba en el cielo, no en la Tierra, de modo que el antaño principio de obediencia cívica al servicio de la república fue desplazado por una configuración de creencias transcendentales y, como tales, irracionales, de potentísimo alcance y en pro del reino de los cielos.

Atrapado en la ley de Dios antes que en la de los hombres, el cristiano no debía desesperar. La iglesia puso a disposición de sus hijos un amplio muestrario de virtudes («centellas» de amor divino depositadas en el ser humano al nacer) que ayudaban a neutralizar cada vicio o tentación. El creyente debía saber cuál era el antídoto adecuado para cada tipo de veneno. A la cabeza de la jerarquía figuraban las tres virtudes teologales (también llamadas contemplativas), la fe, la esperanza y la caridad, sin discusión desde san Pablo. Tras ellas se situaban las cuatro virtudes cardinales o políticas que desde Platón estaban encabezadas por

³⁷ LUCIO ANNEO SENECA, *Cartas morales a Lucilio* (Barcelona, 1985), p. 280.

³⁸ HECHOS DE LOS APÓSTOLES, 5, 27-30.

³⁹ FILIPENSES, 2, 8.

la prudencia, a la que seguían la justicia, la fortaleza y la templanza según la tradición ciceroniana –y, más adelante, escolástica–, o bien la templanza, la fortaleza y la justicia de acuerdo a la visión senequista. Después venía un elenco de virtudes morales como la modestia, la discreción, la bondad, la inocencia, la paciencia o la magnanimidad cuyo significado y puesto en la clasificación variaban según los tiempos teológicos. Casi todas ellas contaban ya con un respetable corpus clásico –pagano– que la iglesia reelaboró sustancialmente en dos etapas, primero a manos de la patrística y luego durante el gran impulso renovador del siglo XIII.

Por lo general, el trasfondo de estas dos literaturas de estilo sencillo y mensaje complejo fue el monacato, sin cuyo florecimiento en los primeros siglos del cristianismo no se entendería. Bien como anacoretas o en comunidad, los monjes convirtieron sus cenobios en laboratorios sociales e intelectuales donde cada acto del transcurrir cotidiano requirió reglas y virtudes, no pocas de ellas inspiradas en la herencia de Roma pero que ahora debían someterse a examen. Los casos de la discreción y la paciencia resultan paradigmáticos. La primera, por ejemplo, Juan Casiano (360-435 ca.) la convirtió en un arma de discernimiento intelectual supremo antes de que santo Tomás de Aquino (1224-1274) la devolviera al terreno de la practicidad *prudente*⁴⁰. Respecto de la paciencia, filósofos como Cicerón (106-43 a.C.) la habían exaltado como contrapeso a la ira y para sobrellevar el dolor y la tristeza, presentándola como un consentimiento voluntario o «tolerancia tranquila» vinculada a la constancia y con objetivos terrenales. El cristianismo trascendió este concepto al convertir la paciencia en una manifestación del amor de Dios, que nos elige para probarnos y nos regala el don de poder demostrar cómo transformamos el dolor en alegría moral. No sorprende que la obediencia aparezca también como uno de los frutos más preciados de ser pacientes, ya que la paciencia de Cristo en su pasión derivó en su obediencia al Padre. A fines del medievo, la paciencia se veía como una sublimación de la humildad, una suerte de «martirio cotidiano» o «medicina del corazón», expresión acuñada por Juan Casiano pero que en 1330 daría título al conocido tratado de Domenico Cavalca (1270-1342) consagrado a esta virtud⁴¹.

Es revelador constatar cómo la obediencia, hija de otra virtud moral, la humildad, fue escalando puestos en el debate eclesiástico a lo largo del medievo hasta entrar de lleno, durante el primer Humanismo, en la tratadística secular. Esta socialización y, en consecuencia, politización de la obediencia atravesó

⁴⁰ FRANÇOIS DINGJAN, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas* (Assen, 1967).

⁴¹ CARLA CASAGRANDE, «Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza», en Carla Casagrande y Silvana Vecchio (eds.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo* (Firenze, 2009), pp. 31-47, sobre todo pp. 33-37.

varias fases. Entre el fin de Roma y la Alta Edad Media la difusión del monacato con sus tres votos de pobreza, castidad y obediencia –a imitación de Cristo– otorgó a esta última virtud un lugar susceptible de adquirir protagonismo, como de hecho sucedió. El voto de pobreza liberaba al monje del apetito material; el de castidad, de la esclavitud de la carne; pero el de obediencia le obligaba a desprenderse de su propia voluntad, lo que lo catapultó al centro de la reflexión moral y teológica. San Agustín (354-430), en su *Ciudad de Dios*, todavía ligó la obediencia al ámbito primordialmente público de resultados de su preocupación por el mundo nuevo que veía nacer del declive romano. En este esquema, el obispo de Hipona elevó a la iglesia como mediadora privilegiada del flujo de obediencia salvífica de la comunidad entre Dios y sus hijos, incluidos los príncipes seculares. Pero cuando Roma se extinguió, la retracción de la autoridad urbana trasladó lo esencial de este debate al espacio más parecido a la ciudad de Dios en la Tierra, que eran los monasterios. San Gregorio Magno (540-604), el primer monje en alcanzar la dignidad pontificia, todavía enfocó el problema de la obediencia desde su antítesis, la desobediencia. Tal dualismo, algo reduccionista, daba nitidez a la gravedad del pecado de resistencia a Dios, pero impedía ahondar en la bondad de la obediencia en sí misma. «Si uno se enfrenta al Creador, destruye la armonía de la paz (...) Así, el primer progenitor del género humano que se opuso al precepto del Creador, experimentó al momento la afrenta de la carne. El que no quiso someterse en obediencia al Creador, caído por debajo de sí, perdió además la paz del cuerpo. Por eso se dice rectamente: *¿Quién pudo resistirle y quedar en paz?*»⁴².

Tal vez la figura más destacada en realzar la obediencia por sí misma fue el cenobita san Juan Clímaco (575-649 ca.), en cuya *Escala Espiritual* escrita en torno al año 600 –obra de largo recorrido y que le valdría al autor su sobrenombre–, la obediencia lo permeaba todo de principio a fin⁴³. El propio Clímaco justificaba la obra como fruto de su obediencia al abad del monasterio de Raytu, que le había pedido «nos hagáis una escalera que llegue hasta las puertas del cielo» o, lo que es igual, un tratado que le ayudara a perfeccionar la vida monástica. La imagen de la escala se refería explícitamente al sueño de Jacob recogido en la Biblia, en el que se veía a los ángeles de Dios en su ascenso y descenso entre la gloria y la Tierra, metáfora probable de la ascesis. El abad confiaba en que la «santa obediencia, que no sabe examinar lo que se manda (especialmente en las cosas que son conformes al talento que Dios os ha dado)», inclinaría la voluntad de Clímaco. Este respondió con modestia que habría sido mejor dirigirse a quien

⁴² SAN GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, 2 (Madrid, 2004), p. 232.

⁴³ Seguimos y citamos por la edición en español a cargo de FRAY LUIS DE GRANADA: *San Juan Clímaco, Libro de sant Iuan Climaco, llamado Escala Espiritual. En el qual se describen treynta Escalones por donde pueden subir los hombres a la cumbre de la perfection* (Alcalá de Henares, 1568; con censuras de 1564).

fuera verdaderamente sabio y virtuoso. «Mas porque nuestros santos padres (...) dicen que la verdadera y pura obediencia consiste en el cumplimiento de las cosas que exceden las fuerzas del hombre, sin deslindar lo que mandan nuestros mayores; por tanto, olvidado de mi flaqueza, vine a cometer osadamente lo que es sobre mis fuerzas (...) temiendo la muerte de la desobediencia y compelido de este miedo a obedecer»⁴⁴.

Cada uno de los treinta escalones o capítulos de que consta la *Escala* de Clímaco se corresponde con una virtud que el monje habrá de ejercitar para llegar hasta Dios. Los primeros peldaños, por tanto, aparentan ser engañosamente accesorios, pero la lectura del capítulo correspondiente revela lo contrario. Clímaco sitúa en la base la renunciación al mundo, a la que sigue la mortificación y luego la peregrinación, tras todo lo cual llega la obediencia. El «Capítulo y escalón cuarto de la bienaventurada Obediencia, digna de perpetua memoria» es uno de los más amplios del libro, y no por casualidad. La definición casi mística que de esta virtud brinda Clímaco supone una de las más bellas y profundas de la literatura cristiana, motivo sin duda por el que durante siglos su contenido será revisitado en busca de inspiración, y glosado y versionado con fruto:

Obediencia es perfecta abnegación del ánimo declarada por ejercicio y obras del cuerpo. Obediencia es perfecta abnegación del cuerpo declarada con fervor y voluntad del ánimo. Porque para la perfecta Obediencia todo es necesario que concurra, así cuerpo como ánimo, y todo es necesario que se niegue cuando la Obediencia lo demanda. Obediencia es mortificación de los miembros en ánimo viva, Obediencia es obra sin examen, muerte voluntaria, vida sin curiosidad, puerto seguro, excusa delante de Dios (...) Obediencia es sepulcro de la propia voluntad y resurrección de la humildad. Porque el verdadero obediente en nada resiste, en nada discierne lo que le manda (cuando no es claramente malo) fiándose humildemente de la discreción de su prelado (...) Obediencia es resignación del propio juicio y discreción, no sin grande discreción⁴⁵.

Esta discreción adherida a la obediencia poseía el sentido de introspección intelectual auspiciado por Juan Casiano un siglo antes, y alejaba cualquier duda sobre el carácter inteligente, consciente y cabal del obediente virtuoso. El verdadero obedecedor a ojos de Dios no era quien respondía a una orden con automatismo maquinal, sino con aplicación volitiva, amorosa y juiciosamente responsable. El monje llevaría a cabo este discernimiento antes de entrar en religión, «porque no nos acaezca por ventura tomar marinero por piloto, enfermo por médico, vicioso por virtuoso». Pero una vez dentro «de esta milicia», no cabrá «juzgar a nuestro buen maestro» por sus inevitables defectos, hijos de la natura-

⁴⁴ SAN JUAN CLÍMACO, *Escala Espiritual*, pp. 7r-7v.

⁴⁵ SAN JUAN CLÍMACO, *Escala Espiritual*, pp. 29v-30r.

leza humana, sino que cada monje atenderá mejor a su vocación contemplando las virtudes del pastor elegido. En fin, «de la obediencia nace la humildad», pues, a diferencia de otros autores, Clímaco invierte la relación entre ambas virtudes, proclamando a la primera «madre» de la segunda⁴⁶. Esta inestabilidad en la jerarquía moral de las virtudes expresaba el combate entre quienes atribuían mayor o menor carga intelectual (o «discreción») a cada una de ellas, una tensión que, ajena a soluciones dogmáticas, generó revisiones de consecuencias imprevisibles por su potencialidad, como de hecho sucedió con la misma obediencia. La movilidad virtuosa denotaba una iglesia, y una sociedad, tan inquietas como creativas.

Por motivos de índole humana y moral, fue solo cuestión de tiempo que la pobreza y la castidad quedaran por debajo de la obediencia en el pódium votivo del sacerdocio y, sobre todo, del monacato. Sin duda el proceso ya se advertía en sermones como el que san Bernardo de Claraval (1090-1153) predicó en la festividad de san Martín, en la primera mitad del siglo XII. Con una insistencia poco habitual, el monje cisterciense se recreó en hechos y dichos del Antiguo y Nuevo Testamento que, si ya entonces constituían el repertorio obligado para hablar de la obediencia, lo seguirían siendo durante la Edad Moderna. Las referencias al sacrificio de Isaac por su padre Abraham, a la aceptación de la maternidad divina por parte de María con su «*fiat voluntas tua*» –«*hágase tu voluntad*»–, y al Cristo paulino aceptando su muerte «y muerte de cruz», ya se declinaban en unas homilias donde la obediencia estaba destinada a ganar presencia y a adquirir complejidad semántica⁴⁷. Tal vez el objetivo único o primario de esta parenética medieval fuera extender el peso de la obediencia religiosa y familiarizar a los feligreses con su importancia a los ojos de Dios (y de la iglesia), pero la consecuencia a largo plazo, no sabemos si imprevista, consistió en aumentar la receptividad social ante una obediencia no tan solo religiosa, sino también crecientemente civil.

Franciscanos y dominicos, por este orden, impulsaron en los siglos XIII y XIV la más potente reflexión sobre la obediencia que había vivido la Edad Media desde el primer monacato. Los primeros, en un plano más próximo y sencillo; los segundos, en otro más elaborado y conceptuoso. San Francisco de Asís (1181-1226) buscaba la armonía conventual de su orden a través de un concepto de obediencia tan fácil de entender como improbable de hallar. «Estaban tan bien fundados y arraigados en humildad y caridad, que cada uno reverenciaba al otro como si fuera padre y señor (...) Todos estaban prontos a obedecer y dispuestos siempre a cumplir la voluntad del que mandaba; no se paraban a discer-

⁴⁶ SAN JUAN CLÍMACO, *Escala Espiritual*, pp. 30r y 48r-48v.

⁴⁷ SAN BERNARDO, *Obras completas*, 4 (Madrid, 1986), pp. 623-645, «En la fiesta del obispo san Martín», en particular pp. 631-632 y 643.

nir si el mandato era justo o injusto, porque pensaban que todo mandato era conforme a la voluntad del Señor»⁴⁸. Tras esta visión, no obstante, había un mensaje mucho más potente y menos ingenuo de lo que pudiera pensarse: que la obediencia valía más, a ojos de Dios, que la oración.

La ecuación que permitía llegar a este resultado se asentaba también, como casi todo en el universo franciscano, sobre un aserto de apariencia ligera pero lleno de profundidad: obedecer valía más que rezar, como explicó el superior a un fraile cuando éste, mientras oraba en su celda, recibió la orden de ir a pedir limosna. «Hijito mío: ¿Por ventura no has entendido aún qué es la oración? La verdadera oración es hacer la voluntad del prelado. Es señal de gran soberbia que aquel que ha puesto su cuello bajo el yugo de la santa obediencia, la obstaculiza para hacer su voluntad, aun cuando crea que obra más perfectamente (...). Dígame que si el hombre tuviese tanta devoción y elevación de mente que hablase con los ángeles, y estando hablando de esta suerte se le ordenare algo por un superior, debe dejar enseguida el coloquio con los ángeles y obedecer a su mayor»⁴⁹. Así, mientras el fraile obediente podía compararse con el «caballero bien armado (...) que pasa y rompe seguramente las filas de sus adversarios sin temor», el «que obedece con murmuración y con violencia es semejante al caballero desarmado y jinete en mal caballo, el cual entrando en batalla será abatido por sus enemigos y herido y preso, y quizá encarcelado y condenado a muerte». Más aún:

El religioso que quiere vivir según el arbitrio de su propia voluntad, demuestra que quiere edificarse una habitación en lo profundo del infierno. Cuando el buey mete su cabeza bajo el yugo, entonces trabaja bien la tierra que rendirá el fruto en su tiempo; pero cuando el buey se vuelve vagabundo, la tierra queda sin cultivo y selvática y no rinde fruto. Y así el religioso que somete su cabeza al yugo de la obediencia, mucho fruto rinde al Señor Dios en tiempo oportuno; pero el que no obedece de buen grado a su superior, permanece estéril y selvático y sin fruto de su profesión. Los hombres sabios y magnánimos se someten prontamente, sin dudar, y ponen su cabeza bajo el yugo de la santa obediencia; pero los estultos y pusilánimes pretenden sacar la cabeza fuera del yugo, y después ya no obedecen a criatura alguna. Mayor perfección reputo que halla el siervo de Dios obedeciendo puramente a su prelado por reverencia y amor de Dios, que no fuera obedeciendo propiamente a Dios, si Dios le ordenase; porque el que es obediente a un vicario del Señor, da a entender que es todavía más obediente al Señor mismo si le mandase⁵⁰.

⁴⁸ SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época* (J. A. Guerra ed.) (Madrid, 1991), pp. 529-570, «Leyenda de los tres compañeros», p. 555.

⁴⁹ *Las florecillas de San Francisco. El cántico del sol* (F. Sureda Blanes ed.) (Madrid, 1968), p. 172.

⁵⁰ *Idem*, pp. 214-215, «Capítulo de la santa obediencia».

La metáfora del yugo, harto conocida desde siglos y de fácil comprensión en un mundo universalmente enfeudado y campesino, así como la reiteración de que la autoridad del representante de Dios en la Tierra superaba, incluso, a la del Dios del cielo, no solo ataban muy corto la posibilidad de interpretar mandato alguno, sino que sometía de raíz cualquier voluntad. Esta, si contrariaba la voz potestativa, suponía la condena eterna en esa habitación oscura construida por uno mismo en el averno. El encantador arrullo bondadoso y animalista del fraile de Asís cambiaba bruscamente de registro en pro de una obediencia taxativa. Por eso, según el propio san Francisco, el verdadero obediente debía *morir* en vida para resucitar en el cielo.



Imagen I. Giotto, Alegoría de la Obediencia, basílica de san Francisco, Asís.



Imagen I bis. Giotto. Detalle.

Nadie como el genial Giotto di Bondone (1265 ca.-1337) acertó a expresar visualmente la idea de la obediencia franciscana (Imagen I). En los frescos de la iglesia inferior de la basílica de Asís, realizados hacia 1315, él en persona o bien artistas de su taller plasmaron en el crucero del transepto la esplendorosa serie dedicada a los tres votos de pobreza, castidad y obediencia junto a la «Apoteosis de san Francisco». Aunque los cuatro frescos se reparten homogéneamente el espacio del crucero, la «Alegoría de la Obediencia» resulta quizás la composición más atrayente. Y no es casual. En la escena, dos grupos de ángeles arrodillados, dispuestos a izquierda y derecha, dirigen sus miradas –y las nuestras– hacia un pórtico central de tres arcos que actúa como eje visual. Dos ángeles portan sendas cornucopias en sus manos, símbolo de los dones que Dios concede a quien obedece. Bajo cada uno de los tres espacios diferenciados están, a la derecha, la Humildad, madre de la obediencia, que expulsa a la soberbia representada por un centauro, y a la izquierda, la Prudencia, que regula todas las virtudes gracias a su facultad para mirar tanto al pasado (la experiencia) como al futuro (la previsión); de ahí su aspecto bifronte. Al centro, naturalmente, se halla la Obediencia antropomorfa que, en una paradoja sublime, deviene la figura que en realidad gobierna sobre todo. Sentada en un trono discreto, cubierta con la capa franciscana y alada en señal de santidad, señala silencio reverencial al frailecillo franciscano que, por supuesto sin pronunciar una palabra, se arrodilla ante ella y acepta *motu proprio* colocarse con sus manos el yugo de la obediencia –pues obedecer a la fuerza o fingidamente no sería verdadera obediencia. El modo más plástico de acentuar esta voluntariedad virtuosa no radica, sin embargo, en la genuflexión del fraile o en el acto de auto-enyugarse, sino en haber convertido la cabeza del pequeño franciscano en una calavera. Para la iglesia, en general, y para la orden franciscana, en particular, el buen fraile era aquel que rendía su obediencia a Dios y al superior «como si fuera un cadáver» (*Perinde ac si cadáver essent*, según la versión latina que haría tanta fortuna); esto es, sin resistir para alcanzar la «obediencia perfecta»⁵¹. Esta escena, como en general las restantes de la basílica, se inspiró en la vida de san Francisco que la orden encargó escribir a uno de los suyos, san Buenaventura (1217-1274). Conocida como *Leyenda Mayor de san Francisco*, el capítulo sexto –«Humildad y obediencia del Santo y condescendencia de Dios a sus deseos»–incluía este pasaje:

Preguntáronle [a san Francisco] en cierta ocasión quién debía ser tenido, a su juicio, por verdadero obediente, y él por toda respuesta les propuso como ejemplo la imagen del cadáver: «Tomad –les dijo– un cadáver y colocadlo donde os plazca. Veréis que no se opone si se le mueve, ni murmura por el sitio que se le asigna, ni reclama si es que se le retira. Si lo colocáis sobre una cátedra, no mirará arriba, sino abajo; si lo vestís de púrpura,

⁵¹ G. BONSANTI, E. CARLI y A. MARTELLO, *Giotto* (Madrid, 1991), lámina 118, sin paginar.

doblemente se acentuará su palidez. Así es —añadió— el verdadero obediente: no juzga por qué se le traslada de una parte a otra; no se preocupa del lugar donde vaya a ser colocado ni insiste en que se le cambie de sitio; si es promovido a un alto cargo, mantiene su habitual humildad; cuanto más honrado se ve, tanto más indigno se siente»⁵².

Aunque ni el gesto de imponer silencio con el dedo sobre la boca, ni el yugo ni la calavera —el cadáver— suponían novedad iconográfica alguna, sin embargo la fuerza del conjunto de Giotto deslumbraba entonces como lo sigue haciendo hoy. Pero es, con la lectura en paralelo del episodio narrado por san Buenaventura, cuando la composición se brinda a la plenitud de la exégesis. Hasta la llegada del Humanismo la recreación conceptual y estética de la obediencia no volverá a conocer un salto representativo de esta intensidad.

En comparación con los franciscanos, santo Tomás de Aquino dotó a la obediencia de un peso específico intelectual infinitamente mayor. Con la filosofía de Aristóteles como punto de partida, no es difícil localizar en su mente la experiencia de obedecer. Dirigida al bien común y a la justicia, la obediencia se eleva como la clave de bóveda del ordenamiento socio-comunitario. En la *Summa Theologiae*, la cuestión 104 se explayaba en «La obediencia» mientras que la 105 desgranaba «La desobediencia». Las seis preguntas incluidas en la primera cuestión daban el tono escolástico de la lógica tomista. «¿Debe un hombre obedecer a otro?». Sí, porque así lo estableció Dios en la naturaleza, de manera que «es normal también que en la actividad humana los superiores muevan a los inferiores mediante la voluntad, en virtud de la autoridad establecida por Dios», una voluntad que, en línea con la tradición de la iglesia, solo sería grata al Señor en cuanto no fuese constrictiva. «¿Es virtud especial la obediencia?». Sí: el acto de obedecer «tiene, por su objeto especial, una razón especial de bien, pues siendo muchos los deberes de los inferiores para con sus superiores, este, el de obedecer a sus mandatos, es entre los demás el único especial». Mandatos que, por lo demás, podían ser tanto «tácitos» como «expresos», ya que «la voluntad del superior, de cualquier modo que se nos sugiera, es un mandato tácito, y tanto más pronta parece nuestra obediencia cuanto más se adelanta al mandato expreso, después de haber adivinado la voluntad del superior». La consecuencia clave de declarar la obediencia una virtud especial es que, como Aquino desarrollará en su cuestión 105, la desobediencia deviene automáticamente un pecado también «especial», es decir, mortal de necesidad, tanto si desobedecemos a Dios como a los hombres, si bien «desobedecer a Dios es más grave que desobedecer a los hombres».

«¿Es la obediencia la mayor de las virtudes?». Por supuesto: «La virtud de la obediencia, que renuncia por Dios a la propia voluntad, es más importante que las otras virtudes morales», pues la voluntad es el mayor «bien supremo»

⁵² SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos*, «Leyenda Mayor de San Francisco», VI-4.

del alma al que el hombre puede renunciar, estando siempre por encima de aquellos otros de orden «ínfimo» y «corporal». «¿Se debe obedecer a Dios en todo?» Siempre, porque «todas las voluntades tienen que obedecer a la autoridad divina». Y en la Tierra, «¿están obligados los súbditos a obedecer en todo a los superiores?». No: aquí había matices en, al menos, tres casos. Primero, cuando recibimos más de una orden de nuestros superiores, debe prevalecer la emitida por la autoridad jerárquicamente más elevada. En segundo lugar, solo se obedece al superior de quien dependemos y no a ningún otro, por muy relevante que sea su posición. Y tercero, en asuntos que afectan a la «naturaleza corporal inferior», como la elección de cónyuge, estamos exentos de someternos a cualquier superior⁵³.

El sacrosanto mandato paulino de que había que obedecer a Dios antes que a los hombres experimentó bajo la iglesia una elaboración compleja y, a la vez, muy simple: el ser humano, a causa de su excelsa dignidad de origen —es una criatura de Dios—, no puede obedecer a otro ser humano, pero sí debe hacerlo a quienes el Creador ha dispuesto en la jerarquía del mundo; es a través de ellos que el ser humano obedece a Dios. El débito de obediencia humana se fundamenta en que toda autoridad terrenal —y, por tanto, todo precepto, incluidos los seculares— viene de Dios, quien ejerce su providencia mediante una prelación de superiores ante la que no cabe sino someterse. No obstante, y en coherencia con estos mismos principios, el ser humano puede y a veces debe no obedecer; su dignidad de origen, que se activa siempre gracias a una conciencia que es personal e intransferible, sirve de freno al posible abuso de otros iguales que, desde posiciones jerárquicamente superiores, intentarán destruir este reducto, por minúsculo que sea, o por lo menos adecuarlo a la supuesta voluntad de Dios, interpretada exclusivamente por ellos.

No sorprende así que, cuanto más se desarrolle la idea de obediencia y, por ende, más apremiante resulte introducir el problema de la conciencia en su definición, más presente se haga el correlato de la desobediencia. Y dada la dificultad que en ciertos casos presentaba castigar al desobediente, se generará en paralelo una creciente «mística de la obediencia», vasos comunicantes por los que fluirá también la cuestión del secreto, la reserva mental y, de fondo, la amenaza del castigo y su gradación. Claramente desde el siglo XIII, cuando la iglesia abrazó el principio de «*Ecclesia de occultis non iudicat*», se consagró la existencia de un problemático espacio interno de disidencia o, como mínimo, de pluralidad, que complicó la teoría pero, sobre todo, la práctica de obedecer. Un espacio o «zona de exención completa» que de inmediato la iglesia trató de acotar instituyendo el sacramento de la confesión, destinado en gran medida a desvelar aquello que subyace oculto y que potencialmente puede causar tanto daño que los ministros

⁵³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 4 (Madrid, 1994), pp. 211-222.

de Dios no renunciarán a descubrirlo para neutralizarlo. De esta tensión creciente entre un foro interno teóricamente blindado y un foro externo controlado por los poderes laico y eclesiástico nació un interés *natural* por la obediencia, promovida cada vez más en una dirección determinada: la del sometimiento enraizado en el asentimiento voluntario de la conciencia, no en la apariencia externa. Para la iglesia y los príncipes este era el camino más recomendable para evitar el desgaste que habría implicado emplearse a fondo en la vía represiva. Juzgar lo oculto era un recurso que convenía racionar. Desde entonces, los poderosos, laicos y eclesiásticos, se dieron a la tarea de «construir la obediencia», pero no una obediencia más o menos genérica consistente en «la aceptación formal y pública de una regla de derecho», sino además en «un consenso interiorizado» susceptible de «valorar, medir, regular y, en su caso, corregir»⁵⁴. A partir de ahora y hasta que la Ilustración abra paso a la libertad de conciencia, el objetivo del poder laico y religioso se dirigirá a conectar la obediencia del foro externo con la del foro interno o, por lo menos, a limitar este último a lo mínimo posible. Se perfilaba en el horizonte un nuevo tipo ideal de «sujeto obediente» que, bajo el buril de los estados soberanos del último Medievo y el primer Renacimiento, se verá sometido a un modelaje imparable⁵⁵.

Mediante evocaciones de la Antigüedad, recreaciones artísticas y teología, la obediencia fue ocupando en cada siglo más terreno y más protagonismo. No en modo lineal, naturalmente. En su *Libro del tesoro* (hacia 1260), Brunetto Latini (1220 ca-1294) no incluyó la obediencia entre las virtudes de que trata, algo cansinamente, la segunda parte de la obra. Sin embargo, al ser un texto que bebe directamente de la tradición clásica, en la primera parte, dedicada a la sabiduría, el capítulo «De las abejas» recordaba el archiconocido ejemplo de orden social y obediencia que estos insectos dan a los humanos. Había solo una abeja reina entre miles que «son francas et an su señorío libre e quito. Mas la buena voluntad que natura les da les faze amigables et obedientes a su señor». Cada abeja vuela adonde le place, pero solo si antes lo ha hecho su reina⁵⁶. A completar esta obediencia pagana, genérica y parabólica con otra más cristiana y explícita vino, medio siglo después, una obra de autoría incierta y muy popular, *Fiore di Virtù*. Escrita en italiano seguramente entre fines del siglo XIII y principios del XIV, el capítulo 31 («Sobre la humildad propia del cordero») convertía a esta virtud en madre de otras cuatro: la «onoranza», término que podría traducirse como gen-

⁵⁴ JACQUES CHIFFOLEAU, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto politico nel Medioevo* (Bologna, 2010), pp. 11-13 y 127 y ss.

⁵⁵ JULIÁN VARA MARTÍN, *De la obediencia a la unidad. Estudio sobre el orden político en el pensamiento de santo Tomás de Aquino* (Madrid, 2008), capítulo 3, «La obediencia política», pp. 109-138, pp. 112 y ss.

⁵⁶ BRUNETTO LATINI, *Libro del tesoro* (Spurgeon Baldwin ed.) (Madison, 1989), p. 78. La obra original fue escrita en francés.

tileza, amabilidad o reconocimiento, que consiste en «rendir honores a los demás»; la segunda, «hacer reverencia a los mayores», es decir, mostrar acatamiento a quienes nos preceden en edad; la tercera, «obedecer a aquellos que tienen alguna potestad de deber mandar»; y la cuarta, «la gratitud, o sea reconocer y recordar los servicios» que nos han sido hechos⁵⁷. Es chocante que, pese a la inspiración netamente cristiana bajo la que arranca el capítulo, ninguna de las cuatro virtudes señaladas posee un componente esencialmente religioso sino más bien de carácter social o familiar. Obedecer, como rendir honores a los otros, respetar a los ancianos y agradecer los favores, son acciones externas que, por más que se entendieran como trasunto de principios morales, de hecho consistían en una representación de las relaciones de poder comunitarias. Tampoco en los deslumbrantes frescos de la «Alegoría del Buen y Mal Gobierno» realizada por Ambrogio Lorenzetti en la Sala de los Nueve del Palacio Público de Siena entre 1337 y 1340 aparece la obediencia –ni la desobediencia–, quizás porque el artista se sirvió del pensamiento ciceroniano y senequista típico del pre-Humanismo, corriente que propugnaba el bien común minimizando la violencia⁵⁸. De ser así, representar la obediencia en la sede del poder comunal debió resultar excesivo a una corporación, y a un creador, más sensibles a la pedagogía del bien común que a la imposición. La obediencia estaba lejos aún de alcanzar el estatus de primogenitura que Lorenzetti, en cambio, no dudó en conceder a las otras virtudes sí representadas, tales como la sabiduría, la justicia, la prudencia, la fortaleza, la templanza, la paz, la concordia y la magnanimidad. Frente a estas tampoco estaba la desobediencia pero sí la tiranía, el furor, la discordia, la guerra, el fraude, la traición y la crueldad.

La iglesia, como un todo, y las órdenes religiosas, como partes suyas, sin duda combatían para situar la obediencia interna y voluntaria en la primera línea del debate, pero la realidad cotidiana de la cultura europea también emitía señales de la persistencia de otras formas, y de otros conceptos, de obedecer. Ni siquiera los dominicos, pese al esfuerzo llevado a cabo por santo Tomás para situar la obediencia por encima de la pobreza y la castidad, se libraron de incurrir en una «obediencia débil» que carcomió la imagen de la orden como paradigma de acatamiento⁵⁹. Lo cierto es que en todas las órdenes faltaba «modestia» y «disciplina», tanto del cuerpo como del alma, y que, pese a los esfuerzos denodados de

⁵⁷ *Fiore di Virtù* (Agenore Gelli ed.) (Florencia, 1856), pp. 85-86. «Della umiltà discende quattro virtù: la prima si è onoranza, cioè a fare onore altrui; la seconda si è a fare riverenza á maggiori di sè; la terza si è a ubbidire coloro che hanno alcuna podestà di dovere comandare; la quarta si è la gratificazione, cioè riconoscere e rimeritare gli servigi che gli sono fatti».

⁵⁸ Tal es la interpretación de QUENTIN SKINNER, *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti* (Madrid, 2009), pp. 79, 102 y 111 y ss.

⁵⁹ MICHAEL VARGAS, «Weak obedience, undisciplined friars, and failed reforms in the medieval order of preachers», *Viator*, 42 (2011), pp. 283-308. El autor estudia el caso de la provincia de Aragón en el siglo XIV.

la iglesia desde el siglo XII para expandir entre sus novicios la adecuada vida moral –o *scientia recte vivendi*– a través de las buenas maneras –la *disciplina boni operis*–, la imperfección espiritual, las trifulcas y la rusticidad señoreaban por doquier en las casas de Dios⁶⁰.

Además, ¿con qué fuerza moral habría de contar la iglesia para suscitar la obediencia cuando ella misma sufría un cisma? Entre 1377 y 1418 la cristiandad atravesó su mayor crisis de obediencia en siglos a causa de la división del papado en dos sedes, Roma y Aviñón. Cada rey debía decidir a qué papa prestaba obediencia y, al mismo tiempo, reforzar su autoridad en el reino ante las dudas, cuando no rechazo, que la elección realizada despertaba en los vasallos. Cuando el cisma acabó, nada volvió a ser igual al respecto; la experiencia vivida «añadió una nueva dimensión a la palabra “obediencia”»⁶¹. Los monarcas, recrecidos en autoridad, rechazaron expresar su sometimiento a Roma en los mismos términos de humildad que en los años previos al cisma. La nueva majestad exigía ostentación y ceremonia, pero ahora en concurrencia con un papado que pretendía un retorno imposible a una superioridad exclusiva. En lo terrenal, desde luego, ningún príncipe estaba dispuesto a ceder lo ganado, y nada lo demostró mejor que la invención romana de la «embajada de obediencia».

Fue, al parecer, hacia mediados del siglo XV cuando el papa estableció, o potenció, esta ceremonia con el fin aparente de facilitar a los monarcas el debido reconocimiento a cada nuevo pontífice pero, en realidad, para intentar reconstruir la autoridad dañada de la iglesia. Tampoco faltó oportunismo en aprovechar la caída de Constantinopla en 1453 para reforzar la imagen de Roma como único centro de la cristiandad. Naturalmente, los reyes, a través de sus embajadores, encontraron el modo de encaminar este evento en su propio beneficio, lo que desembocó en un progresivo desarrollo del boato y la magnificencia que alcanzaría su culmen en la época barroca. Para entonces, ya no se trataba solo de rivalizar

⁶⁰ DILWYN KNOX, «Disciplina: The Monastic and Clerical Origins of European Civility», en John Monfasani y Ronald G. Musto (eds.), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice, JR.* (Nueva York, 1991), pp. 107-135, y del mismo autor, «Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento», en Paolo Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Bologna, 1994), pp. 63-99 (Knox demuestra que la literatura del «buen cortesano» renacentista, modesto en el sentido de moralmente virtuoso, tuvo su origen en los tratados de disciplina monástica, previo proceso de laicización, en los que se insistía en cómo el alma podía disciplinar el cuerpo y viceversa); en esta misma dirección, DANIELA ROMAGNOLI, «Cortesia nella città: un modello complesso. Note sull'etica medievale delle buone maniere», en *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna* (Milán, 1991), pp. 21-70, pp. 38-48 y 65-67, que analiza el impacto de la obra *De institutione novitiorum* del agustino Hugo de San Víctor, fallecido en 1141, durante los siglos XV y XVI gracias, entre otros, al también agustino Erasmo de Rotterdam y a otras órdenes que lo usaron en sus escuelas y sermones, como los franciscanos y los dominicos.

⁶¹ FRANCIS ROGERS, *The Obedience of a King of Portugal* (Minneapolis, 1958), p. 3.

con el santo padre sino también, y sobre todo, con los embajadores de los demás príncipes católicos. El momento clave de la ceremonia consistía en la lectura, ante el papa y sus cardenales, de la llamada «oración de obediencia» por parte del embajador, en realidad un discurso redactado en latín por un humanista a sueldo de la legación. Aunque sobrados de retórica y formalidad, y al servicio de la exaltación y la propaganda del príncipe de turno, eran textos que también contenían alusiones y mensajes políticos de enorme interés. De la relevancia que adquirió este nuevo género da cuenta el hecho de que desde muy pronto empezaran a imprimirse para fomentar su difusión. La primera oración de obediencia que pasó por la imprenta fue la del enviado del emperador Federico III al papa Calisto III en 1455, inaugurando una tradición que no se detendría hasta el fin de la Edad Moderna⁶².

Pocos reyes, en fin, desperdiciaron estos tiempos para ensanchar su espacio. En el tránsito hacia el Renacimiento, los príncipes afirmaron el derecho positivo frente al derecho divino y el consuetudinario, lo cual conllevó la adaptación de una obediencia hasta entonces generalmente dirigida a la ley de Dios a otra que ahora se ponía bajo el resurgido derecho romano al servicio de cada corona⁶³. El emperador, desde luego, se lanzó sobre las ciudades-república italianas que reaccionaron contra él –y contra el papa y otros *signori*– mediante un movimiento filosófico, jurídico y político que, bajo la etiqueta de lo que hoy llamamos «humanismo cívico», intentó resistir la embestida que pretendía liquidar su «libertad» o, cuando menos, su autonomía. Será a partir de la extinción de muchas de estas repúblicas urbanas hacia 1500 cuando el tema de la libertad y del «bien común» se vea sobrepasado por el de la obediencia, colofón obligado del autoritarismo rampante de los soberanos⁶⁴.

El autor del primer gran tratado del Renacimiento sobre la obediencia fue el humanista umbro Giovanni Pontano (1429-1503). *De obedientia*, escrita en

⁶² FRANCO MARTIGLIONE, «Le «orazioni di obbedienza» ad Alessandro VI: immagine e propaganda», en D. Canfora, M. Chiabò y N. de Nichilo (eds.), *Principato ecclesiastico e riuso dei classici. Gli umanisti e Alessandro VI* (Roma, 2002), pp. 237-254. Carecemos de un estudio general sobre las embajadas de obediencia, un tema que solo en los últimos años parece haber llamado la atención de los investigadores, si bien a través de casos específicos o por países. El primer paso consistiría en localizar y publicar el corpus europeo completo de estas oraciones entre los siglos xv y xviii. Un ejemplo al respecto, *Orações de obediência dos Reis de Portugal aos Sumos Pontífices*, Martim de Albuquerque y Miguel Augusto Pinto Meneses (eds.), 10 vols., Lisboa, 1988. Para el caso, singular, de las embajadas de obediencia del Sacro Imperio, ALEXANDER KOLLER, *Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555-1648)* (Münster, 2011).

⁶³ PAOLO PRODI, «Tra legge e coscienza. Trasformazioni dell'obbedienza dal Medioevo all'Età moderna», en *Obbedienza: Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose* (Módena, 2006), pp. 159-180.

⁶⁴ QUENTIN SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 1 (México, 1993), pp. 24 y ss., y E. Igor MINEO, *Popolo e bene comune in Italia fra XIII e XIV secolo* (Roma, 2018).

tre 1470 y 1472, sería publicada en Nápoles en 1490⁶⁵. Su otra obra de peso, *De príncipe*, redactada hacia 1468, se la dedicó a su pupilo, el príncipe Alfonso de Calabria, futuro Alfonso II de Nápoles a partir de 1494. Ambos libros y el ambiente político en que se concibieron dan buena cuenta del rumbo que Pontano quiso imprimir al vínculo entre un rey con más autoridad y un vasallo cada día más obediente. Como consejero áulico que conocía bien los conflictos endémicos de los barones napolitanos con la corona, su tarea consistió en ofrecer al príncipe instrumentos teóricos con que reforzarlo. Los escritos de Pontano, al igual que otros textos producidos por el Humanismo meridional apenino, han sido injustamente subestimados o preteridos por una historia de las ideas políticas sustentada sobre el prejuicio de que solo las ciudades del norte de Italia crearon un pensamiento novedoso y precursor, por lo demás, del liberalismo republicano contemporáneo; el resto –el Humanismo monárquico, más propio de la Italia del sur– se habría limitado a alimentar la tiranía, más o menos encubierta, y en definitiva la opresión. Pero esta visión no parece que sea un fruto exclusivo de nuestro tiempo. La hipótesis más reciente apunta a que este proceso de etiquetado habría empezado ya bajo el catolicismo tridentino de mediados del siglo xvi, entregado a la tarea de revisar el legado humanista para, mediante su vaciado secular, ponerlo al servicio de una misión «transcendente, autoritaria y estamental (...) Se trató de una gigantesca obra de (más o menos consciente) *ocultación* dirigida a eliminar la carga laica, autónoma y participativa de la teoría humanista de la legitimidad para sustituirla por una justificación de la legitimidad que recuperaba elementos del pensamiento medieval, barnizado ahora con trozos del desguace del pensamiento humanista». El resultado habría sido una especie de «involución» materializada en la «nueva edad de hierro» del sur italiano, con la «refeudalización» al frente⁶⁶. Aunque esta conclusión resulta excesiva y en parte se basa también en tópicos historiográficos –su autor, Capelli, es filólogo, no historiador–, la recuperación del Humanismo meridional italiano previo a Trento resulta necesaria y es, de hecho, lo que ha situado a Pontano en el centro de una

⁶⁵ JOHANNES IOVIANUS PONTANUS [GIOVANNI GIOVIANO PONTANO], *De obedientia. Ad Robertum Principem Salernitanu* (Nápoles, 1490). Hay un ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Valencia (signatura BH Ms. 0833), expurgado por la Inquisición, y con notas de los censores, en los años 1613 y 1707. La edición que he consultado es la traducción italiana *Trattato dell'Obediencia di M. Giovanni Pontano nel quale si contengono tutti i precetti et regole appartenenti a chi deve comandare et a chi deve obedire secondo la diversità di tutti gli stati dgeli huomini cosi publici come privati, tradotto da M. Jacopo Baroncelli, gentil huomo fiorentino* (Venecia, Gabriel Giolito di Ferrari, 1568); ejemplar conservado en la Biblioteca Alessandrina de la Università della Sapienza (signatura E e 29).

⁶⁶ GUIDO CAPELLI, «Vida y muerte del Humanismo político», *Claves de razón práctica*, 212 (2011), pp. 4-11, pp. 9-10. El autor critica a J. Pocock, Q. Skinner y M. Viroli como principales representantes de esta deformación contemporánea, por su anacrónico empeño en dotar a las democracias actuales de un «antepasado noble como las supuestas repúblicas italianas renacentistas».

nueva corriente de estudios con particular interés por su aportación al concepto de obediencia⁶⁷.

Sin duda, su tratado *De obedientia* marcó un hito al ser el primero que, desde los tiempos medievales, reflexionó sobre esta materia desde la perspectiva de la virtud política, no religiosa. El análisis de Pontano distinguía hasta cinco clases de obediencia –a las normas, a los superiores, a la familia, a los gobernantes y eclesiástica–, y no fue aleatorio que precisamente dejara para el final la referida al campo de la iglesia. Como tratado laico sobre la obediencia civil, su objetivo era demostrar la centralidad de esta virtud individual en su dimensión comunitaria –esto es, política– y al servicio del poder del príncipe, presentado a su vez como la salvaguardia del estado. Todas las obediencias son precisas para el bien común porque su fin último consiste en dominar las pasiones que destruyen el orden social. La fe del humanista que es Pontano –y consejero de un futuro rey que tendrá que domar a sus vasallos– le lleva al intento de educar moralmente al hombre en una obediencia justa y equitativa, en la medida en que esta también obliga al príncipe, que debe reconocer sus límites a la hora de reclamar obediencia al súbdito.

El trasfondo de su argumentación remite de continuo a la celeberrima máxima de Marco Tulio Cicerón: *Legum servi sumus ut liberi esse possimus*, «Somos siervos de las leyes para poder ser libres». No por casualidad, fue precisamente durante el Humanismo cuando esta sentencia empezó a ser usada como un axioma general fuera del contexto preciso en que nació –un juicio celebrado ante un tribunal–, y desde entonces quedó como prueba de la idea que defendían los romanos de la relación entre ley y libertad⁶⁸. Este *revival* ciceroniano, presente ya en el medievo pero reactivado enérgicamente bajo el Humanismo, desembocaba en la conclusión de que obedecer era un acto natural y racional que no implicaba la pérdida de la libertad, sino todo lo contrario, la patente afirmación y defensa de esta pues, en puridad, solo somos libres cuando obedecemos las leyes, único modo de armonizar la convivencia o, como diría Pontano, la «compañía» y la «amistad». Libertad y obediencia no pueden existir por separado, sino la una junto a la otra en aras de uncir la voluntad a la racionalidad y así cancelar la furia y la violencia destructivas. La misma naturaleza nos enseña a reconocer la obediencia como parte de la vida pacífica y productiva. Quien obedece a sus pasiones podrá ser libre, pero solo por un breve tiempo, porque ese es

⁶⁷ M. ROICK, *Pontano's Virtues. Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*, Londres-Nueva York, 2017; y ANDREA FAVARO, *Giovanni Pontano. Obedientia cum prudentia. Radici filosofiche dello Stato modern*, Roma, 2020.

⁶⁸ LUCA FEZZI, «Legum... omnes servi sumus ut liberi esse possimus: citazioni e «non citazioni» umanistiche, liberali e «neoromane» di una celebre massima ciceroniana», *Quaderni Lupiensis di Storia e Diritto*, 3 (2013), pp. 117-128, p. 120. El autor atribuye este primer uso descontextualizado de la máxima al famoso latinista Poggio Bracciolini (1380-1459).

solo el camino para convertirse en esclavo y en un bárbaro sin leyes; en cambio, quien obedezca al rey, a sus padres, al maestro, al general o al sacerdote, en realidad se somete a la razón y al orden natural, y eso lo elevará a ser racionalmente libre y podrá acometer con éxito cualquier empresa, pequeña o grande. Pontano no duda en aclarar que obediencia y orden son términos intercambiables y, en la práctica (política), sinónimos.

La última deducción de esta exégesis conduce a la exaltación del príncipe, pues su cometido supremo radica en guardar y hacer guardar la obediencia como primer responsable del bien común. Él es el más obligado de todos en controlar sus pasiones mediante el ejercicio de la razón o, lo que es igual, de la sabiduría y la justicia, pero también en suscitar la obediencia de los demás promoviendo su *maiestas* y mostrándose como ejemplo⁶⁹. Tanto es así que, en caso de conflicto entre leyes municipales y leyes generales dictadas por el príncipe, los vasallos deben obedecer estas últimas, pues solo el monarca posee la visión del interés general que falta en los gobernantes locales, guiados con frecuencia por su lucro particular. No hay, pues, mejor antídoto contra la tiranía que la obediencia a quien vela por todos los vasallos y no solo a favor de algunos de ellos. Cuando un rey exige obediencia no busca oprimir a nadie, sino defender la libertad de todos⁷⁰. Aunque sabemos que esta aseveración tan tajante ha de entenderse en el contexto de las tensiones entre la corona napolitana y los nobles del reino –sacudido por una guerra civil entre 1459 y 1465–, no obstante su potencial político en pro de la autoridad regia era extrapolable a otros estados. Y, bajo esta premisa, o pretexto, podía franquearse la puerta a un nuevo autoritarismo⁷¹. También sabemos ahora que su aportación al concepto de justicia y de obediencia familiar –aspectos del *De obedientia* menos atendidos que los más nitidamente políticos– ensancharon la vía a la penetración del poder principesco en la vida de sus súbditos⁷².

⁶⁹ CLAUDIO FINZI, «Il príncipe e l'obbedienza. I primi scritti politici di Giovanni Pontano», en *Theologie et droit dans la science politique de l'Etat moderne* (Roma, 1991), pp. 263-279.

⁷⁰ CLAUDIO FINZI, «Giovanni Pontano: política e cultura in Napoli aragonese», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 4 (1998), pp. 161-188, pp. 170-171.

⁷¹ ISABELLA NUOVO, «Potere aragonese e ideologia nobiliare nel De obedientia di Giovanni Pontano», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia (Bari)*, 46 (2003), pp. 3-24, pp. 10-11, 14-15 y 17-18, y, en esta misma línea de ver a Pontano como adalid de «la absolutización del poder soberano» ayudándose del Humanismo, Guido Capelli, «Prolegomeni al De Obedientia di Pontano», *Rinascimento meridionale*, 1 (2010), pp. 47-70, pp. 62-69 (el autor ha publicado también una versión resumida de este artículo: «Umanesimo político. La monarchia organicista nel IV libro del De obedientia di Giovanni Pontano», *California Italian Studies*, 3/1 (2012), pp. 1-20); e «Il castigo del Re. Bartolo, Pontano e il problema della disubbidienza», *Studi Umanistici Picensi*, 34 (2014), pp. 91-104, p. 102.

⁷² IRENE MAMPRIN, «Magna quaedam virtus est obedientia», *Introduzione e commento ai libri I e II del De obedientia di Giovanni Pontano* (Venecia, Università Cà Foscari, 2018; tesis de licenciatura inédita).

Más estudiado por filólogos y politólogos que por historiadores, Pontano sigue tentando a quienquiera que precise auscultar el impacto del Renacimiento sobre la obediencia medieval. Su tratado, en este sentido, se brinda como un hilo conductor extraordinario para entender la pluralidad de obediencias que convivían en Europa a fines del medievo, el modo en que los humanistas las barajaron para alterar su jerarquía y, en definitiva, qué clase de reforzamiento se pretendió infundir al poder secular antes de la Reforma. Dentro de un mundo todavía solo católico y, naturalmente, sin intención de agredirlo, el objetivo de la nueva obediencia miraba a compatibilizar la herencia del pasado con los requerimientos de unos reyes crecidos en majestad pero sin un poder ejecutivo proporcional. El Humanismo, con su venerada carga de filosofía adecuadamente cristianizada, suministró a los monarcas el aval que precisaban para impulsar y legitimar su preeminencia sobre los poderes concurrentes y, en su caso, someterlos. Ante la complejidad de jurisdicciones en lid, la obediencia, en virtud de sus muchas variantes y transversalidad inter-estamental, se convirtió en un instrumento perfecto para una autoridad monárquica decidida a perforar cada uno de los círculos jurídicos e institucionales tras los que se parapetaban los vasallos dispuestos a resistir. Por diversa que fuera en cada caso –familiar, religiosa, militar o civil–, la obediencia consistía en una virtud moral que competía no a todos por igual, pero sí a todos sin excepción. La experiencia del medievo había enseñado cuán yermo era el terreno donde plantar la semilla de la obediencia, pues ni siquiera la iglesia, pese al esfuerzo de siglos para cristianizar esta virtud pagana e incluso crear una propia, había logrado que arraigara en su seno. Quizás, pues, había llegado el momento de aunar corrientes y tradiciones, previo reordenamiento de todas, para construir una obediencia tan política como católica que, esta vez sí, lograra impregnar la voluntad y la conciencia de los súbditos. Cuesta creer que Pontano no tuviera esto en su mente cuando redactó su libro.

Todo invita a pensar que antes del estallido luterano la preocupación por la obediencia había ya escalado puestos tal vez incluso por encima de la religión; no es que aquella importara más que esta, ni mucho menos, sino que la percepción dominante era que el catolicismo romano no se hallaba ante un desafío tan letal como al que tendría que enfrentarse desde 1517. En cambio, la fabricación de una obediencia laica y racional basada en la virtud cívica, complementaria de la religiosa basada en la fe, devino casi una exigencia del nuevo tiempo político. La obra de Pontano se situó exactamente en el paréntesis abierto por el primer Humanismo renacentista y cerrado por el torbellino de la Reforma, momento a partir del cual el problema de la obediencia, como en general toda la cultura europea, volverá a empaparse de confesionalidad en detrimento de las visiones prioritariamente civiles como la de Pontano. En *De obedientia* los cimientos del idílico orden comunitario que dibujan sus páginas remiten a la Filosofía (la obe-

diencia, dice Pontano, es una parte «útil y necesaria» de ella⁷³), a la razón y a las leyes, por encima de todo lo cual (o tras ello) está un Dios –se supone que cristiano –que participa en la humanidad aunque desde una lejanía discreta y casi invisible. Pontano inventa una utopía sin isla donde la fe condiciona sin determinar.

La mera existencia de su libro certificaba la preocupación por un asunto que desde Aristóteles, Cicerón o Séneca no había vuelto a llamar la atención, sin duda porque, como el mismo Pontano reconocía, se pensaba que no había más que añadir al legado de estos sabios. Los cuales, dicho sea de paso, sobre la obediencia habían «dejado escrito realmente pocas cosas, muy sucintamente» y, «sin embargo, no ha habido nadie que la haya tratado a fondo. Y aquellos que han dado preceptos sobre esta cuestión parece que no hayan sabido cuánto importa esta virtud, o que hayan tratado estas cosas solo como vulgares y comunes al pueblo». Pero, como aduce con una mezcla de elegancia y cinismo, ninguno de ellos fue tan soberbio como para pensar que había dicho la última palabra al respecto⁷⁴. Al contrario, sus ideas invitaban a profundizar en la obediencia como en cualquiera de los otros temas analizados en sus libros. Pontano, sin ningún atisbo de modestia, tomaba el relevo más de mil quinientos años después y lo hacía orillando –podemos dar por hecho que conscientemente– la contribución que la iglesia había realizado al problema de la obediencia, desde la patrística a la escolástica pasando por los franciscanos, como si este acerbo hablara de otro país o en otra lengua. Como recurso humanista para esquivar un legado que, obviamente, no reconocía como ancestro de su propuesta genealógica, tenía la ventaja de liberar su argumentación de la tutela eclesiástica, al menos en parte, de modo que pudiera cumplir el objetivo de suministrar a su pupilo, Alfonso de Calabria, la certera herramienta ejecutiva que necesitaba para gobernar vasallos tanto seculares como religiosos. Por extenso, *De obedientia* servía también a todo gobernante que acudiera a sus páginas, pues la obediencia de Pontano no era espiritual ni teológica, sino civil, esto es, política y, por tanto, universal –transversal– al asentarse en la razón común a todos los seres humanos, por diferente que fuera el grado de esta en cada uno de ellos.

Por tal motivo, solo en los humanos cabía reconocer una verdadera obediencia; los animales, sin «mente ni consejo», carecían de esta virtud. Y la justicia, virtud suprema para el ordenamiento social de la que nacía la obediencia, resultaba también ajena al resto de los seres vivos. Esta era otra diferencia notable con la iglesia, para la cual la obediencia era hija de la humildad. Para Pontano, ser obediente es el modo de ser justos, pues solo entonces damos a cada uno lo que le corresponde y conviene en cuanto a respeto y consideración razonados. Ya sea al príncipe, al juez o a los padres, obedecemos para cumplir con la justicia dicta-

⁷³ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro I, p. 3.

⁷⁴ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro I, pp. 3-4.

da por la razón. De ahí que Pontano concuerde con los antiguos cuando definían la obediencia como «una cierta justicia del hombre hacia sí mismo, de cuya fuente derivan los oficios civiles: se puede decir incluso que hay una cierta obediencia de cada uno en sí mismo, la cual somete la fuerza de los apetitos a la razón; y nacida así de este principio, fácilmente se persuade luego que hay que obedecer a las leyes y a los príncipes, por lo que aquel amor por el cual (...) cada uno se ama a sí mismo, es la razón de amar a los demás y de hacer amistad»⁷⁵. La afirmación más exigente de Pontano consiste en descalificar lo que parece obediencia cuando en realidad no lo es, o sea, cuando hacemos lo debido sin tener conciencia de ello. Esta clase de «obediencia oculta» se contrapone a la «obediencia manifiesta», única realmente virtuosa porque es racional y consciente. Para este esfuerzo que Pontano plantea, los humanos podemos valernos de las virtudes clásicas por excelencia, la prudencia, la fortaleza y la templanza, que nos alejarán del «vicio» de abandonarnos a las pasiones y nos conducirán al disfrute de una vida moderada. Con esta brújula de sabiduría, cada uno reconocerá cómo y cuándo rendir obediencia a los tres tipos de leyes presentes: las naturales, primitivas e iguales para todos; las divinas, de las que solo seguiremos las cristianas; y las humanas, que en general hay que acatar siempre porque garantizan la convivencia⁷⁶. Casi antropología, la obediencia racionalista de Pontano podía, todo lo más, presumirse subsumida en Dios.

El mejor entrenamiento para convertirse en un obediente virtuoso era la familia y a ella dedicará Pontano dos partes enteras de la obra. La obediencia del hijo a sus progenitores debía nacer de una gratitud afectuosa y desinteresada, no «mercenaria», por los cuidados recibidos y, si bien padre y madre la merecían, «no obstante al padre se conceda lo principal, ya sea por la excelencia de la naturaleza, ya sea por la abundancia y grandeza de los beneficios» que transmite al hijo. La madre, es cierto, ha sufrido el embarazo y el riesgo del parto, pero «esto es cosa de la naturaleza, que mira a la procreación, no es elección de la mujer, como se ve en las bestias». Esta discriminación androcéntrica a favor del padre por el simple hecho de ser hombre atraviesa, lógicamente, todo el apartado de la obediencia familiar, salvo cuando surge el dilema entre autoridad y virtud, de tal modo que si el hijo recibiera un mandato honesto de su madre pero el padre no lo aprobase, el hijo explicará «amorosamente» a su madre y sin humillarla la causa de no obedecerla, al tiempo que intentará convencer a su padre de que la orden materna es buena en sí misma y digna de ejecutarse. Este papel mediador del hijo encaminado a salvar la «concordia» familiar anteponiendo la autoridad del varón desaparece, en cambio, cuando hay que elegir entre una orden honesta de la madre y otra deshonesta del padre, en cuyo caso la razón no permite dudar

⁷⁵ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro I, pp. 6, 9 y 11.

⁷⁶ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro I, pp. 12 y ss; capítulos 9, 10 y 11; pp. 44-49.

sobre la obligación de seguir el mandato de la primera en detrimento del segundo. Un padre, por ejemplo, que obliga a su hijo a casarse con quien aquel decide o a entrar en la iglesia, «no es padre», ni tampoco puede constreñir a su vástago a que vaya contra Dios o la patria, pues solo la ley decide cuándo se lucha o no por la religión y el estado, dos esferas que se reservan al príncipe, no al padre de familia. En la letra y el espíritu del texto de Pontano era obvio que una situación de este tipo, dada la creencia en la superioridad «natural» del hombre sobre la mujer, se concebía como anómala y excepcional, por lo que en realidad la concesión hecha al mandato femenino honesto frente al masculino deshonesto no se entendía como una dignificación de la mujer con respecto al hombre, sino como la enésima prueba de que, en última instancia y pese a la jerarquía familiar, solo la razón debía determinar la obediencia humana⁷⁷.

Ya adultos, los hijos debían reproducir el modelo interiorizado de niños en sus respectivos matrimonios: el hombre, ejerciendo de marido sobre su esposa, y la mujer considerando a su esposo «no tanto como marido sino como padre». Todo un capítulo está dedicado a exponer «que las mujeres han de tener gran cuenta de la obediencia», pues esta las vuelve castas, amorosas con su marido y eficaces en las tareas domésticas. «La mujer que siga la razón huirá los gritos» y, amoldándose al ánimo de su esposo, evitará que este tenga que gritarla. «¿Qué paz puede haber nunca en aquella casa donde señorea la voluntad de la mujer?», se pregunta retóricamente Pontano, hasta el punto de responsabilizar a la esposa de la «benevolencia» mutua que se espera haya en un matrimonio. La mayor «peste» de una familia es «la insolencia de una mujer indiscreta». Incluso disuelto el vínculo por la muerte del marido, la viuda podrá rendirle obediencia amorosa si decide no volver a esposarse, como hizo la propia madre de Pontano por espacio de veinticuatro años. La viudedad como forma de obediencia *post mortem* prolongaba así, virtuosamente, la autoridad del difunto sobre una mujer privada de libertad hasta sus últimos días⁷⁸.

La familia de entonces conformaba también el espacio donde convivían los señores con sus esclavos, por un lado, y sus «ministros» o criados, por otro. Era también aquí donde se aprendía a interiorizar, a escala menor, la cosmovisión de las relaciones de poder que luego se practicarían a escala social. De ahí la relevancia de atenderlas. A diferencia de los hijos, cuyo vínculo con sus progenitores debía fundarse en el amor, los esclavos domésticos debían obedecer a sus amos por temor antes que por amor, sin excluir este, sobre todo si antes habían gozado la condición de libres. Más compleja era la relación con los criados cuya obediencia, teóricamente radicada en la fidelidad, se veía atravesada también por el interés de obtener premios y honores, además de dinero. El señor de la casa solo

⁷⁷ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro II, pp. 59, 67-70, 75, 83-87.

⁷⁸ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro III, pp. 93, 97, 100-103, 110.

logrará hacer de ellos verdaderos obedientes si premia su diligencia y presteza, actitudes que a su vez librarán al criado de la avaricia y la soberbia de su amo. Obviamente, a medida que los círculos concéntricos de la familia se ensanchaban, el amor idealizado que ceñía el primer núcleo de los padres e hijos se debilitaba, hasta constituir un esquema de relaciones progresivamente más frías donde el temor y el interés, y no tanto el afecto, regulaba las transacciones de la voluntad⁷⁹.

De acuerdo al aristotelismo de Pontano, *De obedientia* llegaba al corazón de su argumento en sus dos últimas partes, y lo hacía buscando respuesta a «una cuestión muy difícil, esto es, si habiendo nacido libres debemos obedecer a señor alguno y seguir sus mandatos». Naturalmente la solución era afirmativa, dada la condición social del ser humano. Y como la familia, la sociedad debía proveerse de una cabeza, pues es «necesario que sea mayor el número de los que hacen las cosas que son mandadas que los que las ordenan». La metáfora organicista ratificaba también la conveniencia de disponer de un solo gobernante mejor que de varios, al que todos confiarían la labor de realizar el bien común a través del cumplimiento de leyes justas. La socorrida máxima ciceroniana sobre alcanzar la libertad solo mediante la obediencia a la ley cancelaba cualquier duda respecto del lugar que podía ocupar en la comunidad la voluntad de cada uno frente a la de todos. Una renuncia, no obstante, que nos transforma en seres más sociables, si cabe, y más felices, por virtuosos. No procede llamar siervo al hombre que cumple las leyes, como tampoco ha lugar hacerlo con el hijo que obedece al padre o al soldado que sigue a su capitán. «Al contrario, a mí me parece que esta sea la vía directa y segura que conduce a la auténtica y sólida libertad», pues la razón nos enseña que la máxima realización del ser social que somos no consiste en dar rienda suelta a nuestra «libertad natural», sino en construir la «libertad civil» —o sea, civilizada. Pontano no elude que tras esta apacible declaración de principios venía la práctica diaria a manos de los subordinados, «estimados sacrosantos», ya fueran los magistrados, los maestros o los ancianos del lugar. Sus abusos, de producirse, debían sufrirse con paciencia como un mal menor a la espera de que el tiempo lo remediase. ¿Y qué hacer ante un decreto injusto? Situación espinosa sobre la que Pontano reconocía opiniones a favor y en contra, sin embargo había suficientes casos que probaban que a veces era mejor no obedecer ciertas órdenes, al menos no de inmediato, bien por el daño que podían causar o por cambios acaecidos pero ignorados por el gobernante. Incluso en el ejército cabía la contingencia de resultar conveniente no obedecer una orden. El gesto de suspender la aplicación de la ley sería, en tal circunstancia, virtuoso, pero también arriesgado y, en definitiva, solo aceptable si, caso de haber habido incumplimiento de buena

⁷⁹ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro III, pp. 116, 123 y 125.

fe, el gobernante se mostraba «prudentísimo padre de familia» y evitaba amorosamente el castigo y la intemperancia⁸⁰.

La lectura del *De obedientia* certifica que esta virtud había entrado al fin en el olimpo de aquellas facultades morales que merecían un trato de favor particularizado. También, que la libertad de los europeos estaba un poco más amenazada que antes, pues ahora se les ofrecía el cielo en la Tierra a cambio de renunciar a crecientes parcelas de voluntad. Tal tendencia es coherente con haber visto hacia 1500 un giro en los tratadistas políticos, especialmente en los más claramente partidarios del gobierno monárquico, en el sentido de priorizar no tanto la libertad del pueblo como la seguridad, o «conservación», y la paz del estado. La consecuencia última de esta idea consistirá en afirmar que la «verdadera libertad» es la seguridad que otorga al pueblo el gobierno de uno solo⁸¹. Con este horizonte, los príncipes se percataron de que para dar el paso decisivo en la transformación transgresora de la vieja obediencia pintada en frescos y soñada por teólogos en otra nueva más exigente, necesitarían también presentar el yugo destinado a sus súbditos como un fardo liviano. En 1513 el papa León X adoptó como divisa el emblema del yugo junto al mote «suave», en clara alusión a la conocida cita de san Mateo *Jugum meum suave est, et onus meum leve* («Mi yugo es suave y mi carga ligera»). Se trató de una iniciativa pensada para transmitir su deseo de conciliación en la iglesia tras el beligerante pontificado de Julio II, pero sin renunciar simultáneamente a recrecer la autoridad de la Santa Sede⁸². Cuadratura del círculo o no, ningún yugo es suave ni ligero por definición. Pero eran tiempos en que todo príncipe, religioso o laico, pensaba en cómo suscitar cada vez más obediencia sin que lo pareciera.

⁸⁰ PONTANO, *Trattato dell'Obediencia*, Libro IV, pp. 131-132, 136, 139, 148-152, 184-188, y Libro V, pp. 195, 203, 205 y 234.

⁸¹ SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 1, pp. 147 y 149-150.

⁸² MANFREDO TAFURI, «Jugum Meum suave est. Mito y arquitectura en la edad de León X», en *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades, arquitectos* (Madrid, 1995), pp. 133-198, pp. 134-135.

2

LA OBEDIENCIA REPUBLICANA

El modo en que la realeza castellana codificó sus razones para captar y promover la obediencia en pleno medievo puede verse en *Las Partidas* del Rey Sabio, Alfonso X (1221-1284), redactadas a mitad del siglo XIII aunque solo promulgadas en 1348. Asentado el principio de que únicamente el monarca puede legislar, la Ley XI de la Partida I tranquilizaba a los vasallos al aclarar que, en realidad, la obligación de obedecer empezaba por el príncipe. En «Cómo deben obedecer las leyes», la primera frase devenía en máxima y las restantes doctrina: «Todos los hombres deben ser tenidos de obedecer las leyes, y mayormente los reyes por estas razones. La primera, porque son por las leyes honrados y guardados; la segunda, porque los ayudan a cumplir justicia y derecho, lo que ellos son tenidos de hacer; la tercera, porque ellos son hacedores de ellas y es de derecho que pues que las ellos hacen, que ellos las obedezcan primeramente». Para los demás mortales tampoco faltaban argumentos. «Otrosí –continuaba en relación a las leyes– el pueblo las debe obedecer por otras tres razones. La primera, porque son mandamientos de señor; la segunda, porque les tuellen [quitan] daño; la tercera, porque les aducen pro». Se trataba de principios universales ante los que no había excepciones, pues tanto laicos como eclesiásticos debían someterse a la ley, «los altos como los bajos, los ricos como los pobres, también las mujeres como los varones», sin que fuera excusa desconocer las normas⁸³. En la Ley XVI de la Partida II, «Cómo el pueblo debe envergonzar et obedecer al rey», el legislador llevaba la cuestión al terreno del amor político, un claro instrumento que miraba a recabar sumisión desde una emocionalidad racionalizada a través de otros dos conceptos nacidos de este vínculo, la vergüenza y el temor. «Vergüenza, según dijeron los sabios, es señal de temencia que nasce del verdadero amor, et ella face dos cosas que conviene mucho al pueblo que fagan a su rey; la primera, que tue-

⁸³ ALFONSO X, *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Afonso el Nono. Nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López* (Madrid, 1972), vol. 1, pp. 19-20.

lle atrevimiento a los homes; la segunda, que los face obedescer las cosas que deben». Por tanto, la ausencia de amor al rey conllevaba la pérdida del temor y la vergüenza a él debidas, abriendo la puerta al «atrevimiento» o desacato, es decir, a la alteración y, con el tiempo, quizás ruptura, del pacto político⁸⁴. «Ca atrevimiento no es otra cosa sinon facer o decir lo que non deben et en lugar do non conviene (...), ca pues que los homes pierden vergüenza et toman atrevimiento, por fuerza derecha han a entrar en carrera por ser desobedientes a lo que han de obedescer et perder vergüenza de las cosas que han de envergoñar». El triángulo conformado por el amor en el vértice y el temor y la vergüenza en la base acotaban el espacio de la obediencia, que era a la postre el problema más espinoso de resolver porque era, también, el único de los cuatro conceptos en juego que exigía una traducción práctica del ejercicio político. Dejada para el final, la definición de obediencia alfonsina se valía de aquellos ejemplos precisos que, en su contexto medieval, recortaban cualquier duda sobre las intenciones de la corona y sobre la idea motora de obediencia que se alumbraba en Castilla:

Mas la obediencia es cosa de que viene mucho bien, ca ella face a los homes obedescer a sus señores en todas cosas, así como vasallos leales, et así como fijos a padre quando lo aman et temen verdaderamente. Et por ende el pueblo non debe ser atrevido para perder vergüenza de su rey, mas débense ser obedientes en todas las cosas que él mandare, así como de venir a su corte o a su consejo por los que él enviare, o para facerle hueste o para darle cuenta o para fazer derecho a los que de ellos hobiesen querella; ca estas son las mayores cosas en que vasallos son tenudos de venir obedesciendo mandamiento de su señor; et esta mesma obediencia la deben haber para ir do los enviare, así como en mandería, o en hueste, o en guerra (...) Et sin todo esto deben otrosí haber obediencia para estar do los pusiere⁸⁵.

Ya fuera como «vasallos leales» o como «hijos» —desde la fuerza del derecho o desde el amor político—, la cadena de *exempla* referida apuntaba a la pedagogía tanto como a la coerción. Aceptar y asumir que tocaba solo al monarca el ejercicio de las funciones de «rey juez» y de «rey guerrero» en su más alta instancia permitía deducir el poco resquicio que la corona dejaba para escapar a su autoridad en otros posibles ámbitos. La contundencia del mensaje venía reforzada por la sanción penal que conllevaba la desobediencia a todo lo anterior: los vasallos *atrevidos* podían ser hasta «echados del regno», con confiscación de bienes y cargos. La expulsión ignominiosa de la comunidad de pertenencia iba, en fin, más allá de alzar la bandera de la justicia regia y entroncaba, de hecho, con el espíritu autoritario de las monarquías europeas que iría a más en los siglos siguientes. La justicia, o lo que se entendiera por ella, fue aprovechada por los re-

⁸⁴ Al respecto, JOSÉ LUIS BERMEJO CABRERO, «Amor y temor al Rey (Evolución histórica de un tópico político)», *Revista de Estudios Políticos*, 192 (1973), pp. 107-128, p. 110.

⁸⁵ ALFONSO X, *Las Siete Partidas*, vol. 2, pp. 114-115.

yes no solo como un método coactivo para imponer su autoridad, sino también como un medio, a caballo entre la emoción y la razón, para recabar una obediencia que se quería espontánea. Así lo recogió el *Libro del caballero Zifar*, de hacia el año 1300, al concluir que «cuando el rey feciese justicia, obedescerle ha su pueblo de corazón e de voluntad»⁸⁶. La mención de estas dos modalidades de obediencia planteaba la hondura del problema.

Porque aun sin negar la importancia de los factores emotivos, la obediencia civil se iba a decidir cada vez más en el campo de la razón. Las citas y alusiones al amor o al corazón de los vasallos se mantendrán durante siglos, pero al avance de la corona con sus leyes invasivas el reino replicará sobre todo con el derecho, en las ciudades y en las Cortes. Cuando a partir del siglo XIII empezaron a colisionar el derecho de los municipios con el del rey, estaba por dilucidar qué rumbo tomaría aquel pulso que conoció victorias y derrotas por ambos lados. Frente a los fueros y privilegios que las localidades castellanas habían obtenido siglos atrás y que guardaban celosamente, la monarquía comenzó a intentar superponer sus nuevos mandatos de naturaleza intervencionista. La emisión de cartas regias, no de leyes propiamente dichas, que contradecían lo concedido hasta la fecha, provocó la reacción de quienes vieron lesionados sus derechos. Esta fue inmediata y se tradujo en una resistencia por lo general pacífica y ordenada, consistente en informar al rey sobre la imposibilidad de ejecutar lo mandado por incurrir en desafuero y devenir, quizás, en «ley injusta». En *Las Partidas* alfonsinas ya estaba previsto este mecanismo, como no podía ser de otra manera. La «carta desaforada» o contraria a Derecho poseía carácter anulable aunque tanto al monarca como a las ciudades les convenía más la solución intermedia de declarar su suspensión, lo que salvaba tanto los privilegios cuestionados como, más relevante aún, la preeminencia de la corona. Las numerosas peticiones de las Cortes en los siglos XIII y XIV encaminadas a que el rey confirmara los diferentes privilegios locales adquirieron un tono preventivo y se explican en gran parte por este conflicto. No obstante, con terquedad nada ingenua la corona siguió emitiendo cartas supuesta o verdaderamente desaforadas durante todo el bajo medievo, una práctica que solo remitía en situaciones de guerra o de minoridad real. A mitad del siglo XIV el cúmulo de desencuentros al respecto desembocó en el hallazgo de, en principio, una fórmula de entendimiento destinada a perdurar centurias y a definir como pocas la cultura política hispánica: *Obedézcase pero no se cumpla*⁸⁷.

El origen de este enunciado se conoce: fue el rey Enrique II (1367-1379) quien, en 1369, ordenó que unos albaes al parecer librados con defectos de

⁸⁶ Citado por JOSÉ LUIS BERMEJO CABREIRO, *Máximas, principios y símbolos políticos* (Madrid, 1986), p. 25.

⁸⁷ Hemos seguido a BENJAMÍN GONZÁLEZ ALONSO, «La fórmula «obedézcase pero no se cumpla» en el Derecho castellano de la Baja Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50 (1980), pp. 469-487.

forma y consiguientemente denunciados, fueran «obedecidos e non conplidos»; esto es, que sin llegar a derogarlos, quedaran sin ejecución. Todo indica que con el aumento de los problemas causados por las cartas desaforadas, la corona decidió aprovechar esta misma fórmula de compromiso, ligeramente modificada, para resolver un contencioso que era de fondo, no de forma. Así, solo dos años después, en las Cortes de Toro de 1371, de nuevo Enrique II fue quien tuvo a bien estrenar la fórmula «obedézcase pero no se cumpla» en un ordenamiento concedido a la ciudad de Sevilla. Aunque se desconoce si tal resolución buscaba anular o suspender las cartas desaforadas, supone hasta hoy la primera expresión documentada de la, en adelante, célebre fórmula que, ya imparable, persistirá con Enrique III (1390-1406) «y en el reinado de Juan II (1406-1454) se populariza y adquiere carta de naturaleza (...) Tras décadas de titubeos, de búsqueda y ajuste semántico, la cláusula queda fijada y se ritualiza. Pero ni antes ni después de ese momento es reductible a simplificaciones»⁸⁸.

Es precisamente la complejidad innata a la versatilidad de esta fórmula lo que probablemente explique el por qué aún no se ha investigado a fondo. En 1973, un breve artículo de José Luis Bermejo Cabrero sobre el concepto de contrafuero reparó en la fórmula del obedecer y no cumplir que, con razón concluyó su autor, nació para «resolver de una forma ingeniosa» el problema objeto de su estudio, dando lugar a «una interesante solución que tendrá una larga historia»⁸⁹. Una larga historia, en efecto, que aún desconocemos en toda su extensión geográfica y evolución temporal a pesar de la advertencia que en 1980 lanzó uno de sus mejores conocedores, Benjamín González Alonso: «El estudio detenido del obedecer y no cumplir está por hacer»⁹⁰. Sus pioneros han sido mayoritariamente historiadores del Derecho y aún hoy los avances siguen llegando de su mano, si bien con cuentagotas dada la relevancia del problema⁹¹.

⁸⁸ GONZÁLEZ ALONSO, «La fórmula «obedézcase pero no se cumpla»», pp. 483-484 y 486.

⁸⁹ JOSÉ LUIS BERMEJO CABRERO, «La idea medieval de contrafuero en León y Castilla», *Revista de Estudios Políticos*, 187 (1973), pp. 299-306, p. 304.

⁹⁰ GONZÁLEZ ALONSO, «La fórmula «obedézcase pero no se cumpla»», p. 473.

⁹¹ GUSTAVO VILLAPALOS SALAS, *Los recursos contra los actos de gobierno en la Baja Edad media. Su evolución histórica en el reino castellano (1252-1504)* (Madrid, 1976), obra que, si bien no se ocupa directamente del obedézcase pero no se cumpla, ayuda a entender mejor el contexto en que se generó esta fórmula, ya que analiza los mecanismos usados para resistir a una monarquía cuya expansión legislativa ignoraba, o fingía ignorar, los derechos preexistentes. Por su parte, los trabajos de Ricardo Gómez Rivero han demostrado que el pase foral de Guipúzcoa, cuya práctica se inicia aquí en el siglo xv para pasar poco después al señorío de Vizcaya y a la provincia de Álava a principios del siglo xviii, derivó del obedecer y no cumplir castellano, que «se trasvasó al área jurídica vasca». RICARDO GÓMEZ RIVERO, *El pase foral en Guipúzcoa en el siglo xviii* (San Sebastián, 1982), pp. 16-19, y «La fórmula «obedecer y no cumplir» en el País Vasco (1452-1526)», en María Rosa Ayerbe Iríbar (ed.), *Estudios dedicados a la memoria del profesor L. M. Díaz de Salazar Fernández*, I (Bilbao, 1992), pp. 335-348.

Entre los juristas, los cultivadores del Derecho indiano –y particularmente algunos latinoamericanos– han desarrollado un trabajo extraordinario sobre la consabida fórmula, ya que la gobernación de los lejanos virreinos fue campo abonado para obedecer mucho y cumplir menos. Sin contemplar la inserción de esta práctica en el Nuevo Mundo es dudable que pueda siquiera escribirse la historia de la América hispánica. Tanto es así que se ha llegado a pensar que el fructífero cultivo historiográfico de este mecanismo en el ámbito americanista estaría en la raíz de su menor atención en España⁹². Quien antes y mejor lo vio fue el chileno Mario Góngora (1915-1985), historiador pero también con formación previa en Derecho. Con este bagaje envidiable para abrir en canal el cuerpo político de la Monarquía, insistió en la fórmula del obedecer y no cumplir como una de las claves de la expansión, gobernanza y duración del poder español en América. Solo desde el desconocimiento de la cultura jurídica castellana o desde el prejuicio anti-español podía calificarse de corrupto, incapaz o desorganizado un modo de vertebrar y administrar unos territorios tan distantes y diversos mediante un mecanismo que incluía una gran flexibilidad. La suspensión, como mínimo, de las órdenes regias llegadas a los cabildos e instituciones que declinaban ejecutarlas, aunque sí las obedecieran, funcionó como la «válvula de escape» necesaria para la continuidad imperial, al tiempo que convirtió en inevitable la autonomía legislativa americana. «De allí la aceptación tácita de casi toda la legislación producida en las colonias». La corona, ya desde los tiempos de Hernán Cortés en México, trató de limitar el obedecer y no cumplir «a los casos realmente indispensables, señalando, como principio general, la obligación de cumplir antes de suplicar la enmienda». Pero el siglo *xvi* está lleno de ejemplos de cómo las autoridades americanas informaron al Consejo de Indias en Madrid de que ciertos mandatos, a la vez que eran recurridos, se cumplirían, ciertamente, pero «solo en cuanto fuere posible». No por nada, una de las causas de la crisis de obediencia abierta en México y Perú por la aplicación de las Leyes Nuevas en 1544 fue lo arraigado que estaba en los conquistadores el principio de suplicación a la corona que, desde España, el rey intentó anular para retractarse después. De aquella batalla, monarcas y virreyes, pero también los españoles americanos, sacaron una lección imborrable: la de interiorizar

una política hecha, a la vez, de prudencia y de vigor, para disminuir el margen de incumplimiento y reforzar la ejecución de la legislación (...) Van creando [virreyes, gobernadores y jueces] una tradición, que radica en el justo medio de cumplir el espíritu de la legislación, sin herir radicalmente las tendencias vecinales, mirando siempre por el porvenir de sus Virreinos (...) Este equilibrio se vale de los recursos característicos: incumplimiento de las reformas demasiado graves, cuando ello es posible o, al menos, apli-

⁹² GONZÁLEZ ALONSO, «La fórmula “obedézcase pero no se cumpla”», p. 469.

cación paulatina y benigna para los vecinos; disimulación de las infracciones cuya extirpación es peligrosa, pero, por razones de principio, tampoco pueden ser convertidas en situaciones normales (...); desdén por el cumplimiento literal en materias indiferentes (...) Desde el punto de vista de la concepción del Estado Indiano, el incumplimiento de las leyes decretado por las autoridades resulta, pues, un fenómeno de la mayor importancia⁹³.

Así, pues, obedecer y no cumplir decae como expresión de un imperio fallido para encumbrarse como un inteligente hallazgo de gobernanza. Con el riesgo, naturalmente, de incurrir ahora en la exageración. Uno de los muchos méritos del argentino Víctor Tau Anzoátegui, brillante historiador del Derecho, ha consistido precisamente en documentar no tanto la práctica de la fórmula cuanto sus límites o, lo que es igual, corregir la arriesgada creencia de que este mecanismo de ductilidad gubernativa se tradujo en una América más independiente que autónoma. Nada más lejos de la realidad. La plena e indiscutible vigencia del obedecer sin cumplir en el Nuevo Mundo hasta la constitución de las repúblicas independientes no significó, abusos aparte, que se frivolizara con esta fórmula; por el contrario, a medida que esta se conoce mejor lo que emerge es un uso más bien ponderado de un mecanismo que, de hecho, de no ser por el cuidado que se puso en su aplicación, probablemente habría muerto mucho antes del siglo XIX. Que los Borbón aspiraran a limitar esta práctica, no a anularla, y que tampoco fueran muy lejos en su intento, habla por sí solo del arraigo que la fórmula había alcanzado en la Monarquía⁹⁴.

El interés de los juristas por el obedecer sin cumplir halló pronto eco en un artículo publicado en 1960 a cargo del historiador estadounidense John Leddy Phelan (1924-1976) sobre los principios de autoridad y flexibilidad en la administración imperial española. Pese a su importancia, es llamativo que el trabajo de Phelan no fuera traducido al español hasta fechas muy recientes⁹⁵. Esto no significa que haya carecido de impacto, más bien lo contrario, pero la indiferencia por difundirlo en su área historiográfica natural, la hispanohablante, seguramente confirma el hecho ya señalado de haber sido un tema más atractivo para los juristas que para los historiadores de ambos lados del Atlántico. De hecho, el breve pero importante artículo de Phelan ha permanecido durante décadas como

⁹³ MARIO GÓNGORA, *El Estado en el Derecho Indiano. Época de fundación (1492-1570)* (Santiago de Chile, 1951), pp. 249, 254, 262-263, 273-277 y 284-285.

⁹⁴ VÍCTOR TAU ANZUÁTEGUI, «La ley «se obedece pero no se cumple». En torno a la suplicación de las leyes en el Derecho Indiano», *Anuario Histórico-Jurídico Ecuatoriano*, 6 (1980), pp. 55-110, p. 73-79, y *La ley en América Hispánica. Del Descubrimiento a la Emancipación* (Buenos Aires, 1992), pp. 10-15 y 17.

⁹⁵ JOHN LEDDY PHELAN, «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy», *Administrative Science Quarterly*, 5 (1960), pp. 47-65, y su traducción —con una breve presentación— a cargo de Jorge Cáceres Riquelme, «Autoridad y flexibilidad en la burocracia imperial española», *Revista Historia y Justicia (Santiago de Chile)*, 10 (2018), pp. 281-297.

una referencia aislada en el sentido de que ningún historiador ha desarrollado una monografía consagrada al obedecer sin cumplir, ya sea en América o en España. Quizás también por ello, las numerosas ocasiones en que se cita a Phelan o en que, simplemente, se trae a colación el mecanismo de obedecer sin cumplir, es con el fin de explicar el uso de otros instrumentos de gobierno no menos conocidos, como la visita y el juicio de residencia, de los que ya Phelan advirtió que a menudo actuaron como contrapesos de la relativa libertad que el obedecer sin cumplir otorgaba a las autoridades hispánicas. Al final, la clave consistía en el uso discrecional que se hiciera de la fórmula, pues de su abuso temerario nacía la ira del Consejo de Indias y, con ella, las multas, la pérdida del cargo o incluso la cárcel. El objetivo de los implicados, aquí y allá, consistía en mantener el «delicado equilibrio» entre los intereses de la corona y los de sus vasallos de ultramar, quienes, al posponer la ejecución de una orden, ganaban tiempo para intentar influir en el gobierno peninsular⁹⁶. Este «ganar tiempo», o la dilación que implicaba todo recurso, constituye un tema debatido entre quienes creen que el objetivo de paralizar una ley era obtener su revocación o solo modificarla⁹⁷. Solo futuros estudios harán luz al respecto. Menos acertado que Phelan anduvo el historiador británico John Lynch (1927-1918) en un breve ensayo de 1992 en el que, lejos de captar la sutileza del «marco institucional» de la América hispana, concluyó que «el instinto normal de los súbditos americanos fue no obedecer las leyes, sino evadirlas o modificarlas –y, de vez en cuando, resistirlas (...) El estado colonial permaneció intacto pero solo mediante la disolución de una de las cualidades esenciales de un estado, el poder para exigir obediencia»⁹⁸. Pero, si no hubo estado propiamente dicho, ¿cómo se explica qué permaneciera «intacto»? Por otra parte, al no detallar Lynch la clase de obediencia a la que se refería no es posible ir más lejos en la valoración. Todo apunta a que se limitó al significado más convencional de obediencia, esto es, al de tipo ejecutivo.

Lo que ocurrió fue más bien lo contrario: desde la misma conquista de América, la inmensa mayoría de los implicados a ambos lados del Atlántico trataron de hacer valer la ley, de estar dentro de ella y por supuesto de obedecerla –lo que no era incompatible con aprovecharla en su favor–, pero todo de acuerdo con la compleja tradición castellana de obedecer cumpliendo y sin cumplir que, a su vez, seguía vigente y evolucionando en las dos orillas del océano. Es arriesgado estudiar lo sucedido en las Indias con un enfoque sistemáticamente distin-

⁹⁶ PHELAN, «Authority and Flexibility», pp. 58-60.

⁹⁷ VITTORIO SCIUTI RUSSI, *Il governo della Sicilia in due relazioni del primo seicento* (Nápoles, 1984), p. 62. El autor, desde la perspectiva de la Sicilia hispánica del siglo xvii, se decanta por la primera opción.

⁹⁸ JOHN LYNCH, «The Institutional Framework of Colonial Spanish America», en A. J. R. Russell-Wood (ed.), *An Expanding World. Government and Governance of European Empires, 1450-1800* (Aldershot, 2000), pp. 213-225, pp. 214 y 217.

to (o «colonial») del utilizado para la historia peninsular. En diciembre de 1521, cuando Cristóbal de Tapia desembarcó en Veracruz en calidad de nuevo gobernador de México, el representante de Hernán Cortés que lo recibió, Gonzalo de Alvarado, tomó las cartas que traía Tapia y «las obedeció y puso sobre su cabeza como provisiones y mando de su rey y señor; e que en cuanto al cumplimiento, que se juntarían los alcaldes y regidores de aquella villa e que platicarían e verían cómo y de qué manera eran ganadas y habidas aquellas provisiones, e que todos juntos las obedecerían, porque él solo era una persona, y también porque querían ver si Su Majestad era sabidor que tales provisiones se enviasen». Tapia, contrariado, decidió avanzar hacia Ciudad de México, pero de nuevo en Cempoala los emisarios de Cortés, bien instruidos por este, «le demandaron que mostrase otra vez las provisiones (...) y todos aquellos capitanes a una las obedecieron y pusieron sobre sus cabezas como provisiones de nuestro rey y señor, e que en cuanto al cumplimiento, que suplicaban dellas para ante el emperador nuestro señor, y dijeron que no era sabidor dellas ni de cosa ninguna». Para calmar, o comprar, la ira de Tapia, Cortés mandó que le regalaran unos «tejuelos de oro (...), unos negros y tres caballos», con todo lo cual se embarcó de vuelta a Santo Domingo⁹⁹. También en Perú, Gonzalo Pizarro justificó su rebelión contra las Leyes Nuevas de 1542 acusando al virrey Blasco Núñez Vela de querer imponer su voluntad «y lo que peor y que más nos exaspera, no admitiendo suplicación alguna que para ante Su Majestad se haya interpuesto por los cabildos y vecinos de las ciudades (...), antes denegándolas y procediendo de hecho a ejecutar aquello de que tan justa y santamente se suplicaba, siendo, como es, de derecho natural y que el príncipe no lo puede quitar ni admover». Con todo, si el emperador ratificase sus órdenes tras recurrir, «sus vasallos somos e sujetos, y él es nuestro señor natural, a quien hemos de obedecer y cumplir sus mandamientos (...) No pedimos sino justicia, no queremos sino razón, no deseamos sino lo que Su Majestad quiere y desea, que es oírnos y que no se nos haga fuerza»¹⁰⁰.

Pizarro tal vez exageró al vincular su argumento al derecho natural, pero no había duda de que él y su entorno conocían bien la tradición de las urbes castellanas sobre obedecer las leyes, en el sentido de respetarlas pero sin cumplirlas. Hasta es posible y probable que retorciera tal principio con el fin de maquillar de justa resistencia lo que de hecho fue una rebelión¹⁰¹. En cualquier caso, el trasla-

⁹⁹ BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid, 2017), pp. 587-589.

¹⁰⁰ *Documentos relativos a Don Pedro de la Gasca* (Madrid, 1964), 1, p. 201, Gonzalo Pizarro al virrey Blasco Núñez Vela, Cuzco, 2 de agosto de 1544.

¹⁰¹ Es la idea de GUILLERMO LOHMANN VILLENA, *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro. La tramoya doctrinal del levantamiento contra las Leyes Nuevas en el Perú* (Valladolid, 1977), pp. 42-43. El autor afirma que Pizarro se valió de «el conciliábulo de jurisperitos que constituían el estado mayor de la sedición». A este respecto, véase el apartado «Los hombres de leyes», pp. 100-110.

do a América de esta singular cultura de la obediencia era ya una realidad a pocos años de la conquista. Obviamente, la distancia favoreció su práctica, denunciada desde muy pronto como un pretexto para burlar la voluntad regia. En 1532 un oficial de Santo Domingo se quejó a Carlos V de «que en estas gobernaciones está muy usado el no cumplir las Provisiones y Cédulas que de allá vienen, porque (...) es el camino largo (...). Créame Vuestra Majestad que conviene mucho remediarlo castigando alguno por manera que, a ejemplo de aquel, los otros teman y le amuestren a obedecer; y si en todas partes conviene, en estas mucho más por estar tan apartadas de donde Vuestra Majestad está»¹⁰². Todo era más fácil si la autoridad contemporizaba con este modo de obediencia. Así debió de entenderlo don Antonio de Mendoza cuando, en algún momento de su largo virreinato en México entre 1535 y 1550, escribió: «La gente española de esta Nueva España es mejor de gobernar de todas cuantas yo he tratado, y más obedientes y que más huelgan de contentar a los que mandan, si los saben llevar; y al contrario cuando se desvergüenzan, porque ni tienen en nada las haciendas ni las personas»¹⁰³. Respeto a la ley, sí, pero solo si había margen para reformularla, un comportamiento mimético al de los españoles de la península, como no podía ser de otra manera. De hecho, el pensamiento republicano floreció con vigor en América tanto como en las universidades castellanas o, al menos, no faltaron en el Nuevo Mundo centros de élite ni pensadores ilustres dedicados a teorizar sobre la ley, la costumbre y la obediencia¹⁰⁴. Un sistema ingenioso pero modesto, originalmente ideado para salvaguardar el diálogo entre el rey y las ciudades de Castilla, había pasado a vertebrar la práctica imperial de los Austria a muchas millas de distancia. El obedecer y no cumplir no solo resistió este salto de escala geográfica, sino también política, pues desde ahora contribuiría al gobierno de una Monarquía global.

Este republicanismo nativo posiblemente fue único en Europa por su separación neta entre obedecer una orden y ejecutarla o, lo que es igual, por vaciar la palabra obediencia del sentido de ejecución y hacerlo, además, no en sede judicial –lo que habría revestido normalidad caso de responder a un recurso elevado por esta vía–, sino en los concejos municipales o a título personal. Su eclosión reactiva frente a la corona fue previa a la entrada en España del Humanismo político reforzador del poder monárquico, aunque fue solo cuestión de tiempo

¹⁰² MARGARITA GÓMEZ GÓMEZ, «Escribir la norma: problemas de recepción, acatamiento y publicación de los documentos reales en las Indias durante el Antiguo Régimen», *Les Cahiers de Framessa*, 30 (2019) (en línea; consultado el 19 de enero de 2021).

¹⁰³ Citado por SOLANGE ALBERRO, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo* (Ciudad de México, 2002), p. 42.

¹⁰⁴ FRANCISCO QUIJANO VELASCO, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610* (Ciudad de México, 2017), sobre todo pp. 136-137, donde se recogen importantes reflexiones del agustino fray Alonso de Veracruz referentes al poder del «pueblo» que, aunque no legisla, se reserva el derecho de aceptar la ley.

que este influjo pusiera la virtud de obedecer, convenientemente secularizada, al servicio del príncipe. Tal fue lo que ocurrió gracias a la pluma del latinista Alonso Fernández de Palencia (1423-1492) y su *Tratado de la perfección del triunfo militar*, de 1459. Conocedor por experiencia propia de los refinados ambientes eclesiásticos de Florencia y Roma, e implicado en los avatares políticos de la Castilla de Enrique IV, a quien primero sirvió y luego acabó por detestar, el autor construyó una alegoría sobre la exaltación de la milicia aunque de calado político más amplio. En realidad, cada personaje de la obra puede leerse tanto en clave literal como figurada, de modo que el protagonista, un soldado español llamado Ejercicio que viaja a Italia para aprender la técnica guerrera del glorioso imperio romano, se convierte en el hilo conductor de una serie de propuestas más elevadas. No sorprende por esto que sea la Prudencia quien lo recibe en Florencia, ni tampoco que Ejercicio, pese a su compleción fuerte y bien dispuesta, no haya obtenido aún el triunfo que busca. Este soldado capaz pero desafortunado es el espejo de una España supuestamente rica, poblada y llena de hombres valientes pero que desconoce la gloria militar. La Discreción, hija de la Experiencia, revela el secreto para obtenerla: hacer la guerra mediante la adecuada disposición del Orden, el Ejercicio y la Obediencia, bien entendido que ninguna de estas tres virtudes logrará nada por separado.

Esta última es una virgen sabina que Rómulo, rey de Roma, reservó para sí tras el famoso raptó. «Et la retención desta virgen no fue sin consejo de Marte», el dios de la guerra. Su presencia traería fortuna a Roma «mientras que el lujo no desflorase la virginidad de la misma Obediencia, como después aconteció». De la violación de la sabina nacieron dos hijos: un varón, el Furor, y una mujer, también llamada Obediencia, como su madre. Desde entonces esta joven vaga por el mundo tras los guerreros más valientes, pero ella sola no basta para favorecerlos si no es en compañía del Orden y el Ejercicio. Para averiguar cuál de estos tres elementos es el más valioso, el Triunfo les pregunta cuál sería el lugar que ocuparía cada uno de ellos en un desfile de la victoria encabezado por un carro triunfal. Pese a que el Triunfo ya conoce la respuesta, deja que Orden y Ejercicio se explayen en sus retóricas argumentaciones y que litiguen entre sí para, finalmente, dar la voz a la Obediencia. «La muy honesta virgen, llena de vergüenza, abajó los ojos encendida en color y calló por algún poco espacio, estando turbada; pero cuando hubo resumido el aliento para decir, profirió lo que sigue». Como era previsible, el «Capítulo de la fabla de la Obediencia» supone la apoteosis del *Tratado* y supera en nobleza de contenido los parlamentos de sus compañeros Orden y Ejercicio. Por vez primera en la obra, lógicamente, la Obediencia toma la palabra y sorprende al lector ante quien se revela como un cúmulo de virtudes. Después de su rubor involuntario y su silencio valorativo, antesala de una expectación artificialmente provocada, la Obediencia empezará a hablar solo porque tal es el mandato del Triunfo, no por voluntad suya. Con generosidad, alaba al

Orden y al Ejercicio, pero también afirma, sin arrogancia, que los «muy aprobados capitanes» siempre han puesto a la Obediencia por delante de cualquier otra virtud bélica,

ca la disciplina militar, interviniendo yo, se coliga y, al contrario, si yo ende no fuere, la falsa bienaventuranza de un día se cree que ha de traer servidumbre de mil años (...) ¿Quién estimará que yo sea de posponer? ¿Quién pensará que yo haya de ser de la más baja? ¿Cuál varón de buen entender cuidará de que yo deba ser igual a mis compañeros? No digo que por qué no seré de todos soberana.

Palencia sabía que la Obediencia de su *Tratado* estaba llamada a sorprender, no solo por su carácter más humanista que teológico, sino por su reivindicación como «soberana» del Orden y el Ejercicio. «Dichas estas cosas, los oyentes oprimidos de una manera de pasmo, algún tanto guardaron silencio. Et luego, así como quien despierta, confesarían entre su juicio de la fabla pasada, ensalzando la Obediencia fasta los cielos». Solo entonces el Triunfo dará a conocer su veredicto: en el desfile de la victoria, el Orden irá delante del carro triunfal, el Ejercicio a la derecha y la Obediencia a la izquierda, sobre un caballo blanco, «porque la parte siniestra del cuerpo era menos hábil para fazer. Pero era más sufridora para sostener e obedecer a cualquier peso»¹⁰⁵. El espíritu de esta decisión no es desdeñar la anterior *fabla* de la Obediencia, castigando su posible osadía por haber sugerido ser superior a todos, sino ratificar su discurso de virtud «soberana» al asignarle, precisamente, el lugar donde mejor exhibirá su insuperable e insustituible capacidad de mantener el todo por su parte más vulnerable. A lomos de un corcel blanco, su sacrificio es recompensado por la dignidad excelsa de mostrarse cual caballero defensor de la pureza.

La ambigüedad a la que se presta la alegoría de Palencia permite al menos dos interpretaciones: como un texto de doctrina ceñido a la milicia, pensado para recuperar la disciplina de la Roma antigua y lucir sus conocimientos al respecto, o como un tratado político, como parece más probable. En ambos casos, sin embargo, el hecho notable estriba en el ascenso protagonizado por la obediencia, como concepto y como fenómeno. Cincuenta años antes del tratado de Pontano, el castellano Palencia ensanchó el espacio para debatir sobre el lugar *político* de la obediencia en términos que explicarían el «pasma» de sus coetáneos. Virtud en principio solo castrense, pero «soberana», y ensalzada «hasta los cielos» tal vez con inmoderación, lo cierto era que la sentencia del Triunfo a efectos de ubicar a la obediencia en la jerarquía militar (¿y social?) subió de grado una *virtus* hasta entonces menos compleja o visible y de semántica más reducida. El caballo

¹⁰⁵ ALONSO FERNÁNDEZ DE PALENCIA, «Tratado de la perfección del triunfo militar», en Antonio María Fabié (ed.), *Dos tratados de Alfonso de Palencia* (Madrid, 1876), pp. 1-167, pp. 81-83 y 152-160.

blanco sobre el que el humanista palentino subió a la obediencia estaba destinado a cabalgar primero para galopar después, y no es descabellado pensar que él así lo quería. En la patria del «obedécese pero no se cumpla» resulta ingenuo creer que un latinista y cortesano como Palencia invocara una virtud cualquiera sin sopesar su alcance, de igual modo que sería reduccionista ver el Humanismo como fuente de valores republicanos a favor de la *libertas* y no, también, convertido en motor de príncipes contrarios a ella, como demostró Pontano una generación después. Ciertamente es que la obediencia de Palencia no era la de Pontano, como tampoco fueron iguales sus contextos, pero ambos afinaron para llenar de nuevos contenidos una palabra cuyo campo de significados se extendía tanto que a los dos les pareció oportuno, si no necesario, empezar a acotarlo bajo el poder creciente de los príncipes.

El proceso no fue unidireccional, sino más bien un combate entre una comunidad sacudida por la crisis del bajo medievo y unos reyes que buscaban salida en el autoritarismo. Aunque es a los poderes superiores a quienes cabe atribuir las iniciativas de opresión y represión, una vez puesta en marcha la espiral ambos polos se retroalimentaron. En Castilla y entre 1450 y 1520 –hasta el estallido de las Comunidades, por tanto– no solo aumentó la resistencia a la justicia real, sino que además se diversificó en sus formas. Según el Derecho, existían como mínimo tres modalidades de respuesta a aquella: la desobediencia, el incumplimiento y el desacato, ninguna de las cuales implicaba necesariamente rebeldía –o no a priori. El desacato, en particular, consistía en el insulto o ataque a una autoridad que, obviamente, quedaba públicamente afrentada, y su gravedad «se sitúa en la falta de respeto a la autoridad y la intención de menoscabar sus principios (...) Asombrosamente fue un delito de creciente mención en los documentos de la cancillería regia a fines del siglo xv y principios del xvi», un aumento claramente atribuible a «la mayor intervención del poder regio», sobre todo en las ciudades. «La documentación prueba que la percepción jurídica y social del delito de desacato se había transformado a fines de la edad media, ya que alcanzaba a las ofensas a los oficiales de la justicia y a los representantes del gobierno regio. Esa amplia extensión de los brazos de la ley y del poder ejecutivo explica que el delito se haya extendido de un modo tan asombroso y que haya dejado de ser un asunto conectado a la deslealtad y a la alta traición para convertirse en la vía de manifestación de la resistencia al poder y a las acciones de la justicia»¹⁰⁶.

Era un pulso cuyo resultado podía preverse casi con toda facilidad. A medida que la corona presionaba mediante, por ejemplo, la ampliación del delito de desacato, se dotaba también de más y mejores principios para ejercer su autoridad.

¹⁰⁶ MARÍA ASENJO GONZÁLEZ, *Resistencia a la justicia y desacato en las ciudades castellanas (1450-1520)* (2019) (en prensa). Agradezco a la autora que me facilitara la consulta de esta valiosa investigación, aún en curso.

Los teóricos al servicio de la realeza castellana bajomedieval elevaron al máximo posible la «imagen jurídica» del monarca a partir de una serie de «ideas de superioridad», tales como el deber de obediencia, la concepción mayestática, el poderío real absoluto y la soberanía. No todas ellas gozaban de una definición precisa –ni, en consecuencia, tenían un claro alcance–, pero en conjunto contribuyeron a que se pasara del mero rechazo a las críticas al rey en los siglos XIII y XIV, a un siglo XV en que «se prefiere hacer alusión a la insoslayable obediencia» que se debe al monarca en función de tres argumentos: el religioso –el rey representa a Dios en la Tierra–, el jurídico –el rey vela por el cumplimiento de la justicia–, y el político –el reino obediente da imagen de unidad frente al enemigo¹⁰⁷. Ya fuera por católico, por buen vasallo o por el bien común, la envolvente monárquica en pro de una obediencia cada vez con menos grietas empezaba a ser un hecho.

El correlato visual de este proceso lo expresaron los Reyes Católicos en su insignia, en la que las flechas que representaban a Isabel de Castilla jugaban con el yugo escogido por Fernando de Aragón. Tal vez yugo y flechas se prestaran a reproducir las iniciales de la real pareja –«Y», de Isabel, y «F», de Fernando–, pero esta visión romántica y sobrevenida de la elección de los dos objetos no apura su simbolismo. Si las flechas parecen aludir, masculinamente, a la defensa del reino asumida por una mujer, el yugo, ancestralmente vinculado a la dominación de la autoridad legítima, fue aprovechado por el entorno culto de los monarcas para suscitar la obediencia, culmen de su empresa «restauradora» de España. Antonio de Nebrija, Hernando del Pulgar o Iñigo de Mendoza suministraron escritos e ideas para hacer de este símbolo la divisa del rey, prueba, una vez más, de la centralidad conquistada por una virtud indiscutiblemente politizada al alborear del siglo XVI. Y es lógico que así fuera, pues tras la exitosa guerra de sucesión en Castilla, la toma de Granada y las campañas de Italia, Fernando el Católico aprovechó el momento para escoger el símbolo por excelencia de la *subyugación* en sus dos variantes principales, que utilizó según las circunstancias: el yugo de dos gamellas, o arcos, y el de tres; el primero estaba destinado a los animales ya domados, como los bueyes, mientras que el segundo se usaba con los toros salvajes a los que había que desbravar y domesticar. Este último fue el más representado durante las dos coyunturas bélicas más intensas de su reinado, la guerra por el trono de su esposa y la dirigida contra los nazaries. Si con el primer tipo de yugo se trataba de ejemplarizar la sumisión de la nobleza infiel

¹⁰⁷ JOSÉ MANUEL NIETO SORIA, *Los fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)* (Madrid, 1988), pp. 111-118 y 223-254. En el «Vocabulario» final del libro, el autor no incluye el término «Obediencia», si bien este aparece en la voz «Súbdito» como uno de sus deberes.

y rebelde, con el segundo el rey festejaba el sometimiento de un enemigo extranjero¹⁰⁸. Puede que tamaño festival de yugos y obediencias no gustara a todos, máxime cuando transparentaba el rumbo de una monarquía ahora no solo castellana o aragonesa, sino de vocación hispánica.

Se trató, además, de un despliegue que no se detuvo en los blasones. Daba, también, un contenido singular a un rito palaciego —el pleito homenaje, a veces llamado ceremonia de obediencia— según el cual los poderosos del reino acudían a jurar en persona, ante la cruz y los evangelios, «obedecer e servir» al monarca recién sucedido en un plazo que no debía superar los cuarenta días desde la entronización. Junto al valor político e institucional del acto, contaba no menos su proyección jurídica, pues era solo a partir de este juramento que el nudo contractual entre rey y vasallo devenía público y cierto, además de insoluble. Sin haberse producido, carecía de legalidad acusar a un súbdito de traidor o desleal, de ahí la existencia de un plazo para llevarlo a cabo. El desfile de prelados, nobles, alcaides de fortalezas y caballeros de villas y ciudades confería también a esta sucesión de votos un carácter de representación del reino, aunque informal, un matiz que Isabel la Católica no desaprovechó. Aclamada reina el 13 de diciembre de 1474, solo dos días después de fallecer su hermano Enrique IV, el 21 del mismo mes comenzó a recibir juramentos de obediencia ignorando el posible derecho a la corona de su sobrina Juana¹⁰⁹. «Golpe de estado» o no, la manipulación de una ceremonia como aquella donde la obediencia actuaba de divisoria jurídico-política, con obligación de compromiso ante una guerra civil a punto de empezar, no pudo engañar a nadie sobre las artes de un príncipe (o princesa) a la hora de redimensionar los usos de obedecer. Todo indica que ante una coyuntura tan imprevisible como aquella, tras décadas alimentando una *maiestas* capaz de hacer frente al obedecer sin cumplir de las repúblicas castellanas, disponer de un listado de obedientes legales importó casi tanto como su fidelidad, también jurada en la misma ceremonia y de la que, por lo demás, sobraban pruebas de su inconsistencia. Si había llegado el momento de elegir entre una obediencia obligatoria y una fidelidad mercenaria, la corona no dudó a favor de la primera. Tampoco valía fingir que se era leal mientras se mostraba alergia a obedecer. Es lo que el futuro Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba, advirtió a los moros granadinos en 1487 citando a Hernando del Pulgar: «Ca sabed que los vasallos no obedientes más son sujetos litigiosos que amigos de lealtad»¹¹⁰. En cambio, el contexto pactista de la corona de Aragón llevó al florentino Francesco

¹⁰⁸ Hemos seguido a JOSÉ LUIS MINGOTE CALDERÓN, *Los orígenes del yugo como divisa de Fernando el Católico* (Zaragoza, 2005), capítulos 5 y 6.

¹⁰⁹ ANA ISABEL CARRASCO MANCHADO, «La ceremonia de obediencia regia: ¿un pacto estamental?», en François Foronda y Ana Isabel Carrasco Manchado (eds.), *El contrato político en la Corona de Castilla. Cultura y sociedad políticas entre los siglos x al xvi* (Madrid, 2008), pp. 491-514.

¹¹⁰ JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÉNEC, *El Gran Capitán* (Barcelona, 2007), p. 177.

Guicciardini (1485-1540) a concluir, durante su viaje por España en 1512, que aquellos naturales «obedecen al rey, pero gozan de infinitos privilegios», lo que equivalía a devaluar el mérito de su obediencia desde que «obedecer» aquí equivalía solo a respetar la corona¹¹¹. Quedaba menos para que Nicolás Maquiavelo (1469-1527) asentara sin cinismo que el monarca debía anteponer ser temido a ser amado.

En otras ceremonias donde la obediencia también andaba en juego pero cuyo guion no dependía del rey, a este solo le quedaba maniobrar con habilidad para alterar el decorado y, siempre que fuera posible, los actores y el diálogo. Esto fue lo que ocurrió con las embajadas de obediencia a los papas, una tradición ya establecida cuando los Reyes Católicos –título concedido por el pontífice Alejandro VI en 1496– señoreaban con no poca admiración de los europeos. No fue fácil compaginar dos egos mayestáticos tan pomposos como los de Fernando e Isabel, por un lado, y el de los papas, por otro. Si los monarcas «de las Españas» se vanagloriaban de sus logros dentro y fuera de ellas, los pontífices del periodo pos-Aviñón estaban inmersos también en una operación restauradora de su autoridad¹¹². Sin embargo, los monarcas españoles se apresuraron a innovar en todo aquello que estuvo en su mano con el fin de potenciar su imagen regia, aunque fuera en detrimento (no solo espiritual) de la propia ceremonia. Cuesta creer que ambos hubieran permitido que un gran acontecimiento como el pleito homenaje antes referido –el ritual más parecido a la embajada de obediencia romana– sufriera las alteraciones que ellos practicaron con la Santa Sede, como retrasar el nombramiento de los emisarios, postergar su envío y adoptar un protocolo lo menos lesivo posible al decoro regio. Aspectos como otorgar la máxima solemnidad a la entrada oficial del embajador de España en Roma y separarla de la primera audiencia con el papa, permanecieron prácticamente para siempre. No menos relevante, Isabel y Fernando sustituyeron a los embajadores eclesiásticos por nobles de su corte, mucho más manejables que los prelados¹¹³.

Al final, en las embajadas de obediencia contó más la ceremonia en sí que el virtuoso motivo que les daba nombre. La incomodidad de los príncipes con ella nacía de la contradicción de tener que mostrarse al mundo como hijos sumisos de la iglesia a la vez que demandaban más sujeción en sus reinos. El posible ejemplo de obediencia que el rey mostraba a sus vasallos quedaba en gran parte

¹¹¹ MARÍA TERESA NAVARRO SALAZAR Y MONSERRAT CASAS NADAL, *Francesco Guicciardini. Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos* (Madrid, 2017), p. 40.

¹¹² MIGUEL OCHOA BRUN, *Historia de la diplomacia española* (Madrid, 1995), 4, p. 72.

¹¹³ ÁLVARO FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», *En la España medieval*, 28 (2005), pp. 259-354, pp. 279 y 282-283. Están por estudiar las oraciones de obediencia de los embajadores españoles en Roma en la Edad Media y Moderna. Para un caso particular, analizado por un filólogo, JOSÉ C. MIRALLES MALDONADO, «Discurso de obediencia de Antonio Agustín y Siscar al papa Julio II en nombre del rey Fernando el Católico (1507)», *Humanística Lovaniensis*, 65 (2016), pp. 131-163.

anulado por la merma de autoridad que suponía rendir acato al pontífice en Roma, por muy espiritual que fuera todo. A la confusión contribuía también la doble condición del papa, un pastor que disponía de un estado soberano con notable poder temporal que, en ocasiones, como durante el reinado de Fernando el Católico, utilizó para hacerle la guerra. En tales circunstancias las embajadas de obediencia no podían ser solo una ceremonia religiosa o institucionalmente neutras, si es que alguna vez lo pretendieron. El problema resultaba mucho más de fondo y atañía a que los príncipes ya habían decidido que la virtud de obedecer, siempre antipática a la realeza, debía desligarse por completo de esta y asignarse en exclusiva a los vasallos. En el panteón de virtudes regias podían y debían cultivarse la justicia, la prudencia, la fortaleza, la templanza, la piedad, la magnanimidad y tantas otras más que, incluso en algún caso, los panegiristas de la corona usarían para dar sobrenombre a los soberanos. Pero la obediencia estaba reñida con la nueva majestad en construcción, hasta el punto de que ambas acabaron siendo prácticamente incompatibles. En adelante, la única obediencia asociada correctamente con los monarcas sería la familiar de los hijos a los padres, si bien con proyección pública a manos de los cronistas que se encargarían de ensalzar la buena educación que los príncipes y princesas habían recibido de sus progenitores los reyes, en especial si se trataba de los herederos.

La táctica de arrinconar la obediencia como una virtud popular en aras de la estrategia absolutista de la corona elevó la tensión con aquellas instituciones cuya naturaleza política las abocaba a resistir. Las ciudades, por separado, y las Cortes de Castilla, en su conjunto, se batieron no solo por la fórmula del obedecer sin cumplir, que demostró ser lo bastante fuerte como para atravesar toda la Edad Moderna sin menoscabo funcional aparente, sino también –con mucha menos fortuna– por el brocardo *Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* («Lo que atañe a todos debe ser aprobado por todos»). Con origen en el Derecho romano, los canonistas lo revitalizaron en el siglo XIII y pronto contagió a cuantos vieron en la máxima una garantía contra los abusos de la corona. En el parlamento castellano y por supuesto en la corona de Aragón, los ecos del *quod omnes tangit* sonaron con relativa fuerza durante la Baja Edad Media y principios del siglo XVI, hasta bajar de tono después de la rebelión de las Comunidades de 1520-1521, cuando a la «voluntad de todos» los representantes del reino se impuso la «voluntad general» que el monarca afirmaba personificar¹¹⁴. Este matiz barría la

¹¹⁴ JOSÉ ANTONIO MARAVALL, «La corriente democrática medieval en España y la fórmula «quod omnes tangit»», en *Estudios de Historia del Pensamiento Español* (Madrid, 1983) [1964], pp. 166-177, pp. 172-176. Sobre el uso del obedecer sin cumplir en las Comunidades, ANTONIO SUÁREZ VARELA, «La conjuración comunera. De la antigua germanitas a la confederación de Tordesillas», *Historia, Instituciones, Documentos*, 34 (2007), pp. 247-277, en particular, el Apéndice donde reproduce la «Escritura de la alianza y hermandad de las ciudades y villas del Reino» fechada en Tordesillas el 25 de septiembre de 1520, al comienzo de la rebelión.

unanimidad asamblearia, teóricamente implícita en el célebre aserto, para su plantarla por una no menos teórica aspiración mayoritaria de contenido vago e imposible cuantificación. De ahí que el sintagma «voluntad general» fuera tan atractivo para el rey como letal para las Cortes y, en general, para los partidarios de un poder monárquico «transpersonalizado» que anteponía los conceptos más abstractos de reino y bien común a la exclusividad rampante de la figura regia¹¹⁵. Los más convencidos de apostar por la «voluntad de todos» concluyeron pronto que combatirla era propio de tiranos, aunque llevaran corona sobre su cabeza.

Otros, como el trinitario fray Alonso de Castrillo, prefirieron bucear otra vez en Aristóteles y san Agustín para ofrecer, recién extinguida la guerra de las Comunidades, la penúltima oportunidad a un republicanismo de ciudadanos nacidos libres pero voluntariamente sometidos al rey. Su *Tractado de República*, publicado en Burgos en 1521, resultó sin duda una obra de circunstancias, pero unas circunstancias tales que son precisamente las que confirieron a la obra un valor que no ha pasado desapercibido¹¹⁶. La antropología de Castrillo remitía a lugares comunes que, no obstante, enunciados después del conflicto comunero adquirirían un valor añadido, como si el religioso tratara de armonizar las libertades por las que se batía un sector de los castellanos con la autoridad de una corona transformada, fortuitamente, en imperial. Su pintura de un agregado de ciudades virtuosas regidas por una mesocracia idealizada era solo una metáfora, aunque tal vez fuera digna de frenar el autoritarismo del joven Carlos V. Castrillo se mostraba comprensivo con el deseo de libertad, pues estaba en la constitución del ser humano; pero abogaba también por el principio de servidumbre, pues la sociabilidad representaba un valor superior al que la libertad debía sacrificarse. En fin, como «la natura a todos justamente nos hubo criado iguales y libres, no hay cosa de que tanto se agravie la natura como de la obediencia, la cual fue introducida más por la fuerza y por la ley positiva que no por natural justicia».

El realismo de Castrillo presentaba la obediencia en clave de privación doliente: el «acatamiento» o acto de obedecer suponía un ultraje o *agravio* para la propia naturaleza humana, a la que violentaba en su misma raíz. Se trataba de

¹¹⁵ JOSÉ MANUEL NIETO SORIA, «La transpersonalización del poder regio en la Castilla bajomedieval», *Anuario de Estudios Medievales*, 17 (1987), pp. 559-570.

¹¹⁶ FRAY ALONSO DE CASTRILLO, *Tractado de República* (Madrid, 1958; edición facsímil de la de Burgos, 1521). Seguimos a la espera de una edición crítica de esta relevante obra. Han reparado en ella JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento* (Madrid, 1999) [1960], pp. 156-162, que la catalogó como un ejemplo de visión cristiana y humanista a la vez; ALBERTO MONTORO BALLESTEROS, «El «Tractado de República» de Alonso de Castrillo (1521)», *Revista de Estudios Políticos*, 188 (1973), pp. 107-152, la valora en el contexto posbólico de las Comunidades como un intento de consensuar la tradición medieval con la monarquía autoritaria para evitar otra guerra civil; y PABLO LUIS ALONSO BAELO, «El Tratado de República de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de la acción política», *Res publica*, 18 (2017), pp. 457-490, el estudio más completo hasta hoy y centrado en la materia que su propio título indica en relación, sobre todo, con el problema del principio de servidumbre.

una ascesis más política que espiritual o, como mínimo, secular y cívica tanto como religiosa, un mal menor que evitaba la ruina comunitaria. El fraile trinitario rezumaba tristeza al reconocer que las abejas, ejemplo mítico de obediencia gregaria desde la Antigüedad, recordaban al hombre su necesidad de aprender de los animales pese a creerse superior a ellos. Pesimista al confirmar la existencia de la semilla de la libertad humana al tiempo que la necesidad, por nuestros pecados, de abrazar la obediencia, Castrillo dejaba en manos del príncipe la acción de una justicia correctora de abusos y compensatoria del autoagravio que cada vasallo se infligía. Cierto que el monarca también tenía límites y, de incurrir en soberbia, dejaba de ser rey a ojos de Dios y de los hombres, una eventualidad sobre cuyo riesgo Castrillo apercibía al responsable de provocarla. La obediencia, concluyó, «tanto parece derecho divino como humano con tal que el servicio no se convierta en tiranía, porque entonces más se llamará fuerza que servicio»¹¹⁷.

Fuera una cosa u otra, ya era obvio que incluso quienes se esforzaban por contemporizar desde el Humanismo con la ofensiva absolutista de los príncipes se habían puesto a la defensiva cuando hablaban de la obediencia. De resultas, la obediencia no dejó de escalar puestos en el debate político ni de ocupar páginas en los tratados, algunos ya solo consagrados a ella gracias a los teóricos empeñados en recrear la majestad civil a costa, también, de redefinir la «verdadera libertad». En solo un siglo la obediencia se había desplazado de la periferia al centro de las reflexiones cívicas o, como mínimo, ahora se explicitaba en un modo poco habitual hasta entonces, obligando a responder el nuevo autoritarismo de los príncipes con el viejo pero firme discurso republicano. Pero no cabía engañarse: hacia 1500, lo innovador no era defender el republicanismo, sino quebrarlo. En 1528, los argumentos y hasta los ejemplos de Baltasar de Castiglione (1478-1529) en *El cortesano* para defender el gobierno monárquico y auspiciar la obediencia como bien supremo, replicaban los señalados por Castrillo. «La verdadera libertad –sentenciará el personaje de Otavián– no es vivir como el hombre quiere, sino según las buenas leyes mandan, y no es menos natural y provechoso y necesario el obedecer que el mandar, y algunas cosas hay nacidas y así señaladas y ordenadas naturalmente para mandar, como otras para obedecer»¹¹⁸. La obediencia era ya en Europa todo menos un tema ajeno.

Con todo, el Humanismo no bastaba para acometer esta transformación autoritaria, o no, al menos, al ritmo que deseaban los monarcas. Sofisticado y elegante, el Renacimiento cortesano no acababa de impregnar más que a unas élites. Fue entonces cuando la religión vino en su ayuda y la obediencia desbordó su estrecho marco intelectual e inundó las conciencias de la gente. Tal vez la Reforma y la Contrarreforma liberaron de su angustia religiosa a millones de

¹¹⁷ CASTRILLO, *Tractado de República*, pp. 42-43, 49, 54-55 y 60-61.

¹¹⁸ BALTSAR DE CASTIGLIONE, *El cortesano* (Madrid, 1984) [Venecia, 1528], pp. 312-317, p. 313.

Europeos en el siglo XVI, pero lo que seguramente ignoraban es que esta renovación espiritual les obligaría también a pagar el precio de ser más obedientes que antes o, al menos, a parecerlo. A fines del Cuatrocientos ya lo había anticipado don Diego López de Haro, el embajador de obediencia que los Reyes Católicos habían enviado al papa, en su poema moral «Aviso para cuerdos»:

Mas de Eva, en la verdad,
su engaño fue no ver
ser la misma libertad
a su Dios obedecer¹¹⁹.

¹¹⁹ ERASMO BUCETA, «Aviso para cuerdos», *Revue Hispanique*, 76 (1929), pp. 321-345, p. 329.

3

CIEGOS DE OBEDECER

Al igual que Eva había inaugurado la historia de la humanidad pecadora desobedeciendo al Creador, Martín Lutero dio principio a lo que hoy llamamos Reforma con un acto de insumisión al papa. Desde esta perspectiva tan católica, no hay duda de que la primera dificultad a la que se enfrentó el agustino consistió en explicar a las ovejas por qué debían desobedecer al pontífice para, en cambio, obedecerle a él. La guerra abierta en la Cristiandad en 1517 revistió un carácter netamente confesional cuyas implicaciones políticas elevaron el problema de la obediencia al primer nivel de preocupación. No resulta fácil dictaminar si la crisis religiosa protestante constituyó una causa o un pretexto para potenciar el interés por la reflexión sobre el papel político de la obediencia en la Europa de los siglos XVI y XVII, aunque algo hubo de ambas cosas. En todo caso, la cuestión obediencial había ganado peso en los debates religiosos y humanísticos desde la Baja Edad Media, lo que creó un caldo de cultivo favorable para que la eclosión espiritual propiciada por la Reforma y la subsiguiente reacción católica convirtieran la obediencia en uno de los principales temas de producción intelectual y de las acciones de gobierno. A mitad del Quinientos los efectos de este cambio fueron transparentes: mientras declinaba el republicanismo o se lo combatía con determinación, «ahora el foco de la vida colectiva estribaba en el príncipe, encarnación de la prudencia y la justicia, mientras que el papel que correspondía a los súbditos era la obediencia»¹²⁰. Ciertamente, como ha sido finamente sentenciado, «el tema de la obediencia está, en el siglo XVI, en el corazón del pensamiento religioso y político»¹²¹. Un fenómeno que se enmarcó también en el protagonismo creciente

¹²⁰ XAVIER GIL PUJOL, «La razón de estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política», *La razón de estado en la España Moderna* (Valencia, 2000), pp. 39-58, p. 43.

¹²¹ ARLETTE JOUANNA, «Présentation» del monográfico dedicado a la cuestión de la obediencia, sobre todo religiosa, en la *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 22 (2004), pp. 7-18, p. 7. Se trata de una visión renovadora basada en ocho estudios, aunque todos ellos centrados en Francia. Para el caso español, véase el monográfico coordinado por DORIS MORENO MARTÍNEZ, «Los límites de la

de los diez mandamientos a costa de los siete pecados capitales –la soberbia, la avaricia, la gula, la lujuria, la pereza, la envidia y la ira. Este cambio refleja hasta qué punto la iglesia puso el acento en las actitudes individuales que implicaban mayor grado de obediencia personal, reduciendo el peso de los pecados definidos por el comportamiento exterior y, por ende, de mayor impacto comunitario¹²².

La fórmula propuesta por Lutero para romper con Roma era peculiar: «El súbdito debe obedecer ante todo a su conciencia, aun si esto significa desobedecer a su príncipe». Inspirado en la célebre frase de los Hechos de los Apóstoles («Es menester obedecer a Dios antes que a los hombres»), el agustino rechazó, no obstante, la resistencia activa para propugnar en su lugar otra de naturaleza pasiva, pues solo Dios conocía las razones de la existencia de los tiranos, a quienes no cabía combatir, sino soportar. Sin embargo, a medida que la confrontación con Roma y los príncipes católicos se radicalice, algunas corrientes reformadas defenderán la existencia de «excepciones» para resistir activamente, con los calvinistas a la cabeza. La idea base para dar pie a este tipo de guerra religiosa consistirá en aceptar que, aunque todo poder viene de Dios y, en consecuencia, debe ser obedecido, el tirano ya no puede ser reconocido como un verdadero poder en la medida en que Dios rechaza sus actos. De ahí que pueda y, en ocasiones, deba ser resistido, de modo que el súbdito adquiere la facultad de desobedecer al príncipe impío sin que ello implique pecar contra el Padre¹²³. Con matices, esta fue la doctrina de las obras más notables consagradas a la obediencia en el lado protestante durante la primera mitad del siglo XVI, ya fueran luteranas, calvinistas o anglicanas. Incluso en el lado católico hubo también reflexiones de un valor sorprendente. Del reformado inglés William Tyndale (1494-1536) y su *The Obedience of a Christian Man* publicado en 1528, al católico francés Étienne de la Boétie (1530-1563) con su breve pero inquisitivo *Discurso de la servidumbre voluntaria*, escrito hacia 1550 y estampado en 1576, se extiende el arco temporal que dibujó la irreversible fractura religiosa europea en relación con el protagonismo que la obediencia jugó en ella¹²⁴.

El caso de De la Boétie es singular. La originalidad de este joven jurista consistió en ahondar en el fenómeno que la historiografía denomina el «milagro de la obediencia civil», esto es, la causa por la cual la mayoría de las personas se pliegan al poder establecido sin atreverse a desafiarlo. Para De la Boétie la raíz de este sometimiento no era natural sino cultural, dado que respondía a la «costumbre»

obediencia en el mundo hispánico de la Edad Moderna: discursos y prácticas», *Stvdia Historica. Historia Moderna*, 40 (2018).

¹²² JOHN BOSSY, «Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments», en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge, 1988), pp. 214-234.

¹²³ SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2, pp. 23-24.

¹²⁴ WILLIAM TYNDALE, *The Obedience of a Christian Man* (Londres, 2000) [Amberes, 1528], y ÉTIENNE DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* (Madrid, 1986) [1576].

de haber sido educados como «siervos». De hecho, más que la obediencia en sí –término que aparece poco en su discurso, al igual que sucede con el verbo obedecer y el adjetivo obediente–, al autor le preocupaba la tiranía, un planeta en torno al cual giraba el satélite de la servidumbre describiendo una órbita angustiosa. De la Boétie fustigaba la tiranía y a sus sostenedores, pero no la obediencia, pues distinguía claramente entre servir y obedecer; esto último suponía someterse al gobernante y a la ley, no al arbitrio ni al despotismo. No era lo mismo ser gobernado mediante el cumplimiento de reglas positivas para la mayoría que ser tiranizado buscando complacer inmoralmente al superior¹²⁵. Aunque no cuestionó el catolicismo como religión de Francia, abogó por algún tipo de acuerdo con los protestantes, sin duda a causa de su experiencia como magistrado en Burdeos durante la represión de los reformados de la ciudad en 1548 a manos de las tropas reales. Seguramente esto explica que su obra solo viera la luz en 1576 gracias a los luteranos de Middelburg. Pero en realidad, la reflexión de De la Boétie fue más allá de un capítulo de la historia religiosa europea al confrontar al ser humano con el origen del problema de la obediencia y al distinguir tan nítidamente entre esta y la servidumbre. Algo, o bastante, del republicanismo humanista latía con fuerza en su *Discurso*. Puesto que la vida civil reclamaba siempre un orden de obediencia (en esto De la Boétie se ceñía a los clásicos), no se trataba de negar un espacio a la sujeción voluntaria, por pequeño que fuera, sino de aprender nuevamente a obedecer desde la libertad y no a partir de una herencia irracional que humillaba nuestra naturaleza¹²⁶. No admira que esta sutileza enamorase al exquisito intelectual Michel de Montaigne (1533-1592), amigo y difusor de la obra boetiana, como tampoco que su utopía muriera brutalmente bajo las Guerras de Religión.

Parece que poco de esta literatura impactó directamente en el mundo hispánico. La presencia de la Inquisición desde fines del siglo xv redujo al mínimo el debate peninsular sobre la obediencia en términos análogos a los que vivían los europeos sacudidos por la fractura religiosa, al menos hasta la rebelión de los Países Bajos en 1566. Para entonces el drama de determinar si era lícito someterse a un príncipe cuya fe había sido objeto de repudio estaba ya resuelto desde el maximalismo excluyente. Aunque la mayoría de los súbditos del Rey Católico no tuvieron que plantearse esta cuestión, eso no significa que quedaran al margen de ella; simplemente, la afrontaron desde la singularidad que les confirió obedecer una sola fe y un solo rey sin fisuras aparentes. En las áreas de uniformidad religiosa el objetivo de los gobernantes consistió en conservarlas como tales y esto, desde el ángulo del adoctrinamiento, obligó a sus responsables políticos y eclesiásticos a apuntalar sus viejos discursos, aunque renovándolos.

¹²⁵ DE LA BOÉTIE, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, pp. 8, 43-44 y 47.

¹²⁶ ANNE-MARIE COCULA, «Réapprendre à obéir librement: le Discours de la Boétie», *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 22 (2004), pp. 71-87.

Las más de las veces, escribir «por obediencia» era, para los religiosos –y para las religiosas– una penitencia más o menos sincera impuesta por el superior, pero también una fórmula que evitaba al autor de un texto ser acusado de inmodestia. El acto, o el deseo, de escribir se revestía de humildad, lo que sancionaba no solo el hecho de redactar sino la moralidad de la intención. Aunque el fin de este mecanismo disciplinario miraba a retener en los superiores la autorización para tomar la pluma, quedaba espacio bastante para que el escribiente mezclara su virtud verdadera con el posible afán de comunicar. La paradoja de esta literatura religiosa «por obediencia» estribó, pues, en producir textos aparentemente involuntarios frutos de la sumisión que, sin embargo, denotaban a menudo una vocación por la escritura que a duras penas lograba disimular la autoafirmación narcisista de su creador. Igual de interesante es constatar cómo a partir de la crisis religiosa del Quinientos la iglesia católica usó cada vez más de este mandato precisamente para justificar –y multiplicar– buena parte de las obras destinadas a sostener sus principios. Con ello, la obediencia ganó peso en un doble sentido. Por un lado, era citada repetidamente como uno de los fundamentos de aquella génesis doctrinal; por otro, esta misma relevancia, reiterada en los prólogos e introducciones de multitud de obras, condujo inevitablemente a que la obediencia acabara por convertirse en tema y argumento de las propias obras, en un proceso típico de retroalimentación entre causa y efecto. Así, la *Subida del monte Sión* del franciscano fray Bernardino de Laredo (1482-1540), sabemos que fue escrita «con péndola de obediencia» para cumplir con la voluntad del cardenal Alonso Manrique (1471-1538), arzobispo de Sevilla e Inquisidor General. En el «Prólogo responsorio a la obediencia por la cual el libro se comenzó», Laredo exaltaba esta virtud con sentencia sin duda franciscana, pero no solo: «Que puede bien en nosotros la obediencia lo que en ninguna manera podríamos poder sin ella»¹²⁷. Las fuerzas que solo la obediencia desencadena en la naturaleza humana empezaban a ser reconocidas no solo como instrumento particular de la orden franciscana, sino sobre todo al servicio de la Contrarreforma.

Que este era ya el rumbo escogido lo confirmó poco después el *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* del también franciscano fray Antonio de Guevara (1480-1545)¹²⁸. Publicado en 1542, constituye una prueba fidedigna del esfuerzo que la orden seráfica llevó a cabo para extraer de su bagaje medieval una versión actualizada de la obediencia. El potencial estaba ahí, dado el protagonismo que san Francisco concedió siempre a esta virtud, pero había que dar con la fórmula capaz de ponerla a disposición de unos creyentes ahora sorprendidos por la quiebra de la obediencia en el mismo seno de la cristiandad y que tanto

¹²⁷ FRAY BERNARDINO DE LAREDO, *Subida del monte Sión* (Madrid, 1948) [según la edición de Sevilla, 1538; hay otra anterior, también en Sevilla, 1535], pp. 25-442, fols. III-IIIv.

¹²⁸ FRAY ANTONIO DE GUEVARA, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* (Valladolid, 1542).

interesaba a los príncipes católicos de quienes, en última instancia, dependía Roma. Pese al título del libro, su contenido lleno de ejemplos e invocaciones referidos a la población secular y eclesiástica, delataba a ambos públicos como sus destinatarios. Guevara había mediado sin éxito durante la rebelión comunera a favor del emperador Carlos V, experiencia que le valió el nombramiento de predicador real pero de la que seguramente también extrajo lecciones sobre el poder y la voluntad humana. Ambigüedad calculada o efecto inconsciente del confesionalismo en auge, el confín entre obediencia humanista y religiosa se emborronaba en el horizonte de la conflictividad europea.

«Razón es ahora de saber aquí quién es este yugo y a dó se fabricó este yugo, y aun sobre quiénes se carga primero este yugo, pues es tan grave y tan pesado que tiene que llevar en él todo el mundo, y que ninguno es exento de no estar a él uncido»¹²⁹. La operación de fundir el objeto de la obediencia con su metáfora respondía al fin pedagógico del *Oratorio*. Siglos de tradición cristiana y en particular franciscana trabajaban a favor de esta figura retórica, cuya madurez conceptual se prestó cómodamente para relanzar el mensaje de una obediencia que, aunque antigua, podía reconstruirse y remozarse. Pero el yugo parecía imprescindible, hasta el punto de que ninguna otra imagen lo reemplazó para simbolizar la obediencia en los siglos modernos. El mismo Guevara cantaba las excelencias de la oveja como modelo y signo de la obediencia en un capítulo entero de su obra, quizás con la piadosa intención de hallar un sustituto más dulce que el yugo, de valencia ferruginosa y, a la postre, irreductible. «La oveja y la obediencia, y la obediencia y la oveja pareadas andan en la Escritura sacra, y siempre suponen por una misma cosa; y de aquí es que quien no tuviere las condiciones de la oveja, no podrá tener las de la obediencia, porque así como en la condición de una oveja no hay más que pedir, así en un buen obediente no hay que reprender (...) porque entonces es la obediencia acabada»¹³⁰. Ni siquiera la evidente inspiración de esta imagen en el Cordero Místico logró desplazar al yugo como símbolo de esa «obediencia acabada», lo que equivalía a decir perfecta.

Lo que sí podía reexplicarse era la historia del yugo. Su origen, desde luego, no era feliz. «Este yugo es el de la servidumbre que sobre nosotros tenemos y como unos a otros estamos sujetos (...) desde que Adán cometió el pecado (...) De ponderar es que no dice la Escritura simplemente *iugum*, sino *grave iugum*; y la causa dello es porque en el principio del mundo fuimos nosotros criados libres de servicio, exentos de pechar y privilegiados de pagar, sino que por razón de haber el hombre pecado, fue introducida la servidumbre en el mundo». De este

¹²⁹ GUEVARA, *Oratorio de religiosos*, fol. Xr.

¹³⁰ GUEVARA, *Oratorio de religiosos*, fol. LXXXVIIv.

modo, como resumió san Agustín, «por querer seguir [el hombre] su voluntad, perdió su libertad»¹³¹. Pero esta carga había sido aligerada con el Evangelio:

Iugum meum suave est: et onus meum leve, dice Cristo. Y así es la verdad por cierto, porque en decir que su yugo es suave, nos da a entender que todos los otros yugos son amargos; y en decir que su carga era ligera, nos da a entender que las otras son pesadas; y la causa de esto es porque nos alivia cuando nos carga, y nos liberta cuando nos unce (...) *Iugum meum suave est* dice Cristo, pues que él solamente nos manda al prójimo amar; (...) yugo de amor y no yugo de temor (...). Mucho es de ponderar que no comparó Cristo su bendita ley al madero, ni a la piedra, ni a las plantas, ni al hierro, sino solamente al yugo, y la causa desto es porque a todas estas cosas las puede llevar uno, mas al que llamamos yugo, no le pueden llevar sino dos (...) Porque al punto y hora que el siervo del señor baja la cabeza debajo del yugo para llevarle, luego se pone Cristo de la otra parte para ayudarle¹³².

Esta exégesis omnicomprendiva de la historia humana a través de la obediencia católica no cancelaba los aportes procedentes del Derecho y el Humanismo favorables a promover la mansedumbre. Sin embargo, los desplazaba del centro o cuando menos obligaba a que juristas y tratadistas compartieran su espacio. Y compartir, en este contexto, significaba aceptar la primogenitura de la teología. El relato de Guevara tal vez no revistiera excesiva originalidad salvo porque sistematizaba en clave católica el mito antiguo de la conversión del hombre libre en obediente en aras de su salvación. Sin embargo, lo hacía prescindiendo del Derecho y del Humanismo, los dos saberes que se habían ocupado de la obediencia de un modo señero en los dos últimos siglos. La ley y la razón contaban para Guevara, aunque solo, o principalmente, en la medida en que ambas se plegaban a una obediencia religiosa erigida por él en hilo conductor de una Historia que solo podía ser la de las Escrituras y, por tanto, *sagrada*. Esta convicción llevó al franciscano a escribir un capítulo de su *Oratorio* exclusivamente centrado en demostrar «La gran excelencia de la obediencia y de cómo por autoridades y figuras se prueba ser ella la virtud más antigua». El *Génesis* testimoniaba que la primera exigencia del Creador a Adán consistió en pedirle obediencia, «porque no hay para Dios igual injuria que mostrar contra él alguna desobediencia (...) No probó Dios al hombre en la humildad, ni en la castidad, ni en la paciencia, ni en la abstinencia, sino solamente en la obediencia, de lo cual podemos colegir que, al siervo del señor que viéremos firme y sinceramente obedecer, no curemos de en otra ninguna virtud le probar»¹³³. Los calificativos «firme y sinceramente»

¹³¹ GUEVARA, *Oratorio de religiosos*, fols. Xr-Xv.

¹³² GUEVARA, *Oratorio de religiosos*, fols. XIr-XIv.

¹³³ GUEVARA, *Oratorio de religiosos*, fols. LXXXIr-LXXXIv.

que definían la verdadera obediencia a ojos de Dios se referían a las siete condiciones que esta debía cumplir, según ya dictaminara san Bernardo:

Ha de ser pronta y no forzosa, simple y no maliciosa, alegre y no triste, presta y no tardía, animosa y no flaca, mansa y no superba, perpetua y no caduca (...) Es de tan altos quilates la virtud de la obediencia que, de siete condiciones que puso san Bernardo de ella, a faltarle solo una no se podría llamar obediencia¹³⁴.

¿Existía la posibilidad real de alcanzar este grado de obediencia? Como en toda religión de índole ascética, el esfuerzo por lograr la santidad podía ser suficiente para un Dios sabedor de la naturaleza imperfecta de sus hijos. El esfuerzo individual para cumplir con estas condiciones creaba automáticamente un proceso obediencial que garantizaba o, al menos, aumentaba el control de la iglesia sobre los fieles, y esto era más importante aún. En este sentido, aunque el ideal consistía en un mundo habitado por católicos santamente obedientes, bastaba con la cosecha, bastante más realista, de los aspirantes a serlo, cuya propia dinámica era susceptible de crear una dependencia irrompible. En pleno siglo XVI Guevara regresa a la patrística encarnada por san Juan Clímaco y su *Escala Espiritual* para ejemplificar su predilección por la obediencia:

¿Qué otra cosa es si no la obediencia santa y bendita, cuyas obras, aunque las obramos como hombres, nos encumbran encima de los ángeles? Entre las virtudes no hay virtud más segura para elegir, ni hay consejo más sano para tomar, ni hay camino más seguro para ir, ni hay escalera más derecha para subir a la bienaventuranza, que es el mérito de la obediencia, el privilegio de la cual es, que estando nosotros descuidados, negocia ella con Dios nuestros hechos (...) Oh, cuán santa, oh, cuán bendita, y oh, cuán gloriosa es la virtud de la obediencia pues, por muy pequeña que sea la obra que se hace en fe de ella, vale para un escalón de la escala por donde subimos a la gloria (...) Ángel te has de tornar si por la escala de Jacob quieres al cielo subir: lo cual veremos que haces cuando a tus mayores obedecieres (...) Oh, cuán seguro vive el que sobre el yugo de la obediencia vive, pues a cada paso y en cada momento halla a Dios cabe sí junto, y esto para darle la mano cuando sube y para tenerle la escalera cuando desciende¹³⁵.

¿Bastaría con retomar esta potente imagen del primer cristianismo para revigorizar la obediencia que reclamaba el catolicismo romano herido por la Reforma? El avance protestante demostró que no, de ahí que desde mediados del siglo XVI distintas órdenes religiosas se interesaran por relanzar la obediencia desde los presupuestos más innovadores posibles. Los jesuitas –fundados en 1540 de la mano del español san Ignacio de Loyola (1491-1556)–, los oratorianos y los capuchinos se interesaron por reformular la obediencia como pieza

¹³⁴ GUEVARA, *Oratorio de religiosos*, fol. LXXXIVr.

¹³⁵ GUEVARA, *Oratorio de religiosos*, fols. LXXXIV-LXXXIIr.

clave de la experiencia espiritual, según prueba el estudio de sus respectivas constituciones¹³⁶. A su vez, esta competencia entre institutos por definir y ofrecer a los católicos una obediencia nueva, o simplemente actualizada, explica el protagonismo que esta virtud acumuló en la iglesia y en la religiosidad de la época hasta prácticamente los primeros destellos de la Ilustración. Pero el caso de los jesuitas fue único. Como es sabido, a la obediencia individual *ad intra* fruto del voto de obediencia presente en todas las órdenes, de índole corporativo, solo ellos añadieron otra obediencia *ad extra*, conocida como *obediencia circa missiones*, dirigida solo al papa e ideada por san Ignacio en exclusiva para sus hermanos. Por esta segunda modalidad, que pretendía emular la dispersión de los primeros apóstoles tras la resurrección de Cristo, cualquier jesuita quedaba a merced del destino que el papa le asignara en la Tierra. Aunque con san Ignacio la «movilidad incondicional» de la orden asignó al papa un rol más bien instrumental de mediador entre Dios y la orden, no tardó mucho en crearse la impresión de que este vínculo era sobre todo una finalidad¹³⁷. De resultas, la Compañía se convirtió en una orden de cuatro votos, dos de ellos centrados en la obediencia; es más, podía hablarse del «voto de la doble obediencia» como si se tratara de uno solo. Las consecuencias no tardaron en llegar:

De entre todas estas fuerzas renovadoras, la Compañía de Jesús se mantuvo a la cabeza de ellas desde su aparición a mitad del Quinientos y hasta finales del siglo xvii. Desde la Contrarreforma y prácticamente hasta hoy, hablar de la obediencia en la Edad Moderna católica ha sido sinónimo de jesuitismo. Esta primacía representa en sí misma un acontecimiento que no ha pasado desapercibido, hasta el punto, seguramente inevitable, de haberse llegado a alguna interpretación excesiva o tergiversada del fenómeno. No ha faltado quien ha atribuido a los pueblos ibéricos una estima «suprema» de la obediencia a causa de lo «rara y difícil» que ha sido esta virtud en su historia, y que esta «obediencia ciega», y que difiere fundamentalmente de los principios medievales y feudales de lealtad, haya sido hasta ahora para ellos el único principio político verdaderamente fuerte. Fueron los jesuitas quienes representaron mejor que nadie ese principio de la disciplina por la obediencia»¹³⁸.

Deformaciones aparte, la memoria más o menos defectuosa de los jesuitas como cabezas de la obediencia respondía a un hecho incuestionable, particularmente en el mundo ibérico, donde la ligazón inextricable entre los ignacianos y la obediencia acabó por convertirse en su sello diferenciador.

¹³⁶ SILVIA MOSTACCIO, «Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento», *Dimensioni e problema della ricerca storica*, 1 (2005), pp. 49-60.

¹³⁷ PATRIZIO FORESTA, «De su Alteza es mandar y de nosotros obedecer. Riflessioni sub obbedienza e disobbedienza nei prim gesuiti», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 92 (2012), pp. 328-358, pp. 337-340.

¹³⁸ SERGIO BUARQUE DE HOLANDA, *Raízes do Brasil* (São Paulo, 1936), p. 39.

En torno a mediados del siglo xx, con motivo del cuarto centenario de la famosa «carta de la obediencia» que san Ignacio dirigió a los jesuitas de Portugal en 1553, el interés por la temática obediencial resurgió con fuerza dentro y fuera de la Compañía. Lógicamente, los miembros de la orden no desaprovecharon la oportunidad de reivindicar la «actualidad» de la obediencia jesuita por estar basada en principios medulares de la doctrina cristiana. Un tanto a la defensiva, rechazaron que la celebración de la efeméride resultara «hiperbólica»¹³⁹. Todo indica que el modo de obedecer de san Ignacio había perdido terreno en el ambiente preconiliar al Vaticano II (1959-1965)¹⁴⁰. Pero para los herederos del santo español quedó claro que, frente a la «civilización descristianizada» ebria de exaltación individualista y de un hedonismo enemigo de la abnegación, el modo de obedecer jesuítico aún ofrecía una «plenitud» espiritual difícil de igualar¹⁴¹. A mitad del siglo xx no costó reconocer la escasa originalidad que realmente había caracterizado a la obediencia jesuita, pero nadie podía negar el impacto que seguía teniendo un concepto que, además de impulsar una ascesis personal, presentaba el acto de obedecer como una «necesidad» social –aunque fuera al servicio de la eficacia apostólica¹⁴². Tal vez el canto del cisne de este *revival* sobre la obediencia ignaciana lo representaron dos importantes obras, también escritas por jesuitas: *La obediencia perfecta*, del ecuatoriano Manuel María Espinosa Pólit, y *La obediencia religiosa ignaciana*, del español Carlos Palmés. La primera de ambas se publicó en Quito en 1940, pero fue reeditada en 1961 al hilo del IV centenario de la carta, mientras que la segunda apareció en 1962 como extracto de la tesis doctoral del autor llevada a cabo en la Universidad Gregoriana de Roma¹⁴³. El valor añadido del libro de Espinosa Pólit radica en que su autor lo concibió sin dar mayor relevancia al aniversario que se avecinaba.

A pesar de los años, la obediencia de la Compañía sigue cautivando a los investigadores de dentro y, cada vez más, de fuera de la iglesia¹⁴⁴. La renovación de

¹³⁹ A. M. FIOCCHI, S.I., «Il IV Centenario d'un grande documento ascetico. La lettera di S. Ignazio sull'obbedienza», *Civiltà Cattolica*, 104-II (1953), pp. 15-26. La revista fue fundada en 1850 por los propios jesuitas, que la dirigen desde entonces.

¹⁴⁰ JOHN A. HARDON, «St. Ignatius' Letter on Obedience: 1553-1953», *American Ecclesiastical Review*, 30 (1953), pp. 335-346.

¹⁴¹ MICHEL OLPHE-GALLIARD, S.I., «La letter de Saint-Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance», *Revue d'Ascetique et de Mystique*, 30 (1954), pp. 7-28, p. 25.

¹⁴² PIERRE BLET, S.I., «Les fondaments de l'obéissance ignatienne», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 25 (1956), pp. 514-538, p. 515.

¹⁴³ MANUEL MARÍA ESPINOSA PÓLIT, S.I., *La obediencia perfecta. Comentario a la carta de la obediencia de San Ignacio de Loyola* (Quito, 1940; Ciudad de México, 1961); y Carlos Palmés, S.I., *La obediencia religiosa ignaciana* (Madrid, 1962). La tesis de Palmés ha conocido posteriormente diversas ediciones con mayor extensión. También de este año, H. A., PARENTEAU, «La notion d'obéissance aveugle d'après saint Ignace de Loyola», *Revue d'Ascetique et Mystique*, 38 (1962), pp. 31-51.

¹⁴⁴ ALOIS MÜLLER, *El problema de la obediencia en la Iglesia* (Madrid, 1970) [Einsiedeln, 1964]. La obediencia jesuita en pp. 161-177.

este interés en la última década ha sido atribuido a tres causas: el auge de la historia cultural y global, de las cuales los jesuitas habrían sido protagonistas como mediadores con «el otro»; los estudios sobre el origen de la modernidad, que atiende especialmente al problema de la conciencia y el nacimiento del «individuo político»; y la pervivencia de la historiografía sobre el tiranicidio y el derecho de resistencia, asuntos sobre los que tanto teorizaron los ignacianos¹⁴⁵. El saludable diálogo que se ha producido entre los historiadores jesuitas y los laicos ha llevado a conclusiones cada vez más complejas. Ciertamente, se sigue considerando la obediencia como el rasgo distintivo de la Compañía frente a las otras órdenes católicas. Pero con nuevas perspectivas, como la de una obediencia no monolítica sino en evolución, en especial durante las primeras décadas de vida de la Compañía.

La funcionalidad de la obediencia, ya ensalzada por los jesuitas en el siglo xvi, ha regresado a la agenda de los especialistas. La obediencia ignaciana no solo nutrió espiritualmente a la orden y ayudó a expandirla, sino que le sirvió de propedéutica o de enseñanza preparatoria para alcanzar otras virtudes¹⁴⁶. Junto a su utilidad formativa, hoy interesa también la flexibilidad de su significado, en la medida en que a la propia Compañía a veces le interesó mostrarse benévola con quienes disentían por motivos de conciencia. La tensión entre la modalidad de «obediencia ciega» y la percepción individual de los mandatos del superior desencadenaba crisis periódicas entre los miembros de la orden que, hasta cierto punto, convino resolver canalizando las dudas o la negativa a obedecer con la negociación y el acuerdo. Las expulsiones como medida disciplinaria que, por supuesto ocurrieron, tenían un límite, y a veces se presentaban como una invitación a servir a Dios «por otro camino» más que como un castigo¹⁴⁷. Oficialmente la compasión de los jesuitas para con los «dimitidos» o «despedidos» de la orden, términos usados en las Constituciones, resultó más bien poca, a tenor del texto que el padre Pedro de Ribadeneira (1527-1611) dedicó a esta materia y que fue lectura habitual de los novicios, a modo de vacuna. Sus *Diálogos en los cuales se traen algunos ejemplos de personas que habiendo salido de la Religión de la Compañía han sido castigados severamente de la mano de Dios* se difundieron manuscritos, ante el temor de la orden de que un elenco tan extenso de «castigados» dañara su imagen. El destino «funesto» de estos inobedientes era, casi invariablemente, ser «infelices» o más que infelices, pues la postura de la

¹⁴⁵ FABIAN FECHNER, «Quando os di el orden, no os quité la prudencia. La obediencia aplicada en la administración local y en la tratadística. El caso de los jesuitas del Paraguay», *Historia y Grafía*, 49 (2017), pp. 23-56, pp. 25-26.

¹⁴⁶ HARRO HÖPFL, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630* (Cambridge, 2004), pp. 26-30. El autor apenas profundiza en esta afirmación.

¹⁴⁷ MARIO GIOIA, voz «Obediencia», en Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 3 (Madrid, 2001), pp. 2852-2855, pp. 2854-2855.

Compañía se radicalizó durante el siglo xvii. Pero la casuística fue enorme y hubo también ejemplos, y etapas, de bondadosa comprensión. Muchas de estas deserciones vinieron causadas por la desilusión del aspirante en cuanto a sus expectativas iniciales, no porque se adaptara mal a la obediencia ignaciana. No obstante, al ser la obediencia el sello de la orden, se hizo difícil explicar al público que las renunciaciones en su seno eran hijas del desencanto y no del rigor disciplinario¹⁴⁸. El conflicto entre conciencia individual y obediencia a la orden causó algunas de estas situaciones cuyo estudio, desde la microhistoria, ha ganado también atractivo y solidez con los años¹⁴⁹. En fin, ningún campo donde confluyeron la autoridad de un superior con la voluntad de otro hermano escapó al conflicto, ni siquiera el artístico. A la sugestiva pregunta de «qué lugar ocupó la creatividad individual en una cultura de obediencia» como la ignaciana del Barroco, la respuesta es la de una sucesión de disputas entre miembros sumamente creativos y unos padres superiores contrariados por la colisión de puntos de vista. De un «buen jesuita» la orden esperaba que hiciera de la obediencia un principio inspirador, en el sentido de que Dios se serviría del sacerdote artista como instrumento de fe. Pero a menudo los superiores se sintieron obligados a corregir los «caprichos» estéticos de sus hermanos, en particular de los arquitectos. Gracias sin embargo a la flexibilidad con que (a veces) se interpretó la obediencia, algunos logros de estos creadores nacieron del acuerdo y no de la coerción¹⁵⁰. La «obediencia negociada» era preferible a dejar de ser la orden que había construido su imagen sobre tal virtud¹⁵¹.

Este panorama historiográfico se entiende mejor desde la propia historia de la Compañía. La identificación entre la orden y la obediencia fue alimentada por los ignacianos desde sus inicios, si bien en grado diverso, con fases intermitentes y probablemente sin percatarse de que un día esta decisión se convertiría en un boomerang en manos de sus enemigos. Tanto fue así que, en las constituciones de la orden, redactadas antes de 1540, san Ignacio dedicó más atención al voto

¹⁴⁸ No conozco ninguna monografía sobre la expulsión de miembros de la Compañía de Jesús, aunque hay trabajos de aproximación muy valiosos que aquí hemos seguido: SABINA PAVONE, «I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: Una nuova questione storiografica», en Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna* (Valencia, 2011), pp. 465-479, y DORIS MORENO MARTÍNEZ, «Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. xvi-xviii», *Hispania*, 74 (2014), pp. 661-686.

¹⁴⁹ SILVIA MOSTACCIO, *Early Modern Jesuits. Between Obedience and Conscience during the generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)* (Farnham, 2013).

¹⁵⁰ EVONNE LEVY, *Propagande and the Jesuit Baroque* (Berkeley, 2004), pp. 80-84.

¹⁵¹ La expresión de «obediencias negociadas», acuñada para relativizar la rigidez de la Compañía, pertenece a Antonella Romano. Véanse Perla Chinchilla y Antonella Romano (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica* (México, 2008), y Fernanda Alfieri y Claudio Ferlan (eds.), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra xvi e xix secolo* (Bologna, 2012), pp. 9-10.

de pobreza que al de obediencia. De hecho, en la autobiografía que san Ignacio dictó en Roma al padre Luis Gonçalves da Cámara (1519-1575) entre agosto de 1553 y octubre de 1555, no hay ninguna mención relevante a la obediencia¹⁵². Esta especie de memorias solo cubren hasta la redacción de las constituciones de la Compañía en 1540, pero otros testimonios llevan a pensar también que la centralidad de la obediencia llegó después de esta fecha y con vocación práctica más que espiritual.

Hubo dos buenas razones para ello. La primera fue la crisis de gobierno de la Compañía en Portugal, que culminó en la famosa carta de la obediencia de 1553 convertida en la doctrina canónica sobre la materia. Un texto, por cierto, que en realidad fue fruto de un proceso afectado por otras preocupaciones y que contó con más fuentes de inspiración de lo que se había creído¹⁵³. La segunda remite a la voluntad del navarro de promover, bajo el control de Roma, el carácter mundial de los misioneros ignacianos, sujetos por el no menos famoso voto de obediencia al papa¹⁵⁴. No es un secreto la enormidad geográfica en la que la Compañía aspiraba a implantarse. A san Ignacio resultó obvio que fundar una orden *católica* –universal– en el arranque de la hoy llamada primera globalización implicaba la posibilidad de fabricar un instituto que fuera todo menos limitado. El fundador, además, era súbdito de un monarca cuyo patrimonio se extendía a las cuatro partes del mundo, lo que le ayudó a percatarse del potencial expansivo de una orden cuya sede fuera la Tierra. De ahí que la obediencia inicialmente reclamada por san Ignacio fuera más institucional que religiosa. Como expuso en 1547 desde Roma, y recordó en varias cartas posteriores, «la razón de esta utilidad [de obedecer] es porque, con ser en toda congregación muy necesaria esta virtud de la obediencia, especialmente lo es en esta, por ser personas de letras los que hay en ella y enviados por el Papa y Prelados, y esparcidos en lugares remotísimos de donde reside el Superior»¹⁵⁵. En este mismo sentido se expresó un año después el padre Juan Polanco (1517-1576), secretario de san Ignacio, al justificar la importancia de obedecer: «Multiplicándose la Compañía, es necesario se multiplique el cuidado de (...) Y porque en toda multitud es necesario haya orden para evitar confusión (...) para que, con la subordinación, se mantenga la unidad entre todos, y con ella el ser y buen gobierno de la Compañía». Todo indica que en estos primeros años de la orden la obediencia preocupó como problema de «ra-

¹⁵² LUIS GONZÁLEZ DE CÁMARA, S.I., *Diario íntimo de San Ignacio de Loyola* (autobiografía). Escrito por Luis González de Cámara, S.J. (Barcelona, 1969), passim.

¹⁵³ HERBERT ALPHONSO, «Obediencia», en José García de Castro (dir.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 2 (Bilbao, 2007), pp. 1325-1336, p. 1330.

¹⁵⁴ JOHN W. O'MALLEY, S.I., *The first Jesuits* (Cambridge, Massach., 1993), pp. 351-353.

¹⁵⁵ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Cartas*, 2 (Madrid, 1875), p. 10, «Carta CXII. A los estudiantes del Colegio de Gandía», Roma, 29 de julio de 1547.

zón social» más que individual, agravada por la dispersión planetaria de sus miembros¹⁵⁶.

Tras la muerte del fundador, prácticamente no hubo una sola generación de jesuitas que no incidiera en la obediencia como el emblema de la orden. Cada época pareció hallar el motivo de esta identificación. «En el mismo tiempo que comenzó la herejía de Lutero, que quitaba la obediencia al papa –escribió san Alonso Rodríguez (1532-1617) a primeros del Seiscientos–, levantó Dios la Compañía, que particularmente profesa obedecer al papa y hacen los profesos particular voto de eso»¹⁵⁷. A casi cien años de la Reforma y tras más de sesenta de exitosa historia, esta afirmación de un jesuita rezumaba oportunismo. Pero la tentación de la Compañía de declararse la vanguardia católica contra el protestantismo no eliminaba la parte de verdad que contenían las palabras del padre Rodríguez. De nuevo, se trató de una exageración que se le fue de las manos a la orden y que seguramente propició la creencia, a su vez errónea, de que la Compañía había nacido como un trasunto militar del combate que libraba el papa contra la Reforma. La imagen reflejaba también el aura caballeresca de su fundador, un antiguo soldado del rey de España. Aunque desde fines del siglo XVI los jesuitas otorgaron un sentido «militar» al término Compañía, en realidad su significado prístino se refirió siempre al de «compañeros» de Jesús, indicando así la proximidad a Dios y la «humanidad» de Cristo¹⁵⁸. La obediencia, en todo caso, se hizo cada vez más jesuita. Es revelador que un ignaciano tan destacado como el cardenal Roberto Bellarmino (1542-1621) insistiera en que la obediencia debía representar para los jesuitas lo que la pobreza para los franciscanos, o que en el siglo XVIII el jesuita Antonio de Solís (1679-1764) todavía se jactase de que el padre Everardo Mercuriano (1514-1580), durante sus años como general, «sentía altísimamente de la obediencia de la Compañía, la que decía que era semejante a una nave en su gobierno, el que para que sea acertado ha de depender únicamente del silbido, seña o pito del patrón de ella»¹⁵⁹. Pese al automatismo de las figuras empleadas, la evocación pretendía ensalzar el matrimonio indisoluble entre la Compañía y la obediencia. Con la misma naturalidad, un ignaciano contemporáneo ha vuelto a asignar a cada orden su distintivo correspondiente: a los benedictinos y cartujos, la oración; a los franciscanos, la pobreza; a los dominicos, la

¹⁵⁶ Citado por ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, pp. 327-328, el padre Juan Polanco al padre Andrés de Oviedo, Roma, 27 de marzo de 1548, y pp. 264-267.

¹⁵⁷ SAN ALONSO RODRÍGUEZ, S.I., *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, 3 (Madrid, 1898) [Sevilla, 1609], p. 11.

¹⁵⁸ THEODOR BAUMAN, «Compagnie de Jésus. Origine et sens primitif de ce nom», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 37 (1961), pp. 47-60.

¹⁵⁹ ANTONIO DE SOLÍS, S.I., *Los Dos Espejos. Historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla durante sus dos primeros siglos 1550-1767* (Sevilla, 2010; manuscrito original de 1755), pp. 73-74.

predicación; y a los jesuitas, la consabida obediencia. Siempre, una vez más, a posteriori¹⁶⁰.

Si personalidades como Alonso Rodríguez, Mercuriano o Bellarmino –el inquisidor de Giordano Bruno y Galileo Galilei– se empeñaron en presentar a la Compañía como un sinónimo de la obediencia, muy probablemente se debió a que en realidad no era así o no, al menos, en el modo y con la intensidad que deseaban. Lo que podría llamarse «expropiación» de la obediencia por parte de la Compañía a las demás órdenes –pues casi todas ellas habían dedicado excelentes páginas a reflexionar sobre esta virtud–, ha llevado a analizar la idea de obedecer entre los ignacianos con un resultado nítido: según la bibliografía, muy poco de original tuvo el concepto de obediencia jesuita.

En efecto. La literatura, incluida la de autoría ignaciana, no suele discutir que la mayor parte de las ideas que alimentó la doctrina jesuita de la obediencia fueron préstamos generosamente realizados por la iglesia y las demás órdenes. Difícilmente pudo ser de otro modo, habida cuenta del enorme bagaje que el cristianismo había acumulado al respecto en sus casi dieciséis siglos de historia. Sin embargo, el mérito de san Ignacio probablemente consistió en reutilizar este legado y disponerlo de otra manera. Sistema y pedagogía tal vez sean las palabras que mejor definan su labor. De hecho, cuando se conoce la tradición de la iglesia antigua y medieval sobre la obediencia y luego se lee lo que san Ignacio y sus hermanos escribieron sobre ella, cuesta no sentirse atrapado por un discurso que semeja nuevo pero que, en verdad, nos remite a argumentos e imágenes que reconocemos pretéritos. No obstante, el modo de emplearlos hace que parezcan recolocados *con acierto* o, lo que es igual, casi ajenos al mundo que los vio nacer y más cercanos y acordes con la mutación cultural que provocó el Humanismo. El caracol, por ejemplo, símbolo desde antiguo de la humildad y la introspección al permanecer pegado a la tierra dentro de su concha, fue usado por don Juan de Borja (1533-1606) –hijo de san Francisco de Borja– en sus *Empresas morales* de 1581 para reflejar «la imagen del hombre pretendido por la Compañía de Jesús» según el modelo de san Ignacio y su padre, «humilde, pobre, casto y obediente»¹⁶¹. Es posible que la etiqueta de *contrarreformista* aplicada a san Ignacio sin matices, o con prejuicios, haya nublado lo que el navarro pudo tener de humanista católico o, lo que es igual, de actualizador y modernizador de contenidos. Su apostolado ubicó a la persona en el centro de la doctrina y la dotó de una infinita capacidad de iniciativa que debía emplear en el estudio del mundo en todos sus aspectos: espirituales, cívicos –como se vio en sus colegios, abiertos a todos los niños sin excepción– y científicos. La Compañía exigía a sus miem-

¹⁶⁰ ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, p. 289.

¹⁶¹ ALEJANDRO MARTÍNEZ SOBRINO Y CIRILO GARCÍA ROMÁN, «Las Empresas morales de Juan de Borja, instrumento de pedagogía jesuítica», *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 9 (2017), pp. 73-86, pp. 81-84.

bros ser, como vimos en expresión de san Ignacio, «personas de letras», un requisito que en pleno Renacimiento equivalía a «fundir al hombre con la naturaleza y sobre todo y fundamentalmente convertirlo en protagonista activo de la historia», un ser intelectual¹⁶². En todo caso, esta mixtura selectiva de tropos e ideas heredados produjo esa aleación única que fue la prosa ignaciana, y jesuítica por extenso, cuyo cénit conceptual sobre la obediencia vino dado por el maridaje que efectuó entre dos elementos clave: conciencia y voluntad. Eran naipes viejos y manoseados pero que, entre los dedos del prestimano que fue san Ignacio, alumbraron un juego que daría de qué hablar durante siglos.

El jesuitismo reforzó la obediencia de tipo consciente. Para el cristianismo, la obediencia siempre lo había sido, pero tal vez no con la intensidad que en su siglo le confirió san Ignacio. Tanto es así que del intento de armonizar ambas potencias como si fueran solo una resultó inevitable asumir el problema de la «representación» (las dudas que un jesuita planteaba a su superior tras recibir una orden suya), un asunto al que los ignacianos hubieron de enfrentarse desde un concepto de obediencia altamente intelectualizado. Por tanto, la voluntad, que es el principio desencadenante del proceso de obedecer, ha de buscar *conscientemente* la voluntad de Dios. El único camino para ello es la abnegación o sacrificio de los intereses personales. Solo así se logra transitar desde la «voluntad desordenada», movida de nuestras afecciones, a la «voluntad ordenada» del Padre, fruto de su *ordo amoris*. Como expuso san Ignacio a los jesuitas del colegio de Gandía en 1547, primero debían quitarse su ropa para luego «vestirse de Dios»:

Y así que es grande alivio y descanso (...) tener de cerca a quien obedecer; no solo hace descansar, pero ennoblece y grandemente eleva sobre su estado al hombre, haciéndole desnudar en sí y vestirse de Dios, sumo Bien que hinche tanto nuestra alma cuanto halla vacío de propia voluntad¹⁶³.

Este tránsito o «aproximación» al Padre ni es inmediato ni sucede de una vez y para siempre, sino que consiste en un ejercicio de abnegación constante que lo transforma en virtuoso y que puede ayudarse de la mediación de otras personas, en particular del superior, atravesado de caridad por sus hermanos. Se trata de un ascetismo intelectual y consciente que presume en todo momento la voluntariedad de quien lo ejercita. Significativamente, en el discurso jesuita sobre la obediencia la metáfora del yugo se utiliza menos, y no, desde luego, con el sentido de sumisión primaria y casi física que transmitía la doctrina franciscana, al

¹⁶² JAVIER VERGARA CIORDIA, «El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI», *Studia Philologica Valentina*, 10 (2007), pp. 171-200, p. 172.

¹⁶³ Citado por ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, p. 319, san Ignacio al colegio de Gandía, Roma, 29 de julio de 1547.

menos en comparación con los ignacianos. El Renacimiento hallará pronto una solución a este problema iconográfico. Poco a poco, el objetivo es que la voluntad humana se acerque más a la de Dios gracias a la obediencia, cuya práctica conoce tres grados virtuosos, de menos a más: la obediencia de ejecución, la de voluntad y la de entendimiento, en ocasiones llamada también ciega o perfecta¹⁶⁴.

Esta tipología aparece ya sistematizada por san Ignacio en la citada carta que dirigió al colegio de Gandía en 1547. Pero volvió sobre ella con más detalle en su célebre «carta de la obediencia» enviada desde Roma a los hermanos de Portugal el 26 de marzo de 1553. Según sus palabras, la primera obediencia, o de voluntad, consistía «en la ejecución de lo que es mandado» y no revestía, por tanto, mayor mérito que llevar a cabo una orden sin más participación cognitiva o mental que la estrictamente necesaria; carecía, pues, de contenido virtuoso. La segunda, u obediencia de voluntad, sí era ya virtuosa pues implicaba que el jesuita hiciera «suya la voluntad del superior» para «vestirse de la divina, por él interpretada». No obstante, solo con la tercera se culminaba esta ascesis:

Pero quien pretende hacer entera y perfecta obediencia de sí mismo, ultra de la voluntad, es menester que ofrezca el entendimiento (que es otro grado y supremo de obediencia), no solamente teniendo un querer, pero teniendo un sentir mismo con el superior, sujetando el propio juicio al suyo (...) que todo lo que el superior ordena es ordenanza de Dios Nuestro Señor¹⁶⁵.

El resto de la misiva deja claro que este grado supremo de obediencia no era optativo, sino una obligación y que, llegado el caso, al superior se le obedecería «a ciegas» y «sin inquisición ninguna». Este maximalismo sin duda se debió al desgobierno que, a juicio de san Ignacio, afectaba de modo indigno a sus hermanos portugueses y que quiso atajar sin demora. Pero la carta –escrita, por cierto, no por él sino por su secretario, el padre Juan de Polanco–, se transformó de inmediato en un texto casi sagrado que rompió sus ataduras contextuales para devenir en reliquia durante los cuatro siglos siguientes, espiritual y materialmente hablando. En fecha desconocida, una copia de la carta se expuso en la capilla de Nuestra Señora del Buen Consejo del Colegio Imperial de Madrid, regentado por la Compañía; de la misiva solo se mostraba el último folio con la firma del santo. Además, se hizo habitual imprimir las Constituciones de la orden con la carta añadida a modo de apéndice, como si fuera un «tratado» en sí misma. Concebida, en fin, desde el pragmatismo para servir de «código interno» a las comunidades jesuitas, «la doctrina que ella ha divulgado forma parte del patri-

¹⁶⁴ PALMÉS, *La obediencia religiosa ignaciana*, pp. 16ss, 51-56 y 172-181.

¹⁶⁵ SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Cartas*, 3, pp. 184-206, pp. 190-193, «Carta CCCIV. A los padres y hermanos de la Compañía de Jesús en Portugal», Roma, 26 de marzo de 1553.

monio espiritual común a muchos Institutos religiosos modernos»¹⁶⁶. El ciclo de apropiación, o expropiación, de la obediencia medieval a manos de la Compañía, había empezado.

La urgencia de cerrar la crisis de Portugal seguramente llevó a san Ignacio a sistematizar tan claramente su visión de la obediencia. Aquella coyuntura le abrió los ojos sobre la necesidad de marcar distancias con la obediencia no virtuosa, o de ejecución, pues su práctica se había convertido en un subterfugio para que algunos hermanos esquivaran ser tachados de desobedientes. ¿Acaso no *ejecutaban* las órdenes del superior? No era esta clase de obediencia externa la que san Ignacio ansiaba para la Compañía. Quizás por idealismo, en 1542 ni siquiera la había incluido en otra misiva dedicada al tema. Su cuadro de la obediencia contemplaba entonces solo las dos modalidades virtuosas, la obediencia de voluntad y la de entendimiento. «Hay dos maneras de obediencia: una común, que consiste solamente en obedecer con la voluntad, reservándose su juicio y parecer; otra hay perfecta, que no solamente obedece con la voluntad, mas con el entendimiento, la cual se dice ciega»¹⁶⁷. Es obvio que poco después de una década el navarro entendió cuán importante era establecer la graduación de las obediencias, en plural, con el fin de achicar el espacio a los malcontentos o disidentes de su proyecto de orden. A partir de ahora no habría confusión posible entre quienes obedecieran para cubrir las apariencias y quienes lo hicieran de mente y corazón –con intención consciente. La obediencia ejecutiva no solo quedó explícitamente despojada de virtud, sino moral, racional e institucionalmente estigmatizada. En teoría.

La otra consecuencia de esta descatalogación de la obediencia ejecutiva en la vida jesuita fue la sublimación de su polo opuesto, la obediencia de entendimiento. Cabría afirmar que ambas categorías funcionaron como vasos comunicantes. Como obediencia virtuosa por excelencia, mereció un gran cuidado a la hora de explicarla que, sin embargo, ya en su época desató una polémica hasta hoy inextinguible. De entrada, los propios jesuitas han debatido sobre si, por ejemplo, la obediencia de entendimiento era y es sinónimo de obediencia ciega o perfecta,

¹⁶⁶ ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, pp. 16-22, 31 y 44-45. La carta original, que se conservaba en Coimbra, se cree se perdió con motivo de la expulsión de los jesuitas de Portugal en 1759. La copia de Madrid, que debió ser un duplicado auténtico remitido a Portugal por seguridad, la enviaron los jesuitas lusos a España y llevaba también la firma de san Ignacio. Sobrevivió al destierro de la Compañía decretado por Carlos III en 1767, pero no a la quema de la Casa Profesa de la orden en Madrid durante los disturbios anticlericales ocurridos entre el 11 y el 15 de mayo de 1931. Sobre este hecho y, en general, sobre la pérdida del valioso patrimonio de la Compañía en Madrid, véase MARTÍN CORRAL ESTRADA, *La Casa Profesa de la Compañía de Jesús de Madrid. Un ejemplo de destrucción de patrimonio* (Madrid, Universidad Complutense, 2018; tesis doctoral inédita), pp. 355-357.

¹⁶⁷ O'NEILL Y DOMÍNGUEZ, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 3, p. 2854, voz «Obediencia ciega».

un problema que probablemente se debe a que en los textos del siglo xvi los usos de estas categorías tampoco estaban definidos. Así, la obediencia de entendimiento, en la que «basta con sentir y entender al superior», no siempre sería ciega, pues la «ceguera» –a nuestra voluntad para solo atenerse a la del superior, ante cuyos defectos también seremos ciegos– solo se alcanza bajo determinadas condiciones. En este caso la obediencia ciega o perfecta se convertiría de facto en una cuarta clase de obediencia tras la de ejecución, voluntad y entendimiento¹⁶⁸. Lo relevante, en todo caso, es saber que la obediencia ciega ignaciana no fue jamás «obediencia debida», esa obediencia mecánica, inconsciente, imprudente y hasta fanática que dibujaron los enemigos de la Compañía. Al contrario, la obediencia ciega es el fruto de una ascesis muy compleja donde abnegación, intelecto, conciencia y voluntad se entrelazan en aras del amor a Dios.

A la ceguera jesuita se llega por tres medios: mirando al superior que da la orden como si fuera Cristo; reflexionando sobre los motivos que la sustentan y no sobre los que la debilitan; y asumiendo que el superior transmite, en última instancia, la voluntad de Dios que, a la postre, el jesuita hace suya. Salvo que el mandato recibido induzca manifiestamente a pecar, no queda terreno para la duda, solo para fundirse con el querer y el sentir del superior. Se trata de querer lo mismo que él y de sentir lo mismo que él para *solo* ver lo mismo que él. Es una ceguera de caridad en tres dimensiones que, paradójicamente, convierte al ignaciano en un vidente extraordinario porque la agudeza de sus ojos radica ahora en la paz del alma, plegada intelectual y voluntariamente a la guía de quien lo ama por encima de todas las cosas. El ciego, en otras palabras, lo es porque ha escogido ver –y mirar– lo que otros incluso ignoran que existe. Su acto de obedecer puede resultar invisible porque no es común, hasta el punto de que en plena entrega al superior no desaparece la facultad de discernir sobre la orden recibida. En el estadio de obediencia perfecta, el jesuita piensa con el corazón y siente con su intelecto, génesis de un oxímoron solo entendible desde la fe. En caso de duda, ni siquiera el superior es incuestionable, sino que existe la posibilidad –y la obligación moral– de acudir a él para exponerle humildemente la reserva mental que su mandato genera. El derecho a la «representación», contra lo que podría pensarse, actúa como un mecanismo harto inteligente que contribuye a afianzar la obediencia, no a fragilizarla, pues además de informar al superior de quién y por qué es discrepante, canaliza la duda hacia la única autoridad legítima para disiparla o neutralizarla. Es posible que un superior no conozca bien las consecuencias de una orden suya, lo que convierte a la representación en un complemento necesario de la obediencia ciega, no en un obstáculo para llegar a

¹⁶⁸ PALMÉS, *La obediencia religiosa ignaciana*, pp. 182-190. Contrario a esta «cuarta categoría» es Espinosa Pólit, *La obediencia perfecta*, p. 177, quien opina que la obediencia ciega consistió solo en un «instrumento» o medio para llegar a la obediencia de entendimiento.

ella. El objetivo es que la obediencia de entendimiento sea plena, no satisfacer el egoísmo del representante. Este desea obedecer fervientemente, no resistir. Su representación equivale como mucho a una oposición temporal, sin perder de vista que esta práctica también se ideó para cuando el jesuita creyera que había recibido una orden que le placía pero dudaba si le sería grata a Dios¹⁶⁹. Representar, pues, suponía *ayudar* a un superior cuya autoridad no se cuestionaba, aunque sí su mandato, y podía hacerse tantas veces como fuera necesario; era el «obedecer sin cumplir» republicano de una Compañía, no se olvide, de impronta española.

La obediencia ciega no suponía incapacidad de ver, sino facultad de «preferir el punto de vista del superior al juicio propio y personal». Lo expresó con acierto el jesuita Jerónimo Nadal (1507-1580), estrecho colaborador de san Ignacio: «Abrazamos, pues, la obediencia ciega (como solemos llamarla) casi privados del propio juicio en el esplendor de la santa obediencia y de la visión de la presencia de Jesucristo en nuestros superiores. Y, ¿qué tiene de extraño que la presencia de la divina luz disipe nuestras tinieblas, esto es, absorba nuestra voluntad y juicio, para que en Cristo y por Cristo queramos y juzguemos?»¹⁷⁰. Una generación después, su compañero Ribadeneira trataría también de sublimar este tipo de obediencia, a la que sin embargo daría una explicación menos sutil y, sobre todo, menos fiel a la letra y al espíritu de la definición de san Ignacio:

Llámase obediencia ciega cuando el que obedece no usa de la luz de su propio entendimiento para examinar y juzgar si es bueno o malo lo que se le manda (...) sino con toda simplicidad y como a ciegas, se abraza con lo que le mandan y cree que es justo y bueno cuando claramente no es contra Dios. Porque, como el que es ciego corporalmente no ve con sus ojos sino con los ajenos, ni se guía por sí sino por otro que le guía y da la mano, así, hablando espiritualmente, el que no fía de su entendimiento sino del del superior, se llama y es en cierta manera ciego. Y esta obediencia se llama ciega en la Religión porque en ella el religioso no se sirve de sus ojos sino de los ajenos; ni de la vista y luz de su entendimiento sino de la que infundió Dios a su superior, que es más clara, cierta y segura¹⁷¹.

Esta definición de la obediencia ciega parece reducir el papel del entendimiento propio hasta prácticamente eliminarlo, dejando solo como agente activo el del superior, lo que iba en contra del principio esencial de la obediencia ciega de la Compañía basada en la voluntad y en la conciencia plenas del jesuita. Los conflictos causados en el área católica e incluso en la propia orden a cuenta de esta «obediencia perfecta» debieron de moderar la pretensión de sus miembros de

¹⁶⁹ ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, pp. 222-225, y Palmés, *La obediencia religiosa ignaciana*, p. 196.

¹⁷⁰ O'NEILL Y DOMÍNGUEZ, *Diccionario histórico*, 3, p. 2855.

¹⁷¹ Citado por ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, pp. 183-184.

querer pasar ellos también por obedientes perfectos. Combate difícil pues, aunque la Compañía probó a intelectualizar su idea de obediencia ciega, la tradición jugó en su contra. La imagen de obedecer como un ciego era seguramente ancestral y no, desde luego, un paradigma de sofisticación. En un contexto bien diferente, san Juan Clímaco había señalado la obediencia ciega como la forma más simple y segura de que los monjes incapaces para la vida ermitaña siguieran a Cristo. «El que morando en soledad y, no siendo hábil para ella, conoció su inhabilidad y se entregó a la Obediencia, este tal, siendo ciego, abrió los ojos y sin trabajo vio a Cristo»¹⁷². No obstante la rusticidad del ejemplo, Clímaco daba cuenta de la operación *intelectual* llevada a cabo por quien había examinado sus límites y abrazaba ser dependiente de una virtud moral. Inasibles por naturaleza, los jesuitas se movían entre este legado antiquísimo y su probado talento para renovarlo. No muy diferente fue lo sucedido con el *Perinde ac si cadaver essent*, la imagen del cadáver como ejemplo de obediencia tan cara a san Francisco aunque también nacida en la Antigüedad. A menudo se recuerda que san Ignacio resultó poco original al recurrir a ella, aunque sin aclarar por qué lo hizo. Simplemente, porque le ayudó a explicar su idea de obediencia ciega en la medida en que el núcleo de esta era el ejercicio intelectual, *vivo*, del jesuita a la hora de someterse al superior, no su acatamiento insensible o amorfo como si ya estuviera muerto. En este contexto, el sentido que le dio a la frase fue «como si pareciese un cadáver», y no como si literalmente lo fuese, lo que habría anulado el carácter intelectual y virtuoso de la ceguera del jesuita obediente¹⁷³.

La obediencia ignaciana generó controversias desde su aparición entre quienes la calificaron de excesivamente rígida, irracional e inhumana o, por el contrario, ejemplo de amor y abnegación cristianos. La polémica giró sobre la calidad del concepto, no tanto sobre sus fuentes, que eran reconocibles. Como era de esperar, el fuego no lo encendió un adversario ajeno a la Compañía, sino aquellos de sus miembros que se sintieron víctimas de un principio doctrinal que decían ver desnortado. A partir de 1570 arreciaron las críticas a la obediencia ciega, muchas procedentes de jesuitas con orígenes conversos como Diego de Santa Cruz, Francisco Abreu o Juan Ramírez. No es fácil dilucidar qué peso específico tuvo este denominador común que, naturalmente, no pasó desapercibido. Lo que está menos sujeto a debate es que todos ellos, como jesuitas españoles que eran –cosa que gustaban de señalar en sus escritos–, temían que la obediencia ignaciana se convirtiera en un pretexto para exigir silencio ante la desnacionalización a la que los generales italianos estaban llevando la orden. En 1580 el padre Ramírez denunció ante la Inquisición española la doctrina de la obediencia ignaciana,

¹⁷² SAN JUAN CLÍMACO, Libro de sant Juan Clímaco, p. 59r.

¹⁷³ SILVIA MOSTACCIO, «Perinde ac si cadaver essent. Les jesuites dans une perspective comparative: la tensión constitutive entre l'obéissance et le «representar» dans les sources normatives des réguliers», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 105 (2010), pp. 44-73.

aunque eso fue solo el principio. El caso del padre Santa Cruz rayó el escándalo cuando se decidió, en 1588 y tras una vida en la orden salpicada de altercados y reprobaciones, a denunciar también ante la Inquisición el uso herético y la difusión que la Compañía hacía de la obediencia ciega, en su opinión un instrumento diabólico en manos de unos superiores ansiosos por aplastar a sus disidentes. Santa Cruz pidió que el Santo Oficio publicara un edicto de anatema. ¿Sería verdad, como él decía, que la élite jesuita aspiraba a convertir a su general en un segundo papa para los suyos, transformando la autonomía de los ignacianos en una independencia de facto? En la propia España, Felipe II recelaba también de que esta singular obediencia religiosa sirviera de trampolín para que los jesuitas de su Monarquía le negaran la obediencia política¹⁷⁴. La conclusión de Santa Cruz sonó demoledora: «Afirmo que el abuso de la obediencia ciega es invención de Satanás para cegarnos con ella y hacernos soberbios, arrogantes, presuntuosos y [para] que quieran los de la Compañía mandar más que Dios». ¿Mandarían más que el rey?¹⁷⁵.

Con este mar de fondo, en 1587 el jesuita francés Julian Vincent denunció la carta de la obediencia ignaciana ante Sixto V (1521-1590) por su supuesto contenido falso o herético. Pese a saberse que el padre Vincent se hallaba en pleno conflicto con la Compañía precisamente por un problema de obediencia, el papa ordenó al Santo Oficio romano que examinara la carta, demostrando con ello escaso apego a los jesuitas. No fue la última vez que la orden sufrió el desamparo del papa, no obstante el cuarto voto de obediencia que los jesuitas le brindaban. La comisión romana dictaminó en contra de los ignacianos quienes, para evitar la condena definitiva, mandaron a uno de los suyos que elaborase una cumplida defensa de la célebre carta. El elegido fue el padre Bellarmino, entonces profesor de controversias en el Colegio Romano, que contraatacó con dos textos sucesivos y complementarios: en febrero de 1588 elevó al papa su *Responsio ad censuram P. Juliani Vincentii*, al que siguió en abril su breve *Tractatus de obedientia, quae caeca nominatur*, o *Tratado sobre la obediencia llamada ciega*, que logró el objetivo de silenciar a los contrarios de la Compañía, incluido el padre Santa Cruz.¹⁷⁶

¹⁷⁴ JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN, «Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)», en Flavio Rurale (ed.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime* (Roma, 1998), pp. 101-125, y RICARDO GARCÍA CÁRCCEL, «La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598)», en Luis A. Ribot (ed.), *La monarquía de Felipe II a debate* (Madrid, 2000), pp. 383-404.

¹⁷⁵ DORIS MORENO MARTÍNEZ, «Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna* (Madrid, 2010), pp. 77-113, y de la misma autora, «La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590)», *Investigaciones Históricas*, 33 (2013), pp. 63-88, la cita del padre Santa Cruz en p. 74.

¹⁷⁶ ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, pp. 49-50, y ROBERTO BELLARMINO, S.I., *Responsio ad censuram P. Juliani Vincentii in epistolam P.N. Sanctae memoriae Ignatii* (Roma, 1588), y *Summa*

En esencia, Bellarmino dio por errónea la exégesis del padre Vincent sobre la carta ignaciana y, más relevante aún, insistió en la escasa novedad que representaba el concepto de obediencia ciega, que claramente se remontaba a siglos atrás. Pero por encima de todo negó que ningún general de la orden hubiera pretendido nunca la independencia de la Compañía respecto del papa, sino todo lo contrario, honrar al Vicario de Cristo como cabeza suprema de los ignacianos. Por un lado, pues, Bellarmino salvó «la autonomía de gobierno de la Compañía y, por otro, construía un fuerte escudo protector alrededor del General en cuanto obediente ciego a los infalibles dictados papales»¹⁷⁷.

La tormenta amainó pero la Compañía salió herida, como sus enemigos recordarían siempre. Los casos de los padres Ramírez, Vincent o Santa Cruz mostraron solo una parte del malestar que sacudía a una orden reciente cuya identidad su fundador había pretendido girase en torno a un tipo de obediencia que se prestaba fácilmente a la discusión. Convenía rebajar el peso de esta virtud, siquiera temporalmente, en favor, por ejemplo, de su madre la humildad. Tal parece que fue el objetivo del ignaciano Francisco Arias de Párraga (1534-1605) en su *Libro de la imitación de Cristo* publicado en 1594, donde la obediencia de Jesús era tratada con un tono más discreto y convencional¹⁷⁸. Pero no bastó. En 1596, los jesuitas portugueses revalidaron su fama de conflictivos con motivo de la elección del rector del colegio de Évora, quien se negaba a dejar el cargo pasado el trienio que estipulaba la regla. Pese a las quejas presentadas a un enviado de Roma, este prefirió ganar tiempo antes de tomar ninguna decisión, dado el ambiente irrespirable que se vivía en el colegio. La dilación del enviado desencadenó la ira de los jesuitas, que aprovecharon la oscuridad de la noche para poner pasquines –por supuesto anónimos– en las puertas de la celda del rector y en la suya. El hecho se repitió dos noches seguidas. El pasquín que el enviado se molestó en recoger para mandar a Roma reclamaba «obediencia» a modo de acusación contra quien se había rebelado contra el papa y contra la orden y su principal insignia, la obediencia. El texto completo decía: «Rector contra el decreto del papa y de la congregación. ¡Fuera, fuera, fuera! Obediencia, ejemplo, todos» (Imagen II). El enviado, aunque profundamente molesto, decidió indagar con

responsonis ad censuram Juliani Vincentii in epistolam sanctae memoriae P. Ignatii (Roma, 1589). El tratado sobre la obediencia de Bellarmino ha sido publicado por Xavier-Marie Le Bachelet en *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux oeuvres du Cardinal Bellarmin* (París, 1913), pp. 377-385. No conozco ninguna traducción española del *Tractatus*, cuya edición crítica valdría la pena realizar. Se ha planteado la posibilidad de que la autoría del *Tractatus* correspondiera al también jesuita Francisco de Toledo (1532-1596), por entonces una figura muy notable en Roma, pero sin llegar a confirmarlo. Francisco Javier Rodríguez Molero, S.I., «El “Tractatus de obedientia caeca” ¿es de Toledo o de Belarmino?», *Archivo Teológico Granadino*, 52 (1989), pp. 169-205.

¹⁷⁷ MORENO MARTÍNEZ, «La aportación española al debate sobre la obediencia ciega», p. 81.

¹⁷⁸ FRANCISCO ARIAS DE PÁRRAGA, S.I., *Libro de la imitación de Cristo nuestro Señor* (Sevilla, 1594), pp. 562 ss y 798 ss.

discreción. «Disimulo con esto porque no se sepa los hay tal entre los nuestros y, secretamente por mí y por el rector, no dejo de ver si puedo dar con el autor»¹⁷⁹.

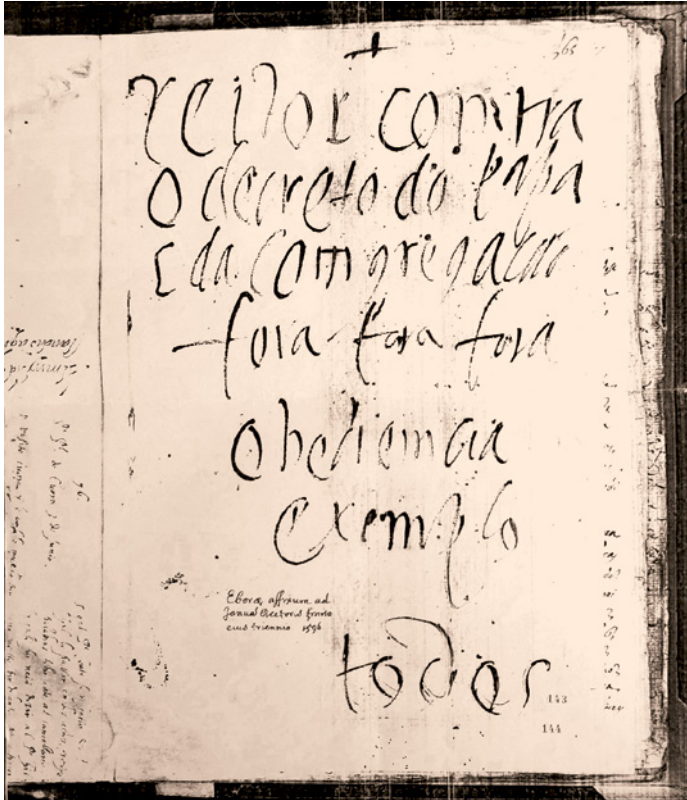


Imagen II. Pasquín de los jesuitas de Évora, 1596. ARSI.

Puede que la orientación *obedientista* que san Ignacio imprimió a la orden resultara prematura, pero a fines del siglo XVI ya era tarde para alterar la identidad jesuita. Pervivirán en la orden voces como la del padre Juan de Mariana (1536-1624), ácido contra el modo de gobierno interno, que proponía «templar»¹⁸⁰. En última instancia fueron los críticos de dentro y de fuera de la Compañía los responsables del carácter irreversible de esta identificación entre la orden y la obediencia, pues con sus ataques reiterados forzaron a los jesuitas a defender a muerte esta

¹⁷⁹ ARSI, Lusitania, 73, fols. 365r-365v, el enviado de Roma al preposito general, Évora, 5 de junio de 1596. El pasquín original se halla junto a la carta.

¹⁸⁰ BNE, Mss. 10.819-20, fols. 24-26, «Tratado del gobierno de la Compañía de Jesús», sin fecha, pero escrito hacia 1605. Hay varias copias manuscritas. El texto nunca se publicó en España y en 1627 quedó incluido en el Índice de Libros Prohibidos.

ecuación. No haberlo hecho, o no con el tesón que demostraron, habría puesto en riesgo todo lo ganado hasta la fecha. Al final, a fuerza de atacar o defenderse, cada jesuita acabó por convertirse en un doctor en la materia, o al menos lo pareció. La salida a la crisis consistió en un acomodo a varias bandas en el que la orden logró salvar sus tres (o cuatro) obediencias ignacianas y esquivar una condena. Como asidero más firme para sortear futuras embestidas, la Compañía enfiló la senda de la ambigüedad: a la vez que insistía en que su idea de obediencia descansaba sobre el acervo cristiano, también la presentaba como elemento distintivo, y distinguido, frente a las demás órdenes¹⁸¹. A cambio, hubo de plegar velas ante el papa, ante otros institutos y ante la Inquisición y la corona españolas, como prueba la aceptación en su seno del estatuto de limpieza de sangre en 1593 para filtrar a los conversos, que tan conflictivos se habían revelado. Solo desde entonces la obediencia jesuita emprendió de veras su vuelo como santo y seña de la orden.

Uno de los jesuitas que más contribuyó al rearme de la idea de obediencia en la Compañía fue san Alonso Rodríguez. Su extenso *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* aparecido en Sevilla en 1609 ha permanecido justificadamente como una de las obras más sólidas de la orden. No por novedoso, sino por el mérito de haber codificado lo que ya podía llamarse corpus jesuítico canónico tras las turbulencias de la generación anterior. La extensa glosa que dedicó a la virtud de la obediencia era de índole moral, naturalmente, pero estaba trufada de referencias al ámbito secular. Los ejemplos usados mezclaban indistintamente a personajes o conceptos religiosos con otros del mundo no eclesiástico. Capcioso, Rodríguez establecía como primera condición del verdadero obediente el sometimiento al superior con más intensidad, si cabe, que al mismo Dios:

Alto grado de obediencia es obedecer a lo que inmediatamente manda Dios; mas en alguna manera es más alto grado el obedecer al hombre por Dios, porque se humilla más el corazón y se niega más la voluntad; como más hace uno en obedecer a un criado del rey que si obedeciese al mismo rey. Si el mismo Dios en persona os viniera a mandar, ¿qué mucho que obedecierades con prontitud? Pero que por amor de él obedezcáis a un hombre como vos, eso es mucho de agradecer y estimar¹⁸².

Cierto, el sacrificio que suponía este tipo de sumisión mortificaba en extremo, pero hallaba su premio en una resurrección privilegiada. Rodríguez se curaba en salud al remitir a la tradición de los santos padres «los cuatro órdenes de justos» que habitaban en el cielo junto al Padre: los enfermos que sufrieron su mal con paciencia; los caritativos con los necesitados; los pobres por voluntad propia; y, en lo más alto,

¹⁸¹ Así lo hará el padre FRANCISCO SUÁREZ, también objeto de debate en su tiempo, en su *De statu perfectionis et religionis* de 1609. Véase JOSÉ M. CASTILLO, «La obediencia ignaciana según Suárez», *Archivo Teológico Granadino*, 53 (1990), pp. 49-76, pp. 56-61.

¹⁸² RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección*, 3, p. 307.

«aquellos que por amor a Jesucristo vivían en obediencia sujetos a voluntad ajena en todo; y estos vio que estaban con cadenas y collares de oro y que tenían más gloria que los demás (...) Y aquella honra de aquellos collares de oro era porque abajaron sus cervices al yugo de la obediencia»¹⁸³. La imagen de este yugo dorado solo rivalizaba con la del «cielo portátil» del también jesuita Juan Sebastián (1546-1622). En su tratado sobre el buen clérigo señalaba la obediencia al superior como el camino infalible para traer el alma «hecha un cielo portátil», de lo que había grandes ejemplos¹⁸⁴. Los ignacianos se esmeraron en crear o relanzar imágenes sugerentes para mantener la tensión en torno a su virtud emblemática y de paso socializarla bajo su dirección. Para conjurar el riesgo del excesivo protagonismo de la obediencia la Compañía se mostró también hija de las demás virtudes, aunque todos supieran cuál de todas era su favorita. Durante los festejos en 1622 por la canonización de san Ignacio y san Francisco Javier en la Ciudad de México, los jesuitas fabricaron un carro cargado con veinte virtudes emparejadas, en el que la Obediencia acompañaba a la Pobreza. El lenguaje barroco se hilaba entre la paradoja y el disimulo¹⁸⁵.

La intervención de Bellarmino en la trifulca por la obediencia no resultó ser la única, sino más bien la primera. Fuera por las circunstancias o por elección propia, el hecho es que el ahora cardenal –desde 1599– se convirtió en un brillante teórico de la obediencia. Veinte años después de sus réplicas al padre Vincent, Bellarmino elaboró dos nuevos tratados sobre la materia al hilo del juramento de fidelidad que el rey británico Jacobo I obligó a realizar a sus vasallos católicos. Aunque el monarca anglicano afirmó que tal juramento solo obligaba a la «obediencia civil» que todo súbdito debe a su príncipe temporal, Bellarmino argumentó que en realidad también comprendía la «obediencia religiosa», pues tal compromiso forzaba a los católicos a rechazar la autoridad papal en Gran Bretaña, a la que se debían como hijos de Roma¹⁸⁶. Que el pontífice escogiera a un jesuita para sentar cátedra sobre la obediencia no debió de pasar inadvertido y supuso, en todo caso, un espaldarazo a la Compañía. En un sermón «De las siete palabras» –las que Jesús expresó en la cruz según los Evangelios– Bellarmino desplegó con más fuerza si cabe el sentido espiritual de la obediencia. Como prédica habitualmente reservada para el viernes

¹⁸³ RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección*, pp. 287-288.

¹⁸⁴ JUAN SEBASTIÁN, S.I., *De el bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal* (Sevilla, 1615), pp. 216-217.

¹⁸⁵ ELISEO SERRANO MARTÍN, «Annus mirabilis. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna* (Madrid, 2010), pp. 297-343, p. 330. Las otras parejas de virtudes eran: Caridad y Esperanza, Fe y Justicia, Templanza y Fortaleza, Prudencia y Modestia, Magnanimidad y Liberalidad, Pureza y Paciencia, Meditación y Sabiduría, Piedad y Humildad, y Religión y Perseverancia.

¹⁸⁶ CARLOS BACIERO, «Polémica entre Jacobo I de Inglaterra y Roberto Bellarmino», en Francisco Suárez, *De iuramento fidelitatis* (Madrid, 1979), pp. 341-445. De los dos opúsculos redactados por Bellarmino en 1608 y 1609, el más conocido fue *Apologia Roberti S.R.E Cardinalis Bellarmini pro responsione sua ad librum Iacobi Magnae Britanniae Regis* (Roma, 1609).

santo, permitía llegar a un público numeroso en el día más señalado de la semana de Pasión. No era esta una polémica ceñida a sesudos teólogos, pues, como la mantenida en torno al juramento anglicano, sino un ejercicio de apariencia sencilla pero con un radio de acción mediático muy superior.

Es en este documento de 1618 donde la máxima autoridad de entonces sobre la obediencia jesuita aprovechó para desplegar sus mejores ideas al respecto. La cruz, empezó recordando Bellarmino, representaba el misterio por excelencia para un católico gracias a la confluencia en ella de cuatro dimensiones, cada una cargada de simbolismo: «En la altitud, la potencia; en la profundidad, la sabiduría; en la latitud, la bondad; y en la longitud, la eternidad de Dios. Y no solamente predica los atributos divinos, sino también las virtudes y prerrogativas del Salvador, porque la latitud de la Cruz representa la caridad de Cristo; la longitud, su paciencia; la altitud, su obediencia; y la profundidad, su humildad. Y no solo las de Cristo, sino las que necesitan los hombres para subir al cielo, porque la profundidad significa la Fe; la altitud, la Esperanza; la latitud, la Caridad; y la longitud, la Perseverancia»¹⁸⁷. En este cuadro de triple correspondencia entre los atributos de Dios, las virtudes de Cristo y las virtudes humanas, la potencia divina queda asociada a la obediencia de Jesús y a la esperanza del hombre; es decir, Bellarmino reserva la obediencia al hijo de Dios, un modo cierto de ensalzarla para, desde la cima, revelar su secreto¹⁸⁸. El estrechamiento de los círculos concéntricos lleva a las siete palabras de Cristo, a cada una de las cuales el jesuita también asigna un significado. Así, «Padre, perdónales porque no saben lo que hacen», es la caridad; «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el Paraíso», la misericordia; «Ves ahí a tu madre; ves ahí a tu hijo», la piedad; «Dios mío, Dios mío, por qué me dejaste», la humildad; «Tengo sed», la paciencia; «Consumado es», la perseverancia; y «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu», la obediencia. La distribución, nada inocente, otorgaba el puesto de honor a esta última virtud –la preferida por los ignacianos– al asociarla con el sacrificio divino y, en consecuencia, al clímax del sermón. Como buen jesuita, Bellarmino tal vez fuera obediente, pero su Compañía no podía ser modesta. Concedida la mejor medalla a su propia orden, el cardenal jesuita invitaba a reflexionar sobre «el último fruto» legado por Jesús:

Meditemos con atención la alteza de obediencia que Cristo ejercitó para con su Padre, porque aunque en todas las virtudes resplandeció como un sol refulgente en el cielo de la Iglesia, pero con la virtud de la obediencia dio tales ejemplos a sus fieles que ni pudieron pensarse ni aun fingirse mayores. Y lo primero, si miramos su principio, hallaremos que no solo nació esta virtud con Cristo, sino que fue engendrada con él, empezando a ejercitarla

¹⁸⁷ ROBERTO BELLARMINO, *De las siete palabras que Cristo habló en la cruz* (s.l., 1650) [1618], pp. 7r-7v.

¹⁸⁸ Las otras correspondencias que establece Bellarmino son: sabiduría, humildad y fe; bondad, caridad de Cristo y caridad humana; eternidad, paciencia y perseverancia.

desde el instante de su concepción y prosiguiendo con ella por todo el curso de su vida sin intermisión alguna (...) ofreciendo su voluntad desde el vientre de su purísima Madre¹⁸⁹.

Una voluntad que, para ser virtuosa, requiere plena conciencia del acto de renuncia que ejecuta. Cristo, por tanto, vivió conscientemente incluso cuando María lo llevó dentro «porque estuvo encerrado nueve meses en las entrañas de su Madre, no sin conocimiento y razón como los otros niños, sino con el uso de ella en tan estrecho y penoso seno, impedido de todas las acciones de hombre exterior, privado de la luz y sufriendo los horrores del vientre, que naturalmente aborrecen los hombres, y los llevó con paciencia por ejecutar la obediencia de su Padre». Jesús aceptó también pasar por ignorante cuando no lo era, como prueba «el silencio que guardó los dieciocho años, desde los doce a los treinta, encerrado en casa, ocupado en el arte de san José, su padre, tenido del pueblo por un oficial sin letras». En fin, su cadena de renunciaciones acabó en la cruz, donde «alcanzó que subiesen con Él al Trono de su gloria y fuesen sublimados en suma Majestad todos los hombres que imitasen su obediencia»¹⁹⁰. Este Cristo non nato, feto obediente y razonador antes del parto y llevado por una Virgen embarazada de voluntad divina, Bellarmino lo transformó en un modelo inalcanzable aunque de obligada imitación, precisamente porque su vida recordaba la valía de cada gesto de obediencia, de cada peldaño de subida, por pequeño que pareciese. Esta conexión entre la séptima palabra de Cristo y la obediencia respondió a una exégesis personal de Bellarmino que, por tanto, no tenía por qué respetarse. Pocos años después, en 1624, su hermano de orden Luis de la Palma (1559-1641) relacionó el *Pater in manos tuas commendo spiritum meum* con la «confianza en Dios», no con la obediencia, si bien aclaró que esta seguridad de Jesús en alcanzar el «triumfo» sobre sus enemigos nacía de saber «que no moría por flaqueza y necesidad, sino por sola su voluntad» —esto es, por obedecer¹⁹¹.

Predicar la obediencia entre los creyentes no eximía de hacerlo también para los reyes. La incursión de Bellarmino en el espinoso asunto de la obediencia que debía rendir un rey católico a Dios revestía un tinte político fascinante, habida cuenta que los príncipes solían repudiar asociarse con virtudes que no fueran las canónicamente vinculadas a la majestad: prudencia, justicia, fortaleza y templanza; la obediencia, en cambio, era cosa de vasallos más que de reyes. Cotizaba como virtud general, sin duda, pero *des-virtuaba* a la realeza en particular a causa de su déficit mayestático.

¹⁸⁹ BELLARMINO, *De las siete palabras*, pp. 338r-339r.

¹⁹⁰ BELLARMINO, *De las siete palabras*, pp. 343r, 344r y 346r.

¹⁹¹ LUIS DE LA PALMA, S.I., *Historia de la Sagrada Pasión sacada de los Cuatro Evangelios* (Madrid, 1653) [1624], pp. 305 y 309. El padre Palma, enfrentado con don Francisco de Sandoval y Rojas, duque de Lerma y valido de Felipe III, resultó luego favorecido por don Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares y valido de Felipe IV. Véase ESTHER JIMÉNEZ PABLO, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús* (1540-1640) (Madrid, 2014), p. 247, nota 122.

Esto no significa que los monarcas estuvieran exentos de obedecer, sino todo lo contrario: su potestad y autoridad se fundaban ante todo en el respeto a Dios, a sus leyes y a las leyes y costumbres que regulaban más o menos ancestralmente la vida de sus vasallos. Pero una norma no escrita aconsejaba a los príncipes eludir cualquier discurso, gesto o símbolo exterior de obediencia referido a la corona, en la inteligencia de que, de no actuar así, el poder y la autoridad monárquica se debilitaban. Bellarmino, como jesuita, sabía de su privilegiada condición –y posición– a la hora de afrontar esta materia. Que un ignaciano, y uno como él, tratara sobre la obediencia que los príncipes debían a Dios, no era algo que ocurriera todos los días. Bellarmino ya lo había hecho con motivo del juramento impuesto por Jacobo I a los católicos ingleses. Ahora, en 1619, era de nuevo un patricio de la Compañía quien subía a la cátedra de la obediencia para dictar su lección. Convertidos ya en confesores de reyes y nobles de la Europa católica, este recordatorio del cardenal jesuita a los «príncipes cristianos» para ayudarles a disponer «el gobierno político, militar y doméstico» rezumaba caridad, por qué no creerlo, pero también interés, pues confería (más) crédito y renombre a los ignacianos en un momento dulce de su ministerio. Un objetivo que, de lograrse, sería otra vez gracias a la obediencia.

En su *Oficio del príncipe cristiano*, Bellarmino no esperó mucho para explicar el origen de la obediencia monárquica a Dios. En el capítulo segundo esta aparece enraizada en la obediencia filial:

El Cristiano Príncipe debe a Dios respeto y obediencia de hijo (...) De la reverencia y respeto filial habla el mismo Dios a Melquisedec: «Si yo soy Padre –dice– ¿adónde está mi honra?». Debe, pues, el Príncipe Cristiano, como hijo de Dios, con ardientísimo celo procurar la honra de un tal Padre (...) Ni menos debe el Príncipe obedecer en todo a Padre tan digno, porque si a los padres naturales los hijos obedecen y lo deben hacer en todo, ¿con cuánta mayor razón deben los Príncipes obedecer y sujetarse al Padre celestial? (...) Y de ello tenemos más grandioso ejemplo en Cristo, Hijo natural de Dios, que de tal manera se deleitaba en obedecer al Padre que decía que su principal sustento era hacer la voluntad de aquel que le había enviado; y en otro lugar, que hacía siempre lo que le agradaba al Padre, no solo en lo fácil, sino en lo más dificultoso; humillóse a sí mismo hecho obediente. Y si no, díganme, ¿qué cosa hay más espantosa que una muerte muy llena de dolor y afrenta? A tal extremo llegó el Hijo de Dios y su obediencia que le costó muerte, y muerte de cruz. Pues si el Hijo natural de Dios obedeció al Padre, ¿en qué buena razón cae que no lo haga el hijo adoptivo y un Príncipe de la tierra? En verdad, ninguna tentación de la carne ni pérdida de hacienda y honor debería desviarle de la obediencia de su Padre Celestial al Príncipe Cristiano, no tan solamente obedeciéndole en todo (si desea darse por legítimo hijo suyo), sino también trabajando con todas sus fuerzas que lo mismo hagan todos sus súbditos y los que le son sujetos¹⁹².

¹⁹² ROBERTO BELLARMINO, *Oficio del príncipe cristiano del cardenal Roberto Bellarmino y avisos útiles para el gobierno político, militar y doméstico* (Madrid, 1624) [1619], pp. 3v-4v.

Era a través del monarca que la obediencia se establecía en el reino. Cabeza de una cadena de obedientes, el rey devenía pastor de un rebaño que era cristiano y luego político. Sin obedecer a Dios, el gobernante podía ser príncipe, pero no cristiano. Consciente de la alergia que provocaba en los reyes la palabra obediencia dirigida a ellos, Bellarmino aclaró que nada henchía más la autoridad monárquica que el ver a un rey en «servidumbre» de Dios. El príncipe no debe desconfiar de obedecer, sino huir de la soberbia y «engendrar en su ánimo (...) la verdadera y profunda virtud de la humildad, tan amada de Cristo»: eso hará que el Padre «lo levante tan alto» como nunca imaginó:

La conclusión, pues, que se saca de lo dicho del oficio del Príncipe Cristiano para con Dios es que, como ministro suyo, le debe perfectamente sujeción y subordinación, y como hijo adoptivo y heredero del reino de los cielos, demás de esto le debe reverencia y obediencia de hijo y, como siervo, le está obligado no solamente a estarle subordinado, a reverenciarle y obedecerle, sino también a la verdadera y profunda humildad, del cuerpo y del corazón¹⁹³.

No había escapatoria, y para perpetuar este cuadro del rey «perfectamente obediente» –un rey *jesuita*–, Bellarmino recordaba la obligación que tenía el monarca de educar a su heredero «en temor de Dios y obediencia, no solo de sus padres, sino también de los maestros de sus costumbres y educación»¹⁹⁴. De este modo su espíritu infantil interiorizaría sin prejuicios la grandeza moral de la obediencia, adscrita también, aunque en un círculo restringido, a la realeza.

Por tópico que pareciera este texto –uno más entre la literatura antimauquívica de la Contrarreforma–, las circunstancias en que nació y las que luego rodearon su publicación en España le dan un valor singular. Superado lo peor de la polémica sobre la obediencia ignaciana, la Compañía se autoproclamó la orden más autorizada para predicar sobre ella. Que lo hiciera, además, un cardenal y dirigiéndose a los reyes, añadía una dimensión política notable, pues convertía a los jesuitas en mediadores entre Dios y los príncipes y en validadores de la obediencia de estos. En un rey no bastaba cualquier obediencia, sino aquella que la Compañía homologase ante Dios. Por su parte, los monarcas católicos también necesitaban ser vistos como «príncipes cristianos», incluso cuando la razón de estado les alejaba de esta definición. Tener jesuitas a su lado imprimía un sello de calidad sobre su obediencia a Dios como «hijos adoptivos» suyos y, por descontado, también de la iglesia. Quizás fue este aspecto de la casuística –el ligado a la obediencia de los reyes y sus ministros– lo que allanó la senda para que la obra de Bellarmino se publicase en español y dedicada al conde duque de Olivares, el valido de Felipe IV que tan estrecha relación mantuvo siempre con la

¹⁹³ BELLARMINO, *Oficio del príncipe cristiano*, pp. 6v-7r.

¹⁹⁴ BELLARMINO, *Oficio del príncipe cristiano*, p. 33r.

orden, a la que pertenecían sus confesores. No los del rey, cuya conciencia corrió siempre a cargo de dominicos. Pero, aunque fuera indirectamente y con reservas, los Austria y la Compañía se dieron la mano, concordando una alianza confesional causada por el interés mutuo en promover la obediencia.

Esta es la impresión, al menos, ante la trayectoria dibujada por el avance de los jesuitas a través de sus colegios en la Monarquía. Gracias a ellos, la orden salió al encuentro de la población civil con su proyecto educativo de la *Ratio Studiorum* y su complemento espiritual, los *Ejercicios espirituales*, dictados por san Ignacio para embridar los desórdenes individuales bajo la voluntad divina¹⁹⁵. Esta pedagogía atrajo pronto a los hijos de los nobles, pero también a miles de niños de otros grupos sociales que desde la segunda mitad del Quinientos llenaron unas aulas donde se enseñaba una obediencia religiosa que era también política. El objetivo miraba a que, gracias a ella, los pupilos adquirieran conciencia de su responsabilidad comunitaria, de modo que el sometimiento a Dios se proyectara hacia el bien común, siempre o principalmente por medio de la obediencia. Como explicó el padre Ribadeneira, en los colegios jesuitas los niños recibían cargos adaptados a su edad, con castigos y premios «públicos» en función de su desempeño, «y con los oficios y cargos que se les dan y con las leyes y reglas que se les ponen, se ensayan para lo que después han de hacer, y comienzan desde luego a ser como hombres de república»¹⁹⁶. Cabe imaginar cuál pudo ser el efecto multiplicador de este método por toda la Monarquía. En Nueva España, donde la Compañía desembarcó en 1571, los jesuitas expandieron el mensaje tridentino no solo como tutores individuales o profesores de colegios entre las capas más altas, sino que organizaron misiones a los barrios populares de las ciudades y hacia el interior del virreinato para predicar a negros e indios, a mineros y a mujeres, a niños y a adultos. «Los sermones reiteraban consejos relativos a la laboriosidad, la castidad, la obediencia y la generosidad», mensajes que debieron calar en el auditorio aunque no sepamos hasta qué grado¹⁹⁷. En el conjunto de una sociedad afectada por la prédica de distintas órdenes no es fácil rastrear lo que cada una de ellas quiso, o pudo, imprimir en sus feligreses. Había, además, un catolicismo estandarizado en un único catecismo. Pero en el caso de la Compañía, la probabilidad de que la obediencia fuera su aportación estelar resulta muy alta. En relación con santa Teresa de Jesús (1515-1582) se ha señalado que su «estilo de obedecer» se debió a la influencia de los jesuitas, en particular del padre Baltasar Álvarez (1533-1580), su director espiritual por un tiempo y que le dio consejos «procedentes de los maestros de los novicios de la Compañía», y del padre Jerónimo de Ripalda (1536-1618), quien le mandó escri-

¹⁹⁵ Los *Exercitia spiritualia* fueron publicados en Roma en 1548.

¹⁹⁶ RIBADENEIRA, *Vida de san Ignacio*, p. 187.

¹⁹⁷ PILAR GONZALBO, *La educación popular de la Compañía de Jesús en la Nueva España* (Ciudad de México, 1989), p. 177.

bir «por obediencia» el *Libro de las Fundaciones*¹⁹⁸. De hecho, «el tema de la obediencia a una llamada es el que, realmente, da unidad a todo el libro»¹⁹⁹.

En un plano mucho menos místico, ya entrado el siglo xvii los jesuitas se habían convertido en los educadores de la obediencia juvenil por antonomasia. En la novela de Jerónimo de Alcalá, *Alonso, mozo de muchos amos*, se cuenta que los estudiantes enviados a Salamanca solo dejaban de malgastar tiempo y dinero cuando sus padres decidían ponerlos bajo el imperio de los jesuitas locales quienes, «con su cordura y buenos consejos», los sometían con eficacia a una obediencia sustitutiva de la paterna. Ironía o verdad, el discurso ligaba la enseñanza del *buen obedecer* a la Compañía²⁰⁰. En parte porque la obediencia pareció invadirlo todo, hasta infiltrarse en distintas fórmulas epistolares. Se trata de una percepción que debería ser investigada, pero hasta mediados del siglo xvi la palabra más habitual en saluciones y especialmente en las despedidas fue «humildad», declinada en varios modos y conceptos –«su humilde criado», «su humilde vasallo», «su menor criado» o «su humilde criado y siervo». Sin embargo, hacia fines del xvi, durante el xvii e incluso el xviii se familiarizaron expresiones como «su obediente y perpetuo siervo» («en Cristo» o sin él), «obedeciendo a las órdenes», «con santa obediencia», «obligado por obediencia», «en ejecución de mi obediencia», «obedeciendo como debo», «por ser cosa ordenada por la obediencia», «con obediencia ciega» y muchas otras que muy probablemente reflejaron la influencia de los jesuitas a través de sus educadores. Como ellos decían, la humildad era necesaria, pero era solo el principio de la verdadera obediencia.

La escalada reputacional de la Compañía culminó con la apertura de los Estudios Reales en el Colegio Imperial de Madrid en 1625. Bendecido por la corona e impulsado por el conde duque de Olivares, al nuevo templo del saber se le asignó la misión de formar a la élite juvenil de España, un tema que preocupaba al valido de Felipe IV. Cabe presumir que entre los valores que el gobierno deseaba infundir a sus futuros servidores estuviera la obediencia, y nadie como los jesuitas para enseñarla. No obstante, aunque el decreto fundacional de los Estudios explicitaba la reconocida capacidad de la Compañía para formar buenos vasallos, no se citaba a la obediencia como uno de los pilares del nuevo proyecto²⁰¹. ¿Era necesario? Seguramente no. En su guía de 1626 para realizar los Ejercicios Espirituales el padre Palma afirmó: «Ninguno ha de pretender ocuparse en todo aquello que puede y

¹⁹⁸ E. RENEDO, «Obediencia», en Tomás Álvarez (dir.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús* (Burgos, 2001), pp. 1029-1039, pp. 1033-1035

¹⁹⁹ ANTONIO ÁLVAREZ-SUÁREZ, OCD, «El “Libro de las Fundaciones” de Santa Teresa de Jesús», *Teresianum*, 62 (2011), pp. 365-396, pp. 377 y 383-385.

²⁰⁰ JERÓNIMO DE ALCALÁ, *Alonso, mozo de muchos amos* (Madrid, 2005) [1624, primera parte: 1626, segunda parte], 239-242.

²⁰¹ JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Historia del Colegio Imperial de Madrid* (Madrid, 1952) [1952], pp. 149-153.

sabe hacer, sino en aquello que le mandan que haga conforme a la necesidad de la comunidad (...) Porque así como en el cuerpo natural fuera monstruoso que todos los miembros fueran ojos o manos, así lo es en el cuerpo místico (...), y los diferentes puestos que la naturaleza dio a los ojos para ver y a los pies para andar los ha de repartir y dar en el cuerpo místico la obediencia de parte del superior, mandando, y de parte del súbdito, obedeciendo. Y aunque [a este] le parezca que es tan delicado como los ojos y que tiene facultad para ver, a la voz y ordenación de su superior se acomode a ser pies para andar (...) Oh, polvo, aprende a obedecer, aprende, tierra y lodo, a humillarte y encorvarte a los pies de todos»²⁰².

Textos de esta naturaleza fueron leídos por los ejércitos de adolescentes que pasaron por los colegios de la Compañía, bien en sus clases de catecismo, bien durante los retiros de un mes de duración para ejercitar el espíritu. La obediencia no ocupaba, ni mucho menos, todo el espacio mental del niño o del joven, pero cuando aparecía en la predicación, en las lecturas o en los exámenes de conciencia se alzaba como materia única y eje de la introspección del alma. La obediencia servía de árbitro infalible para graduar el mayor o menor cumplimiento de la voluntad de Dios tras haber renunciado a la propia. Cada generación de vasallos aprendió, teóricamente, a reconocerse como polvo, como lodo o como pies sin ojos en aras de un «cuerpo místico» que quizás nunca se entendió cabalmente, pero que remitía a las obligaciones con Dios, con la iglesia y con el rey; con todo y con todos, porque la obediencia era ya omnicompreensiva.

En 1640, con motivo del primer centenario de la Compañía, los jesuitas belgas publicaron en latín un libro conmemorativo con bellos grabados, entre ellos cinco que ilustraban los diferentes tipos de obediencia –*Obedientia facilis*, *Obedientia nutum intuetur*, *Obedientia prompta*, *Obedientia velox* y *Obedientia Summo Pontifice* (Imágenes III, IV, V, VI y VII). La edición del *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu* levantó polvareda entre los enemigos de la orden, a la que acusaron de desmesura, grandilocuencia y soberbia²⁰³. Desde luego, el libro no era un ejemplo de humildad. Curiosamente, la obra incluyó un número superior de imágenes relativas a los demás votos religiosos –nueve sobre la castidad y seis sobre la pobreza. Más extraño aún resultó que, en la edición neerlandesa del mismo año, se suprimieran dos de los cuatro grabados dedicados a la obediencia, precisamente los de la *Obedientia prompta* y la *Obedientia velox*, dos acepciones muy comprometedoras. Flandes era frontera confesional y militar del catolicismo y de la Monarquía, y su proximidad a los protestantes en ocasiones invitaba a suavizar el discurso religioso, si es que la iglesia quería atraerlos. Tratándose de la obediencia, un asunto delicado que tocaba el concepto mismo de soberanía, es

²⁰² LUIS DE LA PALMA, S.I., *Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado padre San Ignacio en su libro de los Ejercicios* (Alcalá de Henares, 1626), pp. 272-273 y 281.

²⁰³ PEDRO F. CAMPA, «The Imago Primi Saeculi Societatis Iesu (1640). Devotion, Politics and the Emblem», *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 9 (2017), pp. 55-71.

posible que la orden tratara de hacer más amable su doctrina suprimiendo un par de grabados²⁰⁴.



Imágenes III, IV, V, VI y VII. Grabados, *Primi Saeculi Societatis Iesu*, Amberes, 1640.

²⁰⁴ *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu* (Amberes, 1640), pp. 175-194, y grabados XVIa, XVIIb, XVIIa y XVIIb; y LYDIA SALVIUCCI INSOLERA, *L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro* (Roma, 2004), pp. 95 ss.

De hecho, la representación de la obediencia en Flandes, tierra de conflicto, había sido objeto de manipulación permanente. Hacia 1586 el pintor flamenco Hans Vredeman de Vries, por entonces del lado católico, realizó la «Alegoría de la rendición de Amberes» sobre la toma de la ciudad que había tenido lugar el año anterior a manos de Alejandro Farnesio. En el cuadro, el general italiano entregaba el escudo amberino a Felipe II, que aparecía rodeado de virtudes femeninas antropomorfas como la Humildad, la Razón, la Clemencia y la Mansedumbre, mientras que a Farnesio lo acompañaban la Sabiduría (o tal vez la Prudencia), la Providencia y la Templanza. El rey y su general, sin embargo, compartían dos virtudes en medio de ambos, la Fidelidad y la Obediencia, sin duda las más difíciles y antipáticas de ubicar en tal contexto y a la vez inexcusables, todo pensado para difundir una imagen más amable del Prudente –benigno, no vengativo– que contrarrestara la propaganda antiespañola²⁰⁵.

Lo cierto es que en Flandes hubo poco espacio para componendas. En materia de obediencia no había consecuencia jurídica ni política, por dura que fuese, que eliminara la posibilidad de resistencia por parte de un súbdito, incluso si este pertenecía a la familia real. Según lo capitulado en 1598, Felipe II había concedido a su hija Isabel Clara Eugenia los Países Bajos en dote al esposarse con el archiduque Alberto de Austria. Las provincias habían jurado obediencia a sus nuevos señores, pero ante la falta de sucesión en el matrimonio debían reintegrarse a la Monarquía de España. Sin embargo, Felipe III temía seriamente que la ausencia de su hija en Bruselas inclinara a un Alberto viudo a proclamarse soberano de los Países Bajos al calor, precisamente, de la obediencia recibida de sus habitantes. Fue entonces cuando el Rey Católico ordenó en secreto al general genovés Ambrosio Spinola, allí desplazado, que recordara al archiduque su compromiso de revertir Flandes a España. En caso de negativa, Felipe III había otorgado plenos poderes a Spinola para que actuara en su nombre como nuevo gobernador de los Países Bajos y quitara a Alberto «la obediencia» –esto es, que anulara el juramento a él efectuado en 1598– y lo encerrara en el castillo de Amberes. «Y junto con esto –terminaba la orden del rey– haga que los dichos Países y Condados me presten la obediencia que deben como a su Rey y Señor»²⁰⁶. Que el monarca desconfiaba de su pariente resulta obvio, pero lo interesante es hasta qué punto la operación para garantizar la reversión de Flandes a Madrid se articuló a través de la figura jurídica de la prestación de obediencia de los cuerpos políticos cuya soberanía andaba en disputa. Y fue así, básicamente,

²⁰⁵ BERNARDO J. GARCÍA GARCÍA, «La práctica política de la mansedumbre: antítesis de la leyenda negra en los Países Bajos (1595-1621)», en Yolanda Rodríguez Pérez y Antonio Sánchez Jiménez (eds.), *La Leyenda Negra en el crisol de la comedia. El teatro del Siglo de Oro frente a los estereotipos antihispánicos* (Madrid, 2016), pp. 23-50, pp. 31-32.

²⁰⁶ ANTONIO RODRÍGUEZ VILLA, *Ambrosio Spinola, primer marqués de los Balbases* (Madrid, 1905), pp. 132-133.

porque solo después de establecido el vínculo jurídico de la obediencia –que normalmente iba unido a los de fidelidad y lealtad–, era cuando el monarca podía extraer todas las consecuencias políticas y legales de su *auctoritas* y *maiestas*. En el contexto de los Países Bajos, cuya complejidad a efectos de gobierno nacía de la rebelión doméstica que los había partido en dos, la obediencia adquirió un valor de premisa para la restauración del orden católico. De ahí su relevancia a efectos de presente, pero más aún de futuro. El conde Mauricio de Nassau (1567-1625) se lo hizo ver con agudeza a su negociador del lado español, el general Spinola, al exigirle que entre las Provincias Unidas y Felipe III solo cabía tratar de la firma de la paz pero no de una tregua, pues «bien sabe que cuando unos vasallos vienen a hacer estas treguas con sus Príncipes, tras ello sigue luego la obediencia; y que así lo mismo es hacer tregua que rendirse»²⁰⁷.

La batalla por la obediencia en Flandes afectó incluso al nombre del territorio. Los partidarios de España llamaron «obedientes» a los Países Bajos que quedaron bajo los Austria durante la Guerra de los Ochenta Años con el fin de estigmatizar a los rebeldes –o desobedientes–, recriminados de indignos ante Europa. El calificativo nunca llegó a ser oficial, pero sí de uso común en la administración, la correspondencia o la literatura de la época. Dice mucho del peso ganado por la idea de obediencia el hecho de que se eligiera el adjetivo «obedientes» y no el de leales, fieles o pacíficos, por ejemplo para referirse al Flandes católico. En esta atmósfera, la expresión «Países Bajos, obedientes» o «País obediente» no se politizó, sino que fue en sí misma política. A falta de una indagación sistemática, cabe presumir que el ciclo de esta expresión se iniciara con el estallido del conflicto en 1566, se expandiera y normalizara con la Tregua de los Doce Años en 1609, para declinar tras la paz con las Provincias Unidas en 1648. Así, pues, se entiende que cuando la Compañía festejó su centenario en 1640 optara por reducir la representación de la obediencia –como hizo en el *Imago Primi Saeculi*–, cuya sola nominación podía incomodar por su sobrecarga política.

Mientras en los Países Bajos la Compañía recortaba su catálogo de obediencias, en España lo aumentó. En 1652 el padre Francisco Colín (1592-1660) impulsó la cuarta (o tal vez quinta) categoría de obediencia: la «obediencia angelical», último estadio tras la de ejecución, voluntad y ciega. Como inspiración de esta obediencia, Colín remitía a la alabanza que san Alonso Rodríguez había dedicado al «fino religioso» que estaba «mirando siempre a Dios y obedeciéndole como los Ángeles (...) rompiendo, si fuese menester, con todo el mundo y todo el infierno por cumplir su santísima voluntad». Pero la extensión del comentario de Colín a la doctrina del padre Rodríguez parecía ir más allá de un recordatorio glosado para ahondar en el concepto, pues aclaraba la diferencia neta entre obedecer ciegamente y hacerlo como los ángeles. «El ejercicio de la obediencia ciega es de

²⁰⁷ RODRÍGUEZ VILLA, *Ambrosio Spínola*, p. 225.

muy gran gloria a Dios (...) Por este ejercicio hace Dios al alma grandes beneficios y mercedes; y uno muy principal es subirla a la obediencia de los Ángeles, los cuales saben del mismo Dios lo que quiere y manda y en el mismo punto lo ejecutan. Esta obediencia es más alta que la obediencia de Fe y a ella sube y levanta Dios el que se ejercita en la obediencia de la Fe (...) ¿Quién bastará ni será poderoso a apartar un Ángel de que no haga lo que Dios le ha mandado? Cierto es que nadie»²⁰⁸. La insistencia en esta cuarta categoría de obediencia, absolutamente excelsa, lleva a pensar que la Compañía, pese a su innegable éxito en las últimas décadas, seguía necesitada de crear una obediencia propia y original. También es posible que la imparable crítica a la obediencia ciega llevara a la orden, finalmente, a responder con esta nueva categoría de obediencia, menos discutible. Por lo demás, incluso en su acepción más bondadosa, la obediencia ciega estaba ya bastante popularizada, con la inevitable devaluación, semántica y social, que esto suponía. En tal coyuntura, renovar el discurso de la obediencia seguramente resultó una prioridad para la Compañía. No obstante, la «obediencia angelical» ni prosperó ni se popularizó como las otras, señal de que la propuesta no conectó con su entorno de la misma forma que antaño, lo que marcó el principio del fin de un ciclo. El mero hecho de que Colín escogiera comentar la obra de Rodríguez en vez de dar forma a la suya habla de un cierto agotamiento o esclerosis del jesuitismo. El consuelo estribó en la fortuna de Rodríguez, cuyo *Ejercicio de perfección* se editó sin interrupción hasta prácticamente el concilio Vaticano Segundo y, lo que es más importante, hasta entonces fue lectura común tanto para los eclesiásticos como para el resto de los católicos.

La cosecha de triunfos, de público y de reconocimientos por parte de distintos poderes que recogió la Compañía en su edad de oro de los siglos XVI y XVII tuvo varias causas, pero no hay duda de que la elección de la obediencia como uno de sus marchamos resultó decisivo en este fenómeno. Los jesuitas se adaptaron a un mercado donde la oferta de obediencia por parte de las autoridades –laicas o eclesiásticas, tanto da– era mayor que la demanda de la población. Y lo hicieron creando un producto razonablemente apto para las dos partes, gobernantes y gobernados. Al final resultó indiferente que la idea de obediencia ignaciana fuera o no realmente original; lo novedoso consistió en la resolución, en la persistencia y en el modo con que el jesuitismo abrazó la obediencia como símbolo identitario y en cómo la revitalizó, individual y socialmente, hasta convertirse en el poder dirimente cuando se discutía sobre ella. San Ignacio tampoco escribió una prosa ascética original, aunque su «enfoque» la convirtió «en una síntesis estructural maravillosa», ordenada, directa y carente de divagaciones²⁰⁹.

²⁰⁸ FRANCISCO COLIN, S.I., *Vida, hechos y doctrina del venerable hermano Alonso Rodríguez, religioso de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1652), pp. 46v-47r y 166v-169v.

²⁰⁹ BALBINO MARCOS VILLANUEVA, S.I., *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón* (Valencia, 1973), pp. 42-43.

Los mismos jesuitas reconocen que las ideas de san Ignacio sobre la obediencia no revistieron la originalidad que cabría esperar de alguien que ha pasado a la Historia como teórico de esta virtud. Las más de sus ideas eran «idénticas» a las expuestas por otros religiosos muchos siglos antes. Incluso el autor de la primera biografía de san Ignacio, el también jesuita Ribadeneira, explicitó que «el libro espiritual que más traía en las manos y cuya lección siempre aconsejaba, era el *Contemptus mundi*, que compuso Tomás de Kempis, cuyo espíritu se le embebió y pegó a las entrañas. De manera que la vida de Ignacio (...) no era sino un perfectísimo dibujo de todo lo que aquel librico contiene»²¹⁰.

Fue, pues, el modo de exponer el mensaje ignaciano lo que hizo que este pareciera nuevo o, como mínimo, revitalizador de nobles principios a los que no aspiró a suplantar, sino a traducir y reinterpretar. Es muy probable que solo con san Ignacio la Europa católica adquiriera conciencia de qué era la obediencia como «práctica integral, ilimitada y generosa hasta el heroísmo». El romanticismo *pro domo sua* de estas palabras no puede oscurecer un hecho cierto: la obediencia ignaciana desplegó un halo de optimismo que insufló energía a muchos católicos desorientados justo cuando la Reforma golpeaba con más fuerza a Roma, y lo logró en gran parte a través de la resignificación del verbo obedecer. La Compañía se entregó en cuerpo y alma a un arqueo de historias pasadas, alegorías y parábolas que, desde la patristica al presente, cada jesuita defendió y reformuló con pasión y convicción admirables hasta entronizar a la obediencia como distintivo de la orden. Tal vez fuera este el motivo que atrajo la inquina de sus enemigos, en particular de las otras órdenes católicas²¹¹. Casi todas ellas potenciaron el voto de obediencia después de la Reforma protestante, pero fueron los jesuitas quienes se pusieron la medalla como si solo ellos hubieran librado este combate.

Retrospectivamente, el ya citado Ribadeneira no tuvo empacho alguno en afirmar que «cuando Lutero quitaba la obediencia a la Iglesia romana (...) entonces levantaba Dios a este santo capitán para que allegase soldados por todo el mundo, los cuales con nuevo voto se obligasen de obedecer al sumo Pontífice»²¹². Intelectualmente imbatibles por largo tiempo, los ignacianos eran modernos mientras parecían antiguos, y eran antiguos cuando semejaban modernos. Entrenados magistralmente para ello, de España al Japón y de la India al Paraguay, los jesuitas se valieron de la arquitectura, la pintura, la música, la car-

²¹⁰ PEDRO DE RIBADENEIRA, S.I., *Vida de Ignacio de Loyola* (Madrid, 1967) [Nápoles, 1572 (en latín); Madrid, 1583 (en español)], p. 57. Naturalmente, la obra del monje agustino alemán Tomás Kempis (1380-1471) no fue la única fuente de la que bebió san Ignacio, pero el objetivo de Ribadeneira era reducir la dependencia de su biografiado a un solo autor más que al enorme legado ascético medieval para así engrandecer el mérito del primer jesuita.

²¹¹ ESPINOSA PÓLIT, *La obediencia perfecta*, p. 28.

²¹² RIBADENEIRA, *Vida de Ignacio de Loyola*, p. 235.

tografía o la imprenta para englobar no solo almas y reputación, sino para mostrarse como únicos en casi todo, hasta conseguirlo. En esta exclusividad inventada, pero magnética por efectista, la obediencia jugó un papel estelar toda vez que la Compañía la sometió a una metamorfosis que, aunque esencialmente exterior, acabó por afectar a su fondo hasta convertirla en materia de ángeles. A continuación expandieron su obediencia a *mayor gloria de Dios*, otra empresa en la que tampoco defraudaron. En el mundo católico de la Contrarreforma, la obediencia de la Compañía no fue la única, pero sí la más sofisticada y brillante; semejaba un cometa ingrátido y libre, suspendido en el cielo y exento de hilo, cuando en realidad eran ellos, los hijos de san Ignacio, quienes lo guiaban firmemente desde la Tierra.

4

FIAT VOLUNTAS TUA

El brillo de la Compañía de Jesús en la renovación católica significó solo un capítulo del relanzamiento que la iglesia romana debía acometer en su conjunto. Además de los jesuitas y las otras órdenes, el concilio de Trento (1545-1563) fue el motor de la reforma general que experimentó el catolicismo en el siglo xvi. En sus largas e intermitentes sesiones, la obediencia adquirió el protagonismo que dictaron los tiempos, que fue mucho. Directa o indirectamente, el problema de conjugar el binomio voluntad-autoridad estuvo en el epicentro de las preocupaciones del concilio y, naturalmente, de los príncipes católicos.

En realidad, la búsqueda de una mayor sujeción de las ovejas a cargo de sus pastores comenzó a fines del siglo xv, como evidenció el sospechoso aumento de la representación del Juicio Final en las iglesias con el objetivo de «llamar a los pueblos a la obediencia del poder eclesiástico, que garantizaba su mandato supremo de anticipar o modificar en la tierra las sentencias del tribunal divino»²¹³. El dominico Battista da Crema (1460c.-1534) recordó en 1531 lo esencial que era la obediencia para vencer la tristeza causada por el exceso de voluntad. En la traducción española de su *Tratado de la victoria de sí mismo*, aparecida en 1551 de la mano de su hermano de orden Melchor Cano (1509-1560), Crema decía: «La raíz de tu mal es, porque siendo muy amigo de tus antojos, querías siempre las cosas se hiciesen a tu sabor, y así sería buen medio proponer continuamente de romper tu propia voluntad y seguir siempre el parecer ajeno, porque como quien desea hacer a su modo conviene que muchas veces se entristezca, así quien se sojuzga su propio querer, vive siempre en alegría. No sería mal consejo someter tu voluntad a la de otro que no te dejase obrar conforme a tu contentamiento, el cual, en tanto que lo procuras en la tierra, sé cierto que no lo hallarás»²¹⁴. Dice

²¹³ ADRIANO PROSPERI, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine* (Turín, 2008), pp. 140-141.

²¹⁴ GIOVANNI BATTISTA DA CREMA, *Tratado de la victoria de sí mismo* (Barcelona, 1860; según la edición de Toledo, 1551) [Venecia, 1531], p. 55. Tras largos debates, el papa prohibió las obras de Crema en 1564.

mucho del camino tomado por la iglesia que el testimonio de un dominico de la hondura de Crema acabara por ser silenciado. Aunque su condena no se debió a este punto en concreto sino a otro tipo de propuestas, delató el rigor que ganaba terreno en la iglesia, que decidió borrar toda la obra de uno de los suyos aunque contuviera ideas valiosas como esta referida a la obediencia. De esta virtud podía y debía hablarse y, de hecho, la iglesia lo demostró con tesón en el siglo y medio siguiente, pero de acuerdo al código reelaborado en el concilio. En 1560, casi en la misma fecha en que Roma condenó los escritos de Crema, el papa Pío IV (1499-1565) refundó la academia de las Noches Vaticanas, ideada por su antecesor Pablo III (1468-1549) e integrada por laicos y eclesiásticos, entre ellos el futuro san Carlos Borromeo (1538-1584), su verdadero impulsor. Entre sus miembros figuró el cardenal Agostino Valier (1531-1606), famoso por su defensa de la disciplina religiosa, que adoptó como sobrenombre académico «El Obediente». Fina ironía o reivindicación moral, el Humanismo de la Contrarreforma se declinaba ahora con la misma exquisitez de siempre pero sin renunciar a que la fe dictara su contenido²¹⁵.

Porque Trento y *todo aquello*, por remedar las ingeniosas palabras de su mejor intérprete contemporáneo, el padre O'Malley, supuso una operación extraordinaria para relanzar la obediencia en todos los órdenes de la vida, tanto en el plano intelectual como en la dimensión popular. Más allá de discutir sobre los resultados efectivos del movimiento cultural y religioso que fue Trento, su simple proceso de construcción y la aplicación de sus decisiones dejaron una huella notable en todo lo relativo a la obediencia como idea y como práctica. Cuando se constata la centralidad de la obediencia durante el concilio, la interpretación invasiva que la iglesia hizo de ella y el esfuerzo que los príncipes católicos realizaron para implementarla en todas las áreas posibles de actividad individual y social, resulta ilógico minusvalorar el impacto de Trento. El catecismo que salió del Santo Concilio en 1566 contenía decenas de citas y alusiones a la obediencia, aunque donde más se impuso su protagonismo fue en la exégesis consagrada al cuarto mandamiento.

Es fácil entender por qué: si bien la letra del catecismo rezaba «Honra a tu padre y a tu madre», el espíritu que los teólogos conciliares le asignaron desbordaba con mucho el círculo de la obediencia familiar hasta prácticamente no ahorrar ninguno donde se desarrollara la vida de un católico. Pedagógicamente, además, la relación paterno-filial suponía un hilo conductor perfecto dada la asunción de la familia como el grupo natural por excelencia que todos conocían y del que, salvo excepciones, todos participaban. Hablar de padres e hijos remitía a un núcleo de interacciones de poder primario donde conceptos como voluntad

²¹⁵ ELISABETTA PATRIZI, *Silvio Antoniano. Un umanista ed educatore nell'età del rinnovamento cattolico (1540-1603)* (Macerata, 2010), 1, p. 59.

y autoridad se conjugaban diariamente, de manera que ubicar el debate de la obediencia en su seno lo hacía próximo e inteligible. La familia, ciertamente, consistía en un reducto casi inexpugnable para los no miembros, pero la iglesia hubo de confiar a los padres la primera instrucción de los neófitos. Para reforzar el papel educador de los progenitores estaba la reiterada invocación del Libro de los Proverbios, 1,8, que tanta fortuna tuvo desde el medievo: «Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre y no abandones la enseñanza de tu madre»²¹⁶. La identificación de Dios con la figura del padre y la consideración de los hijos del hombre como hijos de Dios operó con tal fluidez que hasta el cura de almas se hizo llamar padre –y madre la religiosa. Establecida la conexión, existían mil ejemplos para ilustrar y promover la obediencia a Dios, algunos tan impactantes como el del parricidio de Isaac a manos de su propio padre, Abraham²¹⁷. Como es sabido, el episodio tuvo un final feliz para todos, pues en el momento en que el patriarca se disponía a acuchillar a su único hijo por mandato divino, un ángel le hizo saber que Jehová solo había querido probar su obediencia y señaló a Abraham un cordero para ser sacrificado en lugar de Isaac. El dramatismo de la escena la convirtió en fuente inagotable de inspiración para predicadores y artistas durante siglos.

Porque honrar, ante todo, quería decir obedecer, sobre todo a partir de Trento. Antes del concilio aún había propuestas que hacían de la piedad, no de la obediencia, el principal vínculo entre padres e hijos, en particular si aquellos eran ancianos. El emblema 196 de la recopilación de Andrea Alciato de 1531 se titulaba «La piedad de los hijos hacia los padres». La imagen ensalzaba el cuidado que el hijo debe al progenitor viejo y enfermo y el ejemplo escogido no era religioso, sino pagano, pues remitía a Eneas cuando salvó a su anciano padre sacándolo a hombros de la Troya atacada por los griegos²¹⁸. Sin embargo, en 1558 el jesuita holandés Pedro Canisio anticipó el *nuevo* significado canónico de «Honrar a tu padre y a tu madre»: «Son aquí enseñados los hijos, y los que están sujetos a otros, de lo que deben a sus padres, parientes y señores; es, a saber, a todos los que son mayores en dignidad y poder, ahora sea en el gobernar de la república seglar, ahora en la eclesiástica. Y a estos se deben una interior y exterior reverencia y observancia, ayuda y obediencia. Y por lo contrario se vea que no enojemos ni entristezcamos en alguna manera a las dichas personas mayores por palabras, señales u obras»²¹⁹. Menos de una década tardó la iglesia en cerrar la lista definitiva de a quiénes más había que obedecer.

²¹⁶ ADOLFO MORGANTI, «Ausculta filio. ... Virtù e pratica dell'obbedienza da san Benedetto alla cavalleria medievale», *Nobiltà. Rivista di Araldica, Genealogia, Ordini Cavallereschi*, 8 (1991), pp. 237-286. Recuérdese que el verbo obedecer viene del latín *ob audire*, saber escuchar.

²¹⁷ GÉNESIS, 22.

²¹⁸ ANDREA ALCIATO, *Emblemas* (Madrid, 1985) [Milán, 1531], pp. 238-239.

²¹⁹ PEDRO CANISIO, S.I., *Summa de la Doctrina cristiana* (Amberes, 1558), p. 14.

De entrada, quien no «honrra» a sus progenitores tampoco sabría obedecer a Dios. «Pues si no respetamos a los padres, estando casi siempre a nuestra vista, ¿qué honor ni qué culto daremos al mayor y mejor Padre, Dios, a quien en manera alguna vemos?». El estrecho marco de la obediencia filial rompía ahora sus límites, una vez más remitiendo a las Escrituras:

Muchísimo se extiende la observación y uso de este mandamiento. Porque además de aquellos que nos engendraron, hay otros muchos a quienes debemos tener en lugar de padres, o por razón de potestad, o de la dignidad, o de la utilidad, o de algún cargo y oficio honorífico (...) Porque si amamos a los padres, si obedecemos a los señores, si respetamos a los superiores en dignidad, todo esto se debe hacer por Dios, que es su Criador, que quiso que presidiesen a los otros y que por su ministerio gobierna y defiende a los demás hombres (...) Y el Apóstol [san Pablo] en la Epístola a los de Éfeso dice, doctrinando a los siervos: «Siervos, obedeced a vuestros señores temporales con temor y temblor, y con sencillez de vuestro corazón, como a Cristo, y esto no solo en presencia o como agradando a los hombres, sino como siervos de Cristo, haciendo de veras la voluntad de Dios»²²⁰.

Naturalmente, la desobediencia era legítima, por no decir obligada, cuando el mandato inducía claramente a pecar. Pero no cabía abrigar dudas del significado del verbo «honrrar», que era «juzgar bien de uno y apreciar mucho todas sus cosas. Y esta voz *honra* lleva consigo todo esto: *amor, respeto, obediencia y veneración*²²¹. Quienes redactaron este apartado previeron las objeciones, o resistencias, que tal enunciado provocaría. Por ello, bajo el epígrafe «Quiénes son entendidos por el nombre de padres», se leía:

También pertenece este nombre a otros según se colige de varios lugares de la divina Escritura (...) Primeramente se llaman *padres* los Prelados y Pastores de la Iglesia, y los Sacerdotes (...) También se llaman *padres* aquellos a quienes está encomendado el imperio, el magistrado o la potestad de gobernar la república (...) A más de esto, decimos *padres* a aquellos a cuya protección, fidelidad, bondad y sabiduría están otros encargados, como son los tutores, curadores, ayos y maestros (...) Últimamente llamamos *padres* a los ancianos (...) Pero sea el primero y principal entre los documentos del Párroco enseñar que todos los *padres*, de cualquier condición que sean, deben ser honrados²²².

Gracias a Trento ya nadie era huérfano: la misión del cura en su colación, por diminuta que fuera, consistía en explicar antes que nada que el verbo honrrar no

²²⁰ *Catecismo del Santo Concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de San Pío V* (Madrid, 1887) [Roma, 1566, en latín], pp. 421-423. Esta traducción al español sigue la edición de Roma de 1761.

²²¹ *Catecismo del Santo Concilio*, p. 424. En cursiva, en el original.

²²² *Catecismo del Santo Concilio*, pp. 425-426. En cursiva, en el original.

significaba solo honrar y que la palabra padres abarcaba a cualquier autoridad. La elasticidad conferida a ambos términos permitía extender sin fisuras una doctrina de sometimiento universal y omnicomprensiva del orden político-religioso. La definición de honra a través de las cuatro palabras elegidas –amor, respeto, obediencia y veneración– compendia todo el abanico emocional de la sumisión, sin escapatoria. El método para enseñar a obedecer se basaba en un circuito cerrado y estanco, pues a la tutela de los padres seguía la de la iglesia, receptora de un personal adulto ya habituado a interiorizar esta disposición. Educar al niño en la obediencia a la iglesia equivalía a enseñarle a obedecer a todos. «Haciéndolo así –recordó en 1584 el humanista y futuro cardenal Silvio Antoniano (1540-1603)– se conseguirá al mismo tiempo que el hijo sea obediente a Dios, al padre y a la madre, a la patria y a sus legítimos superiores, porque todo esto lo manda la Santa Iglesia»²²³. Esta simbiosis confesional culminaba con el compromiso de Roma de promover la obediencia al príncipe, una actitud que el padre debía fomentar desde la infancia llevando a su hijo a ver al rey cuantas veces este se exhibiera en público:

Cuando el príncipe se muestra al pueblo en mayor majestad, podrá el padre conducir al muchacho a verlo, mostrándoselo con rostro alegre como padre y benefactor, contándole, según su capacidad, cuánta obligación se debe tener a aquel que administra la justicia conservando a cada uno lo suyo y defendiéndonos de las injurias y de la violencia, procurándonos paz y abundancia y, en fin, todo bien de esta vida común y civil, por lo cual es muy justo que en recompensa de tantas fatigas se le rinda obediencia, y que cada ciudadano esté dispuesto de tal manera que, después de Dios, no tenga cosa más querida ni más venerada que la vida y la autoridad del Príncipe²²⁴.

Quedaba, no obstante, pendiente de definir la obediencia *per se*, un tema demasiado relevante como para despacharlo en un solo capítulo. Era en la cuarta parte del catecismo, dedicada a la oración, donde la obediencia hallaba su espacio particular mediante la exégesis, frase a frase, del padrenuestro. Se trataba de la oración más importante para un cristiano por ser la única salida de la boca de Dios. El mensaje de salvación en ella incluido y especialmente el modo de lograrla debían explicarse con detalle. En concreto, la frase «Hágase tu voluntad» –*Fiat voluntas tua*– tenía que ver con la obediencia, lo mismo que su complemento de lugar «así en la tierra como en el cielo» –*sicut in terra et in caelo*. En un mundo

²²³ SILVIO ANTONIANO, *Tre libri dell'educatione christiana dei figlioli* (Verona, 1585), edición de Elisabetta Patrizi, *Silvio Antoniano*, 3, p. 1019.

²²⁴ ANTONIANO, *Tre libri dell'educatione christiana*, 3, p. 1112.

ideal, la tierra debía convertirse en una réplica del cielo, lleno de santos y perfectos obedientes que conformaban un coro de sumisión feliz y virtuosa:

Pues esto es lo que pedimos cuando rogamos así a Dios: «Hágase tu voluntad». Porque como caigamos en estas miserias por haber negado la obediencia a Dios y menospreciado su voluntad, el remedio único que para tantos males nos dejó su providencia divina es que últimamente vivamos según la voluntad de Dios, la que habíamos despreciado pecando (...) Demás de esto pedimos la forma y el modo de cumplir esta voluntad, conviene a saber, que nos ajustemos con aquella regla que guardan en el cielo los Ángeles y observa todo el coro de los bienaventurados, para que así como ellos obedecen a la Majestad de Dios con toda voluntad y sumo placer, así obedezcamos nosotros (...) Pues este último modo de servir es el sentido de estas palabras (...) porque hemos de hacer todos los esfuerzos posibles por ser obedientes a Dios al modo que lo son aquellos bienaventurados espíritus, cuyas alabanzas por una tan perfecta obediencia celebra David diciendo: «Benedicid al Señor, todas sus virtudes y sus ministros, que hacéis su voluntad»²²⁵.

Una vez más, la larga historia de la iglesia impide hablar de verdadera originalidad en las definiciones que Trento otorgó a palabras o conceptos como estos. Todos en general bebían de una longeva tradición. Pero la interpretación, más que la definición, sí variaba o añadía matices que alteraban el significado habitual. En 1521 –antes del concilio– la exégesis que ofreció el dominico Alberto da Castello del «hágase tu voluntad» se limitó a este parco comentario: «El hombre tiene su corazón dirigido a Dios cuando concuerda con su voluntad. La voluntad de Dios es antes que el hombre tenga vida eterna, porque Dios ha hecho al hombre para la vida eterna»²²⁶. Tal pobreza interpretativa sobre una de las frases favoritas del concilio contrasta con la que este elaboró después. La verdadera obediencia que Trento consagró fundía en la práctica la autoridad religiosa con la civil y esto representó, si no una entera novedad, sí un principio legitimador de la oleada autoritaria que la iglesia y los monarcas emprendieron desde entonces. Basta ver los catecismos que, a partir de la aprobación del de 1566, empezaron a circular por el área católica para percibir que la artillería suministrada por Roma a sus pastores repetía, o revisitaba, lugares comunes sobre la obediencia pero en un contexto que la potenciaba para neutralizar nuevas herejías²²⁷. Estos catecismos, con instrucciones sobre el modo de enseñarlos, cobran singular relieve ante el hecho de que el texto tridentino solo se publicó en latín y en años contados –1566, 1593, 1596, 1604, 1611, 1624, 1767 y 1770–, de modo que en principio

²²⁵ *Catecismo del Santo Concilio*, pp. 550 y 556.

²²⁶ ALBERTO DA CASTELLO, *Rosario della gloriosa Vergine Maria* (Venecia, 1572) [1521], p. 104.

²²⁷ Por ejemplo, *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos* (Medina del Campo, 1577), pp. 583-595, sobre el modo en que los curas debían explicar el padrenuestro y, en particular, la frase «hágase tu voluntad».

su doctrina solo llegaba al pueblo a través de los religiosos. Hubo que esperar a 1723 para una primera edición bilingüe, en latín y en español, aparecida en México, y a 1777 para la primera edición solo en español. Todo ello, claro está, limitó la circulación del texto a cambio, se suponía, de controlar mejor su contenido²²⁸. Una limitación, no obstante, relativa, habida cuenta de que al margen de los catecismos la doctrina de Trento estaba en español en otros géneros de literatura moral, como textos de apoyo a la catequesis o tratados sobre las virtudes cívico-religiosas. El famoso catecismo del jesuita Jerónimo de Ripalda (1535-1618), con su secuencia memorística de preguntas y respuestas, o la *Doctrina Christiana* del cura Juan del Campo, son dos ejemplos que cubren el arco que va de fines del siglo XVI al último cuarto del XVII en el que la iglesia no dejó de insistir en español en los acuerdos de Trento y, en este caso, en su idea de obediencia universal derivada del cuarto mandamiento. Lo que hace el fenómeno aún más interesante, entre otras cosas porque cabe sospechar que el denuedo de la iglesia por difundir su doctrina de la obediencia fue inversamente proporcional a la falta de seguimiento entre la población²²⁹.

La elección de san Pío V (1504-1572) como papa el mismo año en que se publicó el catecismo tridentino impulsó sobremanera la nueva doctrina. Lo que no significa que triunfara. Antes bien, el rigor del papa dominico impuso reglas morales tan estrictas que despertó vivo rechazo en varios frentes, el eclesiástico y el político. Ya en 1564, el jurista Charles Du Moulin (1500-1566) advirtió alarmado en su *Conseil sur le fait du concile de Trente* que, de aplicarse en Francia lo que Trento estaba a punto de acordar, el reino se convertiría en un «país de obediencia papal», en alusión a los territorios galos que, por su mayor sujeción a la corona, se denominaban «países de obediencia»²³⁰. Pero fue precisamente la obediencia uno de los pilares, si no el único, sobre el que san Pío V se empeñó en cimentar su pontificado. Según sus propias palabras, sin ella «el edificio de la Iglesia no puede permanecer»²³¹. Parece acertado el juicio que ha visto en san Pío

²²⁸ PEDRO RODRÍGUEZ Y RAUL LANZETTI, *El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción* (Pamplona, 1982), pp. 281-289.

²²⁹ JERÓNIMO DE RIPALDA, S.I., *Doctrina Christiana con una exposición breve* (Burgos, 1591), y Juan del Campo Moya, *Doctrina Christiana sobre el Catecismo del Padre Ripalda de la Compañía de Jesús. Dispuesta en forma de coloquio entre Cura y Niño* (Alcalá de Henares, 1676), en particular pp. 127-129. Por otro lado, aunque la obra del humanista Bartolomé Jiménez Patón, *El virtuoso discreto*, quedó inédita, sabemos que estaba acabada hacia 1629. En ella, el espacio dedicado a la virtud de la obediencia se explica en términos tridentinos, al reclamar el sometimiento «al imperio del sumo pontífice, monarca, emperador, rey, juez, prelado, padre o maestro». Edición a cargo de Jaume Garau y María del Carmen Bosch (Madrid, 2014), pp. 94-95.

²³⁰ NICOLE LEMAITRE, *Saint Pie V* (París, 1994), p. 127.

²³¹ FRANÇOIS GOUBAU, *Apostolicarum Pii Quinti Pont. Max. Epistolarum libri quinque* (Amberes, 1641), p. 130, carta de san Pío V al arzobispo de Gniezno, primado de Polonia, Roma, 17 de enero de 1569: «(...) vel aliquid aliud ad illum obedientiae fundamentum subtrahendum moliantur, sine quo reliquum Ecclesiae aedificium stare non potest».

V un papa «restaurador» antes que reformista²³². Convencido de lo que un día él pensaba había sido la iglesia, quiso devolverla a su pureza original, empezando por la ciudad de Roma, a la que pretendió transformar en el «convento del mundo» para pesar de sus alegres habitantes²³³. Un espíritu conventual que cabía extender a todo el catolicismo. Como adujo en 1584 Antoniano, el cumplimiento estricto de la ley cristiana no afectaba únicamente al clero, sino que incumbía al conjunto de los fieles sin excepciones ni eximentes. «Por tanto no diga ninguno yo no soy monje ni fraile, yo no he hecho ni voto ni profesión de castidad, de pobreza o de obediencia; en cambio diga enseguida yo soy Cristiano, en el bautismo he hecho el gran voto y la noble profesión de militar bajo el estandarte de Cristo crucificado»²³⁴.

En España no le faltaron aliados al papa ni a Antoniano. La obra escrita del dominico fray Luis de Granada (1504-1588) maduró en pleno concilio y refleja el avance del rigorismo contrarreformista. Como san Pío V, a fray Luis le preocupaba más restaurar que reformar, y lo dejó ver en sus textos sobre la obediencia, un tema recurrente en sus libros y sermones e inspirado a menudo en sus lecturas de autores clásicos, desde san Juan Clímaco –cuya *Escala Espiritual* tradujo– hasta Tomás de Kempis –del que también vertió al español su *Contemptus mundi*–, pasando por san Agustín, san Gregorio Magno y, por supuesto, santo Tomás de Aquino. Pero la obediencia del dominico Granada estaba lejos de la poética de Clímaco o de la matemática deductiva del doctor Angélico; su idea de obedecer estaba más en la línea de severidad admonitoria de san Pío V. El discurso amoroso envolvía un núcleo de dureza. Su definición de la obediencia, por ejemplo, imitó la pauta afectuosa de Clímaco aunque el espíritu del texto se correspondía poco con el del monje santo. «La obediencia –escribió fray Luis– es un acto que ni se presenta ni se discute, una muerte voluntaria, una vida carente de curiosidad, un peligro con seguridad, una excusa inmediata para ir a Dios, un desprecio del miedo a la muerte, una navegación segura, un camino recorrido durmiendo. La obediencia es la sepultura de la voluntad y el despertar de la humildad. La obediencia es el entierro de la razón entre sus riquezas»²³⁵. Un párrafo, en fin, lleno de vibrante misticismo pero carente de originalidad.

Lo que angustiaba a fray Luis no era tanto el concepto de obediencia como la escandalosa falta de ella entre los católicos de su tiempo, eclesiásticos y seglares. En un sermón en honor a san Andrés caracterizaba la obediencia con adjetivos

²³² PEDRO DE LETURIA, S.I., «El papa Pío Quinto y los orígenes de la “restauración católica”», *Miscelánea Comillas*, 2 (1942), pp. 313-336, pp. 325-329.

²³³ LEMAITRE, *Saint Pie V*, pp. 227-234.

²³⁴ ANTONIANO, *Tre libri dell'educatione christiana*, 3, p. 926.

²³⁵ FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas*, 49 (Madrid, 2006), pp. 459-465, p. 463, «Silva de lugares comunes. De las virtudes y de los vicios que se les oponen. LIV. La obediencia, la desobediencia».

familiares: debía ser «perfectísima», «ciega y pronta». Pero en la relación hombre-Dios había, además, un elemento sinalagmático que había pasado desapercibido para quienes aún desconocían hasta dónde podía alcanzar el fruto de obedecer a Dios: inclinar a Dios a *obedecer* al hombre. La extrañeza y atrevimiento de semejante afirmación requería una paráfrasis:

Me parece os debo decir algo de lo que escriben los santos padres de esta virtud (...); y esto con tanta mayor razón, cuanto esta doctrina se extiende y comprende a muchos. Porque los súbditos están obligados a obedecer a sus superiores, los criados a sus amos, los hijos a sus padres, las mujeres a sus maridos, y todos por último debemos obedecer al Señor de todos (...) Cuanto más obedientes seamos a los superiores y a los padres, tanto más obedecerá el Señor a nuestras oraciones. Y porque alguno no se escandalice de la voz *obedecer* atribuida a Dios, sepa que esta voz se atribuye también en las Santas Escrituras al común Señor de todos. Pues habiendo parado inmóvil el sol en el cielo por espacio de tres horas el imperio de Josué, se ponen luego estas palabras: *Obediente Deo voci hominis*. Porque no dice obedeciendo el sol a la voz del hombre, sino lo que es cosa admirable: *Obediente Deo*, obedeciendo Dios. Pues porque el santo Josué observó con una obediencia perfectísima todas las leyes y mandamientos del Señor, quiso este árbitro justísimo del mundo remunerar un obsequio con otro obsequio y una obediencia con otra obediencia, que el varón obediente hace obediente a sí al Dios Omnipotente²³⁶.

¿Cómo entender, por tanto, el relajamiento de la obediencia humana ante esta magnanimidad divina? Renunciar al premio de un Dios *obediente* a los anhelos de sus hijos solo se comprendía desde la desidia, en el mejor de los casos, y desde el pecado, en el peor de ellos. En sus «Anotaciones» al capítulo IV de la traducción de la *Escala Espiritual* de Clímaco –«De la bienaventurada obediencia, digna de perpetua memoria»–, fray Luis enaltecía el sufrimiento causado por la aspereza de los superiores a los novicios, de los señores a sus siervos y de los maridos a sus esposas, «porque demás de ser de grande merecimiento, es ocasión de grandísimo aprovechamiento». Lamentablemente, sin embargo, el dominico veía a su alrededor cómo la molicie había desplazado a la mortificación, lo que despertaba en él la nostalgia por una supuesta edad de oro de la obediencia, de la que hacía partícipe al lector:

Por la doctrina de este capítulo, y aun de todo este libro, entenderás bien cuánto más robusta era la virtud de aquellos tiempos que la de estos: porque agora lo que más se platica es tener una lágrima, un poquito de gusto

²³⁶ FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas*, 39 (Madrid, 2003), pp. 18-29, p. 21, «Sermón por san Andrés». Este mismo tema inspiró al jurista y dramaturgo Andrés González Barcia (1673-1743) la pieza teatral *El sol obediente al hombre*, publicada bajo el pseudónimo de GARCÍA AZNAR BÉLEZ en *Comedias nuevas de los más célebres autores y realizados ingenios de España* (Amsterdam, 1726), cuadernillo 1, pp. 197-243.

de Dios y algún poco de oración, o algún otro espiritual ejercicio. Y esto es a lo que más se extiende la virtud de muchos. Y aunque la oración sea tan provechosa y tan loable como es, mas no ha de ser sola, sino acompañada con el ejercicio de las otras virtudes, y especialmente con la mortificación de la propia voluntad y de las otras pasiones, para lo cual ella [la obediencia] principalmente sirve. Porque así como para labrar el hierro no basta ablandarlo con el calor de la fragua si no acudimos con el golpe del martillo para darle la figura que queremos, así no basta ablandar nuestro corazón con el calor de la devoción si no acudimos con el martillo de la mortificación para labrar nuestra ánima y quitarle los siniestros que tiene, y figurar en ella las virtudes que ha menester. En lo cual parece que en aquellos tiempos estuvo la disciplina de la virtud como en su juventud, y que agora está en su vejez, como en mundo que se envejece (...) Esta es la manera de virtud que en aquellos tiempos se usaba y platicaba, que en los tiempos de agora corre menos²³⁷.

Los jesuitas iban a responder muy pronto al pesimismo de fray Luis de Granada, si es que no lo habían hecho ya. El impulso ignaciano de la obediencia quizás no agradara del todo al dominico, pero al menos ambas órdenes aspiraban a restaurar la «mortificación de la voluntad». Urgía empezar por la iglesia, pero el objetivo era abarcar a todos los católicos, de los que, fuera de España, cada vez había menos. En 1550, el futuro Felipe II fue recibido en Amberes con un arco que incluía representaciones antropomorfas de la Clemencia, la Fe, la Gratitud y la Obediencia, esta última una joven de rodillas, vestida de blanco y con aspecto de esclava, sosteniendo un yugo en las manos que ofrecía al joven príncipe; la figura es tosca, casi naif (Imagen VIII)²³⁸. Aunque falta saber cómo evolucionó en su conjunto la iconografía medieval de la obediencia, la escena de Amberes prueba que el clasicismo en boga ya la había transformado. En comparación, por ejemplo, con el fresco de Giotto en Asís, esta obediencia sustituía el esquema religioso franciscano por otro político y humanista, aligerado de carga dramática y dirigido a mostrar la obediencia como un asunto terrenal secularizado, bondadoso y cargado de reciprocidad. La ciudad se rendía a los pies de su soberano mediante la ofrenda de cuatro virtudes seleccionadas con la esperanza de recibir un gobierno justo. El único objeto que seguían teniendo en común el monje cadáver del siglo XIV y la inocente doncella del XVI era el yugo, pero esta vez no colocado sobre el cuello, sino asido con las manos para acercarlo al príncipe, de quien se esperaba que lo unciera sobre la ciudad con blandura contractual. La conservación del yugo en las representaciones de la obediencia durante la Edad

²³⁷ FRAY LUIS DE GRANADA, *Obras completas*, 18 (Madrid, 1998), pp. 354-355. «Anotaciones sobre el capítulo precedente».

²³⁸ CORNELIS SCHRYVER, *Spectaculorum in susceptione Philippi Hisp. Prin. divi Caroli V* (Amberes, 1569), p. 17v, y JUAN CRISTÓVAL CALVETE DE LA ESTRELLA, *El felicísimo viaje del muy alto y muy poderoso Príncipe don Phelippe*, edición de Paloma Cuencia (Madrid, 2001) [Amberes, 1552], p. 418.

Moderna resultó prácticamente inevitable, pues a causa de su reiterado uso desde antaño se había convertido en su símbolo más reconocible. Pero el soporte del yugo cambió radicalmente, pues la intencionalidad política de los monarcas apuntaba a suavizar el rostro de la obediencia entre los vasallos precisamente porque cada vez pesaba más.



Imagen VIII. Cornelis Schryver, *Spectaculorum in susceptione Philippi Hisp. Prin. divi Caroli V*, Amberes, 1569.

La necesidad que tuvieron los gobiernos de representar una obediencia amable, tolerable y *natural* quedó reflejada –y resuelta– en el tratado de iconología renacentista por excelencia, el de Cesare Ripa (1555-1622). No debe sorprender que en los ya citados *Emblemas* de Alciato de 1531 la obediencia ni siquiera apareciese –no como imagen *per se*, aunque su concepto permeara en algunos otros. Pero el escalamiento de la obediencia en la agenda de las autoridades llevó a los artistas de fin de siglo a tener que atender esta demanda. La progresión que experimentó el proceso es fácil de seguir en las sucesivas ediciones de la *Iconología* de Ripa. En la primera, de 1593, publicada sin imágenes, el autor incluyó tres tipos de obediencia, una que llamó «Obediencia» sin más,

otra específica, u «Obediencia a Dios», a la que seguía otra «Obediencia» también genérica. Sus respectivas descripciones sellaron el destino de la representación de la obediencia durante siglos, pues aunque es patente que Ripa se limitó en parte a recoger una tradición iniciada con el clasicismo, sin embargo el éxito alcanzado por su obra hizo de esta el manual de consulta obligado para futuras recreaciones de la obediencia –y de tantos otros motivos. La primera obediencia de Ripa recordaba a la que había recibido a Felipe II en Amberes: «Mujer vestida de blanco que, caminando, mira al cielo, en el cual habrá un rayo esplendoroso, y llevará una cruz a la espalda. Aquí se ve que la obediencia debe ser libre de intereses, que la manchan; llena de esperanzas de premios inmortales, que le aseguran el camino; y paciente ante el peso de las leyes difíciles de entender, que la ennoblecen. Lo primero se nota en el vestido blanco; lo segundo, en el mirar el esplendor del cielo; y lo tercero, en la cruz, que sostiene a la espalda». La obediencia a Dios era diferente: «Mujer, vestida de traje largo y honesto, esté con mucha atención a mirar un crucifijo, que arda sobre un altar, y con una mano manchada de sangre de la víctima se toque la parte extrema de la oreja derecha. El significado de esta figura se saca de las Sagradas Escrituras, donde se dice que Moisés, con el dedo manchado de sangre de la víctima, andaba tocando las partes extremas de las orejas a Aarón, Sumo Sacerdote, y a sus hijos, lo que se interpreta por los sagrados teólogos como la obediencia y como la disposición a oír y cumplir las cosas pertenecientes al sagrado culto a Dios». Por último, había un tercer modelo de obediencia: «Mujer descalza y recogida mostrando disposición con una rueca en la mano, la cual se gira en un sentido y en otro según se mueve, como se debe mover el obediente a indicación de quien manda legítimamente»²³⁹.

Estas tres mujeres representaban la obediencia desde postulados eminentemente religiosos. Curiosamente, en ninguna de ellas aparecía el yugo. La primera y la tercera eran susceptibles de transmitir también un mensaje político. El muestrario de Ripa, por lo demás, no excluía la combinación de los elementos descritos entre las tres representaciones, ya fuera la cruz, la mirada al cielo, la presencia de la sangre, el altar del sacrificio o la rueca, ni tampoco se agotaba en las tres variantes presentadas. De hecho, el potencial de esta primera clasificación era tal que en la siguiente edición de la obra, publicada en 1603, las tres obediencias iniciales pasaron a ser cinco: había dos nuevas, que ocupaban la primera y segunda posición, y las tres ya conocidas, que se repetían a continuación en el mismo orden que en la edición de 1593. Ripa esta vez sí incluyó ilustraciones, y la única dedicada a la obediencia se correspondía con la número uno de su actualizado muestrario (Imagen IX). La designó

²³⁹ CESARE RIPA, *Iconologia overo descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi* (Roma, 1593), pp. 179-180.

«OBEDIENCIA», con mayúsculas, y era sin duda la más novedosa de todas respecto a la edición anterior:

Mujer de rostro noble y modesto, vestida con hábito religioso, tenga con la mano izquierda un crucifijo y con la derecha un yugo con el mote SUAVE. La obediencia es virtud por su propia naturaleza porque consiste en el sojuzgar espontáneamente los propios apetitos de la voluntad a los demás por causa del bien, lo que no se hace ligero para quien no siente los estímulos del honor y la honestidad. Con todo, se pinta de rostro noble, siendo los nobles más amantes de lo honesto y más amigos de la razón, de la que deriva principalmente la obediencia.

El crucifijo y el hábito religioso son signos de que, por amor a la religión, la obediencia es sumamente recomendable, y dicen los contemplativos y temerosos de Dios que solo en virtud de ella se hace condescender fácilmente la divina bondad a nuestras oraciones y al cumplimiento de nuestros deseos.

El yugo con el mote SUAVE es para demostrar la facilidad de la obediencia cuando es espontánea; fue la empresa de León X mientras era joven, que mantuvo después durante el pontificado adornando con ella todas las obras de su magnificencia (...), sacándola del dicho de Cristo Nuestro Señor que dijo *Iugum meum suave est*, entendiendo con ella la obediencia que debían tener sus seguidores a todos sus legítimos vicarios²⁴⁰.



Imagen IX. Obediencia de Cesare Ripa, 1603.

²⁴⁰ CESARE RIPA, *Iconologia ovvero descrizione di diverse imagini cavate dall'antichità, e di propria inventionione* (Roma, 1603), p. 363.

La segunda obediencia del catálogo de Ripa presentaba también elementos originales:

Mujer modesta y humilde, estará con la cabeza inclinada y con los ojos dirigidos al cielo, de donde salga un rayo esplendoroso del cual penda un freno al que ella, alegremente, alargue el brazo para cogerlo. Además de esto, los egipcios, cuando querían representar la obediencia, pintaban un perro con la cabeza vuelta hacia el lomo, porque no se encuentra ningún animal más obediente que este que, a diferencia de los otros, deja de comer su alimento a la mínima palabra de su dueño para oírle y obedecer su orden. No obstante, se podrá pintar con este propósito, y por lo que respecta a todo el cuerpo baste aquel poco que ha sido dicho antes²⁴¹.



Imagen X. Obediencia de Cesare Ripa, 1613.

Las otras tres modalidades de obediencia seguían al pie de la letra el texto de 1593²⁴². Por ello, cabe concluir que Ripa dio por terminada la fabricación de sus imágenes de la obediencia con esta edición de 1603 ya que en la siguiente, de 1613 –la más voluminosa y rica de todas–, se limitó a repetir el texto y la imagen de la de diez años atrás (Imagen X)²⁴³. En las ediciones posteriores a la muerte de Ripa, como en la de 1625, tampoco hubo cambios notables (Imagen XI)²⁴⁴. El genio de Ripa consistió en suministrar material abundante y de calidad para la explosión creativa del último Renacimiento y del primer Barroco. La obediencia

²⁴¹ RIPA, *Iconologia* (Roma, 1603), p. 363.

²⁴² RIPA, *Iconologia* (Roma, 1603), pp. 364-365.

²⁴³ CESARE RIPA, *Iconologia di Cesare Ripa* (Siena, 1613), pp. 94-95.

²⁴⁴ CESARE RIPA, *Della novissima iconologia del Cavaliere Cesare Ripa* (Padua, 1625), pp. 467-468.

cia no fue el único motivo de su *Iconología* que aumentó las modalidades de representación, ni mucho menos, pero la forma y la dirección en que esta virtud lo hizo ayuda a fijar el rumbo cualitativo que el problema de obedecer planteó a la cultura de la Contrarreforma. La ausencia del yugo, por ejemplo, en la edición de 1593, fue *corregida* en la de 1603, hasta el punto de que este elemento parece haberse erigido en el verdadero nuevo protagonista de la representación; todas las ediciones posteriores siguieron poniendo a esta obediencia subyugada al frente de las cinco variantes. Quizás en 1593 Ripa pensó que el yugo alteraba demasiado la imagen clasicista de la doncella blanca, pero todo indica que su ausencia privó a los difusores de la obediencia de un símbolo ancestralmente identificado con ella y utilísimo para la pedagogía política y religiosa, ya fundidas en aras del confesionalismo. La obediencia sin yugo no parecía obediencia, por lo que Ripa hubo de incorporarlo y además priorizarlo. Desde entonces fue raro dar con una imagen de la obediencia que no lo tuviera. A fin de cuentas, ¿por qué no incluirlo, tratándose de un yugo *suave*? El objetivo de (re)incorporarlo a la representación de la obediencia no solo clarificaba el mensaje sino, más importante aún, lo resignificaba en clave de dulcedumbre confesional para allegarlo a los vasallos sin despertar recelos ni oposición. La manipulación del icono estuvo a la altura de la escalada que en materia religiosa, fiscal y militar dirigían entonces los gobiernos.



Imagen XI. Obediencia de Cesare Ripa, 1625.

Fuera del tratado de Ripa había también varias clases de obediencia, y ninguna suave, como dejó ver el choque protagonizado por Felipe II y Pío V en 1566 a causa de la embajada de obediencia que el papa exigía al enviado del Prudente a Roma. No se trató de un conflicto solo protocolario sobre la precedencia de los

enviados de España y Francia²⁴⁵. Felipe II refutaba mandar una embajada de obediencia al nuevo pontífice alegando que esta cumplimentación el monarca la llevaba a cabo una sola vez al inicio de su reinado. El papa, en cambio, atento al menoscabo de su autoridad tras la Reforma, exigía que los príncipes católicos renovaran sus embajadas de obediencia con cada papa. A ello se sumó la sempiterna cuestión de la precedencia en tales ceremonias, y en cualquier otra, con el embajador de Francia. Pero el problema de fondo era cuál de los dos soberanos, el pontífice o el Rey Católico, ganaba o perdía obediencia en caso de repetirse estas embajadas. Obviamente, la reiteración de tales ceremonias en Roma permitía visualizar el mayor rango del papa, sobre todo porque a causa de la avanzada edad con la que eran elegidos los pontífices, la frecuencia del envío de estos legados era también elevada.

Aún no conocemos bien los entresijos del aparato político-diplomático de estas embajadas, pero no supone peligro alguno afirmar que desde muy pronto los príncipes católicos dieron la vuelta a la ceremonia en el sentido de convertirla en una exaltación de sus respectivas naciones y dinastías²⁴⁶. Si en 1560 el embajador español se lamentaba de que su homólogo francés hubiera llamado rey de Navarra a su señor en la oración de obediencia, en 1566 el enviado de Portugal lidió para que el embajador de obediencia polaco no le precediera a él en acudir ante el papa²⁴⁷. Además de la escena, también contaba el escenario, pues en 1586 Felipe II mandó a su embajador en Roma que intentara abortar la pretensión del Gran Duque de Toscana de presentar su obediencia en la Sala Regia del Vaticano para no hacer de menos a su yerno, el duque Carlos Manuel de Saboya, que había escogido el mismo lugar para idéntica misión²⁴⁸.

Pero a la postre se trataba de rendir obediencia a un superior que, por muy espiritual que fuera su cometido, no dejaba de competir a la vista de los vasallos. Antes del Seiscientos, cuando la embajada de obediencia alcanzó su cenit de barroquismo, el fondo de lo que estaba en juego –la obediencia– pesaba más que la forma²⁴⁹. De ahí el nivel de tensión al que llegaron Pío V y Felipe II en 1566. Aunque el Rey Católico aceptó al final repetir la embajada de obediencia, las

²⁴⁵ MICHEL J. LEVIN, *Agents of Empire. Spanish Ambassadors in Sixteenth-Century Italy* (Ithaca-Londres, 2005), pp. 80-81, minimiza el incidente al reducirlo a una confrontación diplomática.

²⁴⁶ MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA, «La embajada de obediencia al Papa en el siglo XVII», en *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (Siglos XVI y XVII)* (Madrid, 2010), pp. 63-92, pp. 64-65.

²⁴⁷ AGS, Estado, leg. 902, «Copia de un capítulo de carta del embajador para Su Majestad», Roma, 21 de diciembre de 1560, y Luis de Requesens a Felipe II, Roma, 11 de diciembre de 1566.

²⁴⁸ AGS, Estado, leg. 947, Felipe II a Enrique de Guzmán, conde de Olivares, embajador en Roma, El Pardo, 25 de abril de 1586.

²⁴⁹ Sobre dos casos de embajadas españolas en pleno Barroco, véanse ÁNGEL RIVAS ALBALADEJO, «La mayor grandeza humillada y la humildad más engrandecida». El VI conde de Monterrey y la embajada de obediencia de Felipe IV a Gregorio XV», en José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (eds.), *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, 1 (Madrid,

audiencias previas entre el embajador ordinario en Roma, don Luis de Requesens, y los cardenales hispanos Antonio Granvela y Francisco Pacheco, encaminadas a dar con una solución, prueban el peso que el tema de la obediencia –y no solo la embajada– había alcanzado en el debate político. Los tres concluyeron que la cesión de Madrid a Roma no debilitaba a la corona, «mayormente en tiempo que tan disminuida está la obediencia que en toda la Cristiandad se solía tener a la Sede Apostólica que, se puede decir con verdad, que no queda esta entera sino en Vuestra Majestad y sus súbditos». El mismo Felipe II respondió condescendiente que su intención nunca había sido «dejarla [de hacer], por parecerme que el darla no me podía ser de ningún inconveniente para ninguna cosa del mundo, sino por tenerlo por cosa de ninguna importancia». Pero si la ceremonia importaba tan poco, ¿por qué entonces se había resistido a efectuarla? Finalmente, el evento tuvo lugar el 16 de mayo de 1566 en consistorio público. El Prudente optó por disimular en pro de su buena relación con el papa, pero se cobró el precio de ganar reputación: introdujo novedades en la ceremonia, como la de que fueran sus dos embajadores, el ordinario y el de obediencia, quienes llevaran la falda del papa mientras este se retiraba de la sala. La oración de obediencia del enviado español fue preparada con todo detalle. Según informó Requesens a Felipe II, «la escogimos por la mejor de cuatro que yo había días ha ordenado», y en ella hubo tiempo para recordar la alianza de Francia con el Turco, lo que irritó profundamente al embajador galo, presente en la sala²⁵⁰. Si bien estas oraciones de obediencia las leía en voz alta el secretario del papa, su redacción corría a cargo de cada legación, a cuyos responsables preocupó cada vez más como vehículo de propaganda. En un principio parece que los embajadores recurrieron a latinistas italianos especialistas en la materia, que se adaptaban a los requerimientos del cliente; pero hay indicios de que, al recrudecerse la guerra de mensajes, los legados buscaron escribientes de la propia nación. En 1572, el ahora embajador Juan de Zúñiga, sobrino de Luis de Requesens, consideró oportuno informar al Prudente de que la exitosa oración de obediencia presentada ante Gregorio XIII la había escrito «Juan Rodríguez de Astudillo, natural de Burgos, hombre de muy buenas letras y mucha virtud»²⁵¹. En menos de un siglo, la ceremonia de obediencia ante el papa era ya tan familiar a la cultura católica, en general, y a la nobiliaria, en particular, que en 1658, en una de sus cartas al marqués de Castel Rodrigo, el duque de Montalto bromeaba sobre el nombramiento del conde de

2010), pp. 703-750; y DIANA CARRIÓ-INVERNIZZI, «La embajada de obediencia del duque de Segorbe y Cardona al papa Clemente X (1671)», *Rivista storica italiana*, 126/2 (2014), pp. 319-341.

²⁵⁰ Todo en *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pio V*, 1 (Madrid, 1914), pp. 107-255, en particular pp. 199-202, p. 239, p. 251 y p. 253. Está por hacer el estudio de las oraciones de obediencia presentadas por los embajadores de España ante el papa durante siglos.

²⁵¹ AGS, Estado, leg. 919, Juan de Zúñiga a Felipe II, Roma, 5 de diciembre de 1572.

Peñaranda como nuevo virrey de Nápoles en sustitución del afligido conde de Castrillo, de quien se esperaba «que cumplirá la embajada de la obediencia»²⁵².

Pero en el fragor de las guerras religiosas del siglo XVI la palabra obediencia se prestaba mal a la ironía. El nerviosismo de Roma ante la posibilidad de que todos los Países Bajos se pasaran al calvinismo llevó a Pío V a advertir a Felipe II de que la presencia del ejército del duque de Alba en Flandes no debía tener más fin que la instauración de la fe romana, sin dar cabida a componendas de otro tipo. La distinción entre obediencia religiosa, la única posible según el papa, y obediencia política, la que presuponía planeaba alcanzar el rey de España, no solo era nítida, sino que se trataba de dos principios incompatibles. «El fin parece que sea reducir aquellos países de Flandes a la obediencia política (...), tolerando en lo demás la perversidad y la licencia de los súbditos en la religión hasta tiempo más oportuno (...) En nuestra religión, que es la única verdadera, está la causa de una verdadera obediencia hacia los superiores con firme paz y tranquilidad de los estados»²⁵³. En realidad, Pío V no tenía de qué preocuparse, al menos sobre Alba: dos años después de aquella misiva, el duque escribió al Prudente para asegurarle que su meta en Flandes consistía también en imponer «obediencia en todo, como se puede pedir de vasallos; en verdad, señor, que no sé que se pueda pedir más a Dios que ello»²⁵⁴. Solo había una obediencia, pues –la confesional–, y en su consecución Dios, el rey y el papa iban de la mano. Esta rígida fusión entre credo y gobierno retroalimentó una idea de obediencia sin margen para ningún tipo de concesiones. Si en la década de 1560 los gobiernos católicos de Roma y Madrid todavía jugaban con al menos dos categorías de obediencia, política y religiosa, en la de 1580 había desaparecido toda diferencia entre ellas. Tanto fue así que algunos teóricos, como Luis Valle de la Cerda (1540 c.-1607) en sus *Avisos en materia de Estado y Guerra para oprimir rebeliones y hacer paces con enemigos armados*, escritos en 1582 aunque publicados en 1599, ni siquiera aceptaban que el monarca pudiera negociar la obediencia con sus vasallos; sencillamente, no le estaba permitido: su deber de majestad consistía en exigir obediencia, no en traficar con ella. Tal era la conclusión a la que este experto en temas fiscales había llegado tras casi veinte años de rebelión en los Países Bajos. Dado que su valor de referencia era la religión (católica), Valle no contemplaba ninguna otra obediencia propiamente dicha que aquella subsumida en la fe de Roma, de la que derivaba la obediencia a la autoridad civil. En consecuencia, el rey no podía fir-

²⁵² AHN, Estado, libro 194, sin foliar, Luis Guillén de Moncada, VII duque de Montalto, a Francisco de Moura Corterreal, III marqués de Castel Rodrigo, Valencia, 21 de agosto de 1658.

²⁵³ *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede*, 2, p. 53, el cardenal Alejandrino al nuncio en Madrid, Roma, 6 de marzo de 1567.

²⁵⁴ MARÍA DEL ROSARIO FALCÓ Y OSORIO, duquesa de Alba, *Documentos Escogidos del Archivo de la Casa de Alba* (Madrid, 1891), p. 194, Fernando Álvarez de Toledo, III duque de Alba, a Felipe II, Bruselas, 4 de abril de 1569.

mar ningún acuerdo con sus súbditos rebeldes que abriera la puerta a «extirpar la obediencia de su Dios y Rey (...) El principal negocio y norte de estos contratos es que obedezcan en todo y por todo a la Iglesia Católica Romana y a su Príncipe natural». La imposibilidad de ceder en este punto nacía de que el rey era «hijo» de su propia majestad y, como tal, carecía de permiso para enajenar ni siquiera una parte pequeña de la obediencia que le debían los vasallos. Esta era, de hecho, una especie de «mayorazgo» que cabía administrar, pero no hipotecar. «Ninguno –afirmó Valle– puede exceder por pactos los límites de su potestad (...), ni tan siquiera el superior puede, en punto de obediencia, tratar con sus súbditos ni por pactos remitir la obediencia y reverencia que le deben (...) Aunque se le haya dado administración de su propia hacienda, que es esta obediencia, no puede enajenarla (...) por estar la obediencia del súbdito pendiente de la majestad y soberanía y ser derecho concedido a aquella dignidad, a la cual los súbditos se obligaron»²⁵⁵.

La conversión de la obediencia en un mayorazgo elevó esta virtud a la categoría de lo prácticamente intocable y constituyó uno de los frutos políticos más formidables del confesionalismo católico a fines del siglo xvi. Pero su existencia databa de antes. La comunión de esta idea de obediencia entre, por ejemplo, Pío V y el duque de Alba, se plasmó en los regalos que el pontífice envió al aristócrata español en 1569 para felicitarle por su sangrienta campaña de represión en Flandes: para el duque, una espada bendecida y un sombrero y, para su esposa, la habitual Rosa de Oro vaticana²⁵⁶. El severo dominico que fue Pío V quedó asociado desde muy pronto a su devoción por el crucifijo, anverso de una medalla cuyo reverso fueron las donaciones de esculturas paganas que realizó a varios cardenales por considerarlas impropias de un Santo Padre²⁵⁷. Su imagen de adorador de la cruz y su prodigalidad a la hora de hacer regalos piadosos quizás fueran el origen de la creencia que le hizo responsable de haber enviado a Felipe II, en fecha imprecisa, el Cristo de la Obediencia, una talla que desde su arribo a España se habría venerado en la iglesia de Nuestra Señora del Buen Suceso, levantada por orden del Prudente bajo traza de Francisco de Mora entre 1590 y 1612, en el Hospital Real de Madrid, ubicado en la Puerta del Sol (Imagen

²⁵⁵ JOSÉ MARÍA INURRITIGUI RODRÍGUEZ, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el «Príncipe Cristiano» de Pedro de Rybadeneira* (Madrid, 1998), pp. 140-142; las citas corresponden al texto de Valle de la Cerda. Véase también JUAN E. GELABERT, «Los Avisos de Luis Valle de la Cerda en contexto (1598-1599)», *Obradoiro*, 23 (2014), pp. 35-69, pp. 50-51, que atribuye la publicación de este tratado en 1599 al temor de que la cesión de Flandes como dote a la infanta Isabel Clara Eugenia anunciara la paz definitiva con las Provincias Unidas.

²⁵⁶ LEMAITRE, *Saint Pie V*, pp. 286 y 327.

²⁵⁷ LUDWIG PASTOR, *Historia de los papas en la época de la Reforma y Restauración Católica* (Barcelona, 1931), 17, p. 74.

XII)²⁵⁸. Lo cierto es que ninguna de las biografías de Pío V previas a su beatificación en 1672 –a los cien años de su muerte–, citaba la supuesta donación al Prudente, ni la de Girolamo Catena de 1586, que tanto desagradó a Felipe II por su visión favorable a Roma, ni la de Antonio de Fuenmayor de 1595, en verdad una réplica mandada orquestar por el Rey Católico contra el texto de Catena, al que plagió en gran parte²⁵⁹. Una posible fuente de confusión (o de inspiración) que pudo dar lugar a esta leyenda se localiza en los apuntes para la historia de Madrid del cronista Antonio de León Pinelo (1590-1660), donde se lee que en 1571 Pío V regaló a Felipe II «una cruz de *lignum crucis* que le ofreció para el Real Monasterio de San Lorenzo»²⁶⁰. Pero nada dice de la supuesta advocación de la obediencia ni de que este crucifijo fuera llevado al Hospital Real madrileño. Todavía en 1641 la primera historia dedicada a la iglesia del Buen Suceso hablaba de una de sus capillas dedicada «a Cristo nuestro Redentor Crucificado», sin especificar tampoco que este fuera el Cristo de la Obediencia ni un regalo de Pío V²⁶¹. En 1673, un año después de la beatificación de este papa, el dramaturgo Agustín de Moreto escribió *La milagrosa elección de San Pío V*, obra en la que tampoco se habla de la hipotética donación de este Cristo a Felipe II a pesar de que el Prudente figura como personaje de la obra y de que el texto insiste en el valor de la obediencia, sobre todo la debida al papa²⁶². Aquel mismo año, en otra obra de circunstancias, el dominico Antonio de Lorea saludaba al nuevo beato (de su misma orden) y se congratulaba de que el convento de san Pablo de Valladolid acogiera el Cristo milagroso ante el que tantas veces había orado Pío V. Se trataba de una talla de marfil sobre cruz de ébano santificada porque cuando

²⁵⁸ ENRIQUE F. VILLAMIL, «La Iglesia del Hospital Real de la Corte o del Buen Suceso», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 49 (1928), pp. 385-417 (incluye una fotografía de la talla en las pp. 400-401); MIGUEL CASTILLO OREJA, *La iglesia del Buen Suceso* (Madrid, 2000), p. 28. El Hospital Real y la iglesia del Buen Suceso desaparecieron durante la reforma de la Puerta del Sol en 1854. Algunos restos del templo son visibles desde 2009 en la estación de trenes de cercanías de la citada Puerta del Sol. La nueva iglesia del Buen Suceso se construyó en la calle Princesa a fines del siglo XIX. El edificio quedó muy afectado durante la Guerra Civil de 1936-1939 y fue sustituido por otro de carácter moderno en 1982, que es el actual. El Cristo de la Obediencia debió desaparecer también durante la Guerra Civil, pues no figura en el último inventario de la ciudad referido a estas imágenes. TERESA FERNÁNDEZ PEREYRA, «Cristos de Madrid», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 33 (1993), pp. 157-187.

²⁵⁹ GIROLAMO CATENA, *Vita del Gloriosissimo Papa Pio Quinto* (Roma, 1586), y ANTONIO DE FUENMAYOR, *Vida y hechos de Pío V* (Madrid, 1595). La reedición de esta última en 1639 tampoco dice nada del Cristo de la Obediencia. Véase también, Pastor, *Historia de los papas*, 18, pp. 411-413.

²⁶⁰ BNE, Mss. 1255, fols. 120r-120v, Antonio de León Pinelo, «Apuntes para los Anales de Madrid» (sin fecha). Los responsables de entregar el presente al Rey Católico fueron el cardenal Alejandro de Borja, sobrino del papa, y el jesuita y futuro santo Francisco de Borja.

²⁶¹ JOSÉ RUIZ DE ALTABLE, *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Buen Suceso colocada en el Hospital Real de la Corte de la muy noble y Coronada Villa de Madrid* (Madrid, 1641), p. 39v.

²⁶² AGUSTÍN DE MORETO Y CABAÑA, *La milagrosa elección de San Pío V*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, 9 (Madrid, 1950) [Madrid, 1573], pp. 545-562, p. 555.

el pontífice quiso besarle los pies, estos se alzaron hasta tres veces para evitar un ósculo que habría sido mortal de necesidad, ya que «algún enemigo» los había untado con veneno. Pero ni una palabra sobre su advocación de la obediencia ni de que la talla hubiera sido donada a Felipe II²⁶³.



Imagen XII. Juan Carrafa (1787-1869), Cristo de la Obediencia. BNE.

²⁶³ ANTONIO DE LOREA, O.P., *El bienaventurado Pío V, Pontífice Máximo de la Iglesia* (Madrid, 1673), pp. 308-309 y 381. La obra buscó impulsar la canonización de Pío V.

La primera vez que se hace referencia al crucifijo que se veneraba en la iglesia del Buen Suceso como Cristo de la Obediencia y como un regalo de Pío V a Felipe II es en las Constituciones de la Congregación del Cristo de la Obediencia, enviadas a Carlos II para su aprobación el 8 de febrero de 1685. Su preámbulo rezaba así: «Deseando unos devotos, en reverencia de la profunda obediencia de la Majestad de Cristo a su eterno Padre hasta la hora de su muerte, *sanctus obediens usque ad mortem*, fundar una congregación, han alentado sus fervores con los motivos siguientes». Lo que venía a continuación era el acta fundacional de la cofradía, pero sobre todo del relato que la justificaba:

Venérase en una capilla de mano derecha del altar de Nuestra Señora del Buen Suceso una devotísima imagen de un crucifijo debajo del título de la obediencia, cuyo devoto simulacro se tiene por cierto, según tradiciones antiguas, ser el que con gran veneración tenía en su oratorio el Beato Pío V y ante cuyos pies postrado hacía todos los días fervorosa oración, alcanzando de Su Majestad los singulares favores que se refieren en su admirable vida, de donde se infiere que también lo hizo ante esta devota imagen cuando las armas de la Iglesia alcanzaron la memorable victoria de la batalla naval [de Lepanto], dejando abatidas las Medias Lunas y ensalzados los estandartes de la Iglesia (...) Y habiéndole enviado Su Santidad esta preciosa joya de la Iglesia al Señor Rey D. Felipe II, la colocó en esta Real Casa como en santuario tan venerado de su devoción, donde tuvo la corte toda el consuelo de ver en sus términos la imagen que poco antes se llevaba las atenciones de toda Roma²⁶⁴.

Tras un periodo en que floreció la devoción al Cristo, «el demonio enfrió tanto el fervor de los cortesanos» que, por primera vez desde su instauración, en el Miércoles Santo de 1681 no se cantó el miserere acostumbrado en el altar mayor, adonde ese día se trasladaba la imagen. Entonces, «movidas (quizás) de soberano impulso, unas devotas, como otras que fueron a buscar a Cristo al sepulcro», comenzaron a recuperar con sus limosnas el culto durante los años de 1682 a 1684, «pero sin la formalidad de congregación que aliente su duración (...). Y como de faltar las que al presente se ocupan en tan piadoso ministerio se seguiría otra vez la tibieza en tan debido culto, considerando cuán ajeno es de las cortesanas piedades tener sin asistencias devotas y obsequiosos rendimientos a imagen de tan señaladas circunstancias, unidos los ánimos de unos devotos y afectos cuanto nobles cortesanos, quieren consagrar a este Señor en una devota congregación sus pechos (...) Y aunque consideran que [a Dios] le es de más agrado la obediencia que la víctima, juntando ambas virtudes hacen víctima de su obediencia»²⁶⁵. Los veintisiete firmantes que elevaron la propuesta a Carlos II

²⁶⁴ APR, Buen Suceso, leg. 8, expediente 18, sin foliar, Propuesta a Carlos II de las Constituciones de la Congregación del Cristo de la Obediencia, Madrid, 8 de febrero de 1685.

²⁶⁵ APR, Buen Suceso, leg. 8, expediente 18, Propuesta a Carlos II, sin foliar.

dan idea del perfil social de la nueva congregación, en verdad no tan noble como ellos pretendían. Títulos había solo uno, el II marqués de Villamagna, don Luis Álvarez de Toledo, caballero y mayordomo de la reina María Luisa de Orleans. Le seguían en alcurnia don Francisco de Jáuregui, caballero de Santiago y caballero de la reina madre doña Mariana de Austria; don Carlos Muñoz de Castelblanch, capellán de honor del rey y su administrador en el Hospital Real; y don Juan Valle de la Cerda, caballero de Calatrava, contador mayor de cruzada y diputado en la junta del mismo Hospital. El resto pertenecía a escalafones iguales o inferiores –un médico, un sacristán, un cirujano, un sangrador, un boticario, un aposentador, oficiales y secretarios, etc.–, algunos con cargos modestos en las Casas Reales aunque casi todos ocupados simultáneamente en la administración del Hospital madrileño, dato relevante²⁶⁶.

Todo indica que la auténtica iniciativa para fundar la congregación de la Obediencia partió de esta mesocracia anfibia que se movía entre las filas menores de palacio y las del Hospital Real de Madrid. Por sus ocupaciones en ambos mundos se presentaron como el puente perfecto para establecer una devoción católica, regia, cortesana y municipal que, naturalmente, gobernarían ellos. De ser cierto que el primer impulso corrió a cargo de unas pocas mujeres, entonces no lo sería menos que los hombres del Hospital Real se apropiaron rápidamente de la iniciativa en cuanto se percataron de su potencial institucional; como dueños de la gestión hospitalaria y de sus rentas, tenían todo a su favor. Es dudoso que antes de los años 1680 hubiera existido la devoción al Cristo de la Obediencia que refiere el documento; simplemente, porque no parece haber habido ningún Cristo bajo esta advocación. Las fuentes previas a fines del siglo XVII lo silencian. Sin embargo, todo cambió con la beatificación de Pío V en 1672. Para entonces bastó con recoger en un solo haz las diversas creencias (o «tradiciones antiguas») que al parecer corrían sobre el origen del Cristo que alojaba la capilla derecha de la iglesia del Hospital, quién sabe si instigadas por los más interesados. La gente de buena fe, la opinión mal informada o manipulada, los tejedores de leyendas o todo esto a la vez, dieron en creer sin prueba alguna que se trataba de la imagen milagrosa ante la que había rezado aquel papa símbolo de la obediencia rigorista dominica y ante la cual habría recibido la noticia de la victoria de Lepanto, tan cara a los súbditos hispanos. El modo de transferir la reliquia a España como un regalo de Su Santidad a Felipe II añadió prestigio a la genealogía de una talla que, a decir verdad, carecía de él. Igualmente, en una población como Madrid, casi huérfana de historia, de templos antiguos y de santos egregios, el padrinazgo de la corona restaba como la sola fuente de reputación para sus habitantes y sus instituciones. De Roma a España y del papa a Felipe II hasta llegar al pueblo de la villa y corte, aquel Cristo de procedencia discutible y advocación sobrevenida

²⁶⁶ APR, Buen Suceso, leg. 8, expediente 18, Propuesta a Carlos II, sin foliar.

representaba sin duda un milagro cuestionable de la cultura católica, pero hay pocas dudas de que los responsables de su génesis decidieron por algún motivo vincularlo a la obediencia, en este caso popular, en el contexto de una religiosidad concreta, la madrileña carolina finisecular, aún por conocer a fondo.

La dirección tomada por la nueva congregación, aprobada a fines de 1684, se mantuvo firme. La reforma de sus Constituciones el 11 de octubre de 1692 ratificó el origen fabuloso del Cristo, al que su preámbulo calificó directamente como «don precioso con que la benignidad de San Pío V premió a la Majestad del Señor Rey D. Felipe II los muchos servicios que hizo a la Iglesia y, no hallándose con prenda más soberana, le envió esta preciosísima efigie, que se tiene por indubitable ser la que le reveló tantos prodigios». El éxito cosechado por la congregación obligó a la admisión de mujeres, señal de que estas no habían aceptado su marginación inicial y de que tal vez fuera cierto que ellas habían sido las inspiradoras de la idea²⁶⁷. Pero tampoco quedó duda sobre la clase de obediencia *suave* a que aspiraban los congregantes, cuyo temor a ser excomulgados si no cumplían la verdadera «santa obediencia» solo desapareció cuando el Patriarca de la Capilla Real les informó de que tal expediente, en su caso, se refería a una simple «amonestación»²⁶⁸. Aún tendría que pasar medio siglo para que el 16 de julio de 1748 el rey, en esta ocasión Fernando VI, aceptara convertirse en Protector y Hermano Mayor Perpetuo de la congregación, empujado el monarca por estar «compuesta mucha parte de ella de criados actuales de mi Real Casa y de otros sujetos de reconocida distinción». Aunque el rey condicionó su patronazgo a que no donaría limosnas, los Esclavos de la Obediencia habían logrado levantar un nuevo centro de religiosidad cortesana bajo el manto de la corona en apenas tres generaciones²⁶⁹. Lo más probable por entonces es que la obediencia no fuera ya el núcleo identitario de los congregantes, si es que alguna vez lo fue, sino que su razón de ser residiera en la red de sociabilidad semi-palatina cortesana que demostraron saber construir, como el propio monarca reconoció. La aparente indiferencia de este a la cuestión de la obediencia, a la que no dio interés en su respuesta, nos sitúa ante un gesto más formal que político o religioso. En todo caso, no parece que la empresa de obedecer adscrita a la congregación disturbase la anuencia regia a ponerla bajo su patronazgo, síntoma de la normalización del concepto de obediencia tanto como de su perdurabilidad casi inocua en un mar de polisemia.

²⁶⁷ APR, Real Capilla, caja 149, expediente 6, «Constituciones de la Congregación Real de Indignos Esclavos del Santísimo Cristo de la Obediencia sita en la iglesia de Nuestra Señora del Buen Suceso del Real Hospital de la Corte. Nuevamente añadidas en el año del Señor de 1692 por acuerdo de ella», Madrid, 3 de noviembre de 1692.

²⁶⁸ APR, Real Capilla, caja 149, expediente 6, «Despacho del Señor Patriarca en que declara no ser su ánimo incurran los congregantes del Santísimo Cristo de la Obediencia en la excomunión», Madrid, 20 de enero de 1693.

²⁶⁹ *Constituciones de la Real Congregación de Indignos Esclavos del Santísimo Cristo de la Obediencia y Nuestra Señora de las Tres Necesidades* (Madrid, 1749), pp. 11 y ss.

Porque, ¿cómo asimilar la batería de opiniones sobre la obediencia que había desatado el afán contrarreformista? Inevitablemente, las órdenes religiosas se dieron por aludidas a causa del bagaje obediencial que cada una de ellas poseía. Trento había multiplicado el valor de la obediencia, la hizo ubicua. Importaba, pues, considerar la reacción de los eclesiásticos a fin de controlar y, en su caso, neutralizar, los efectos del concilio. Aunque plegadas al Santo Padre, las órdenes no dejaron de recordar con sutileza sus respectivas tradiciones.

«Es la obediencia el primer voto de la religión y el principio, fundamento y sustancia de toda la vida religiosa, dice el santo Concilio Tridentísimo», reconoció en 1590 el carmelita Jerónimo Gracián (1545-1614), ex-alumno de los jesuitas y director espiritual de santa Teresa de Jesús. Pero «puede la obediencia guardarse de muchas maneras», añadió. Su clasificación abarcaba, de menos a más virtuosa, cuatro niveles de obediencia: la obediencia exterior —«que haga el súbdito lo que le manda el prelado quedándole la voluntad repugnante»—; de voluntad —«cuando, aunque la voluntad quiera cumplir lo que manda la obediencia, el apetito queda rebelde y hace con contradicción la obra»—; de obra, voluntad y apetito pero no de entendimiento —«cuando lo que se manda se hace con buena voluntad y gusto aunque el entendimiento se queda con su razón de que lo contrario fuera más acertado»—; y de obra, voluntad, apetito y entendimiento —«cuando lo que manda el prelado se hace de buena gana y con gusto y cegamos el entendimiento sin dejarle discurrir a que haga cosa más acertada que lo que manda la obediencia (...), y se queda en el alma con una ignorancia santa como un jumento irracional; esta es la más perfecta obediencia de todas». En sustancia, Gracián reproducía el sistema ignaciano rebautizando sus niveles y desdoblando la obediencia ciega gracias a la introducción de un nuevo elemento, el «apetito», remanente íntimo de una voluntad aún no desaparecida. Tal vez para inyectar algo de originalidad a su propuesta, Gracián fijó en siete los rasgos que debían caracterizar la auténtica obediencia: presteza, gusto, sinceridad, alegría, ánimo, perseverancia y humildad. De resultas, las virtudes prohijadas por esta obediencia serían la fe, la esperanza, la caridad, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, pues su «grande merecimiento encierra en sí los actos de todas las virtudes»²⁷⁰. Tal despliegue teórico y, sobre todo, la designación de la obediencia como clave de bóveda de la vida religiosa —de los novicios, a quienes se dirigía, pero también de los laicos—, lleva a pensar que el carmelita Gracián había puesto la mira en rivalizar con los ignacianos, a los que conocía bien.

Los franciscanos no se quedaron atrás, si bien su discurso solía revestir menos complejidad. Tampoco la necesitaban, pues su fuerza residía en la solidez de su tradición. Los *parvenu* de la Compañía discursaban sobre la obediencia con el ímpetu de quienes habían descubierto un mediterráneo por el que los hijos de

²⁷⁰ JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Lámpara encendida* (Valencia, 1590), pp. 35-39

san Francisco llevaban navegando varios siglos. No obstante, la cortedad textual franciscana en este asunto, como en tantos otros, no significa que la ascendencia jesuita no les preocupara o no les afectara. Sí lo hizo, y Trento, con su inquietud ante el problema de la obediencia, puso fácil a todos tratar de ella, incluidos los parcos franciscanos.

La crisis que tocó de lleno a la Compañía a fines del Quinientos abrió una coyuntura apta para recuperar algo del terreno ganado por sus miembros. En 1585, el seráfico fray Juan de Pineda puso el dedo en la llaga al recordar que ningún superior de orden podía exigir a sus hermanos más obediencia que la entendida convencionalmente en este voto, lo que obligaba a remontarse a la corrección (léase laxitud) medieval. Las venerables enseñanzas de san Pablo, san Gregorio, san Agustín, san Bernardo o santo Tomás de Aquino –y por supuesto del santo de Asís– avalaban la idea de alcanzar el renombre de obedientes sin mayores estridencias. El mismo Evangelio no pedía más que cumplir con el decálogo y amar al prójimo. No se dudaba de que la voluntad del superior ocupaba un lugar especial en la comunidad, pero no hasta el punto de que pudiera situarse por encima de su orden «porque la regla es ley aprobada y la voluntad del prelado podrá andar desquiciada». Asentado que esta obediencia de mínimos era también virtuosa, Pineda no contradecía la existencia de otra más excelsa. «La perfecta obediencia no se contenta con hacer solamente lo que debe por obligación, sino que campea con el amor de la caridad a otras cosas que no debe por obligación votada». Pero esto no significaba que alguien no pudiera ser también un perfecto obediente si realizaba exclusivamente lo que estaba obligado a ejecutar; era la actitud virtuosa ante el deber lo que perfeccionaba la obediencia, no la búsqueda infinita de nuevas servidumbres. El dardo contra los jesuitas no terminaba aquí. «Escoto dice muy cabalmente que se cumple con la perfección de la obediencia cumpliendo lo que se manda, teniendo pronta la voluntad de cumplir lo que más se mandase; y entre religiosos se trae por lenguaje común esta doctrina y tienen por lisonjeros, o por pretendientes de sus intereses particulares, a los que se ofrecen a ir acá y acullá, mas yo no los condenaré a todos igualmente, pues el santo profeta Isaías se ofreció a Dios para ir a predicar y se lo recibió Dios en servicio»²⁷¹.

Para Pineda seguía vigente la doctrina sobre la obediencia de su hermano de orden Juan Scoto (1266-1308). Los jesuitas, al sacar a los demás institutos de su zona de confort, desataron corporativismos como este, aunque una postura defensiva como la de los franciscanos no debería tomarse como un simple arrebatado de anacronismo. Es comprensible que algunas órdenes, en especial las más antiguas, sintieran su tradición injustamente atacada y su virtuosismo moral

²⁷¹ FRAY JUAN DE PINEDA, S.F., *Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura cristiana* (Salamanca, 1589), 2, pp. 69r-69v.

infravalorado. El colmo de la perturbación traída por los jesuitas no era solo que aspirasen a sermonear sobre la obediencia, un tema al que llegaban con siglos de retraso, sino la hechura del nuevo voto de obediencia *circa misiones* «para ir acá y acullá», un subterfugio, a juicio de este franciscano, para «lisonjeros» e interesados salvo excepciones. Falta saber qué tipo de batalla social ocasionó entre los laicos esta guerra eclesiástica de y por la obediencia, aunque seguramente se valieron de ella para obedecer menos. De hecho, en 1595 el también franciscano fray Juan de los Ángeles (1536-1609) se lamentaba: «El verdadero obediente no tiene quiero ni no quiero, ni pone excusas ni dilaciones en ejecutar lo que se le manda. ¡Oh, cuán pocos hallarás hoy en el mundo verdaderamente obedientes y que, desterrada toda propia voluntad, no deseen, no quieran que Dios o las criaturas les obedezcan, sino hacer ellos en todo la voluntad ajena». Un solo instante de perfecta obediencia a Dios valía más que diez años de «altos ejercicios»; faltaba agregar «espirituales» para que la invectiva contra los jesuitas fuera completa.

Obedecer, en fin, era una cuestión sencilla basada en la renuncia al propio yo sin grandes honduras espirituales ni elucubraciones intelectuales. Para entender la obediencia –explica un maestro franciscano a su novicio– basta con saber la famosa frase paulina referida a Cristo. «Humillóse (dice san Pablo) a sí mismo hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz». Pero el joven tiene una pregunta para su maestro: «Ese es un encarecimiento que nunca jamás he yo podido acabar de entender. ¿No bastará decir *hasta la muerte*, sin añadir aquel redoble *Y muerte de cruz*, pues el haber muerto en ella era cosa notoria a todos los hombres?». «A Dios –sentencia abruptamente el maestro–, que no puedo esperar más razones»²⁷². Al despachar al joven novicio con cajas destempladas el maestro no pretende abortar el debate por incapacidad intelectual; simplemente, un *buen* franciscano no precisaba añadir nuevas preguntas ante la enormidad del sacrificio de Cristo, que era, en sí mismo, la respuesta a cualquier duda sobre el significado y valor de la obediencia. Más elaborado, pero no menos contundente, el monje cisterciense y obispo de Badajoz fray Ángel Manrique (1577-1649) trasladó a san Pablo la gloria de haber sabido construir la ejemplaridad de la obediencia desde su propio sacrificio. En su *Laura evangélica* de 1608 detalló ampliamente su exégesis paulina, señal de cuán relevante le parecía:

En el capítulo primero de la epístola *ad Romanos*, hablando el apóstol san Pablo de la dignidad y oficio que Cristo le había dado acá en la Iglesia, dice que se la dio para que obedeciese (...) Pregunto yo: el otro oficio de apóstol ¿no es de cabeza y primado de la Iglesia? ¿No se lo dieron a san Pablo y a los demás apóstoles para mandar y ser obedecidos, para que todos los

²⁷² FRAY JUAN DE LOS ÁNGELES, *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios, que según el santo Evangelio está dentro de nosotros mismos* (Madrid, 1595), pp. 364-367.

demás le obedeciesen y ellos, como superiores, rigiesen y gobernasen todo el mundo? Para eso dijo que los había escogido el mismo Cristo (...) ¿Pues cómo dice san Pablo que recibió este oficio al revés, *ad obediendum*, para obedecer él y estar sujeto? ¿Queréis saber la razón? Pues advertid que el obedecer es una de las cosas más dificultosas que pueden hacer los hombres en el mundo: es privarse de su libertad, tesoro más precioso que cuantos tiene el suelo y que con todos ellos no se paga. *Non bene pro toto libertas venditur auro*. Y como para persuadir empresas arduas sabe el apóstol que no hay razón más viva que el ejemplo, determinóse de dárselo a sus súbditos y, para que obedeciesen ellos, echóse a sí la carga de obedecer antes que a nadie. Por eso dijo: *Accepimus Apostolatam ad obediendum*: recibimos el apostolado para obedecer. Como si dijera: «Bien sé que este cargo es para mandar yo y obedecer vosotros, pero para que no se os haga cuesta arriba esta obediencia, para persuadiros a que la tengáis y saboreáosla, el único remedio es verme a mi obediente²⁷³.

El aforismo de Esopo (620-564 a.C.) «La libertad no se vende ni por todo el oro del mundo», harto conocido en la época, suponía un modo sencillo y directo de que todos entendieran que la supremacía de la obediencia la había asentado san Pablo mucho antes que los jesuitas. En cambio, el agustino fray Hernando de Zárate (1537c.-1597) optó por colocar la paciencia a la misma altura que su hermana la obediencia, ambas hijas de la humildad. En su *Primera parte de los discursos de la Paciencia Christiana*, de 1592, recababa la atención prioritaria sobre la virtud de ser paciente, lo que implicaba asestar otro golpe espiritual a los ignacianos²⁷⁴. También por entonces –1609– el fraile benito Gregorio de Alfaro (1525c.-1623c.) creyó necesario actualizar la antropología de la obediencia cristiana para concluir que la virtud importante era la paciencia:

Acabamos de mostrar cómo al principio crió Dios una misma naturaleza humana (...) que no se aprovechó bien de esa libertad que le dieron; antes, con ella, se despeñó en infinitos pecados. Convenía, pues, que ese ímpetu desenfrenado de pecar se enfrenase con leyes, y para que se estableciesen esas, eran menester legisladores, y así necesariamente se hubo de partir nuestro linaje en dos partes: y se ordenó que hubiese unos que mandasen y otros que obedeciesen a los gobernadores y magistrados para que el temor de ellos y de las leyes detuviesen el exceso que había de pecar. Dieron a las ciudades principales los Príncipes, que las administrasen y gobernasen; a las menores, sus Tenientes; a los ejércitos, sus Capitanes; a todos, leyes. Al navío, Piloto; a los muchachos, maestro de escuela; y en los oficios y artes, que hubiese artífices que les enseñasen a quien los quisiere aprender (...) También hay entre los ángeles superiores (...), arcángeles y otras jerarquías

²⁷³ ÁNGEL MANRIQUE, *Laurea evangélica hecha de varios discursos predicables* (Salamanca, 1614; primera edición en 1608), pp. 208-209.

²⁷⁴ HERNANDO DE ZÁRATE, OSA, *Primera parte de los discursos de la Paciencia Christiana* (Alcalá de Henares, 1592). El éxito de la obra queda atestiguado por una segunda edición en 1597 y una tercera, ampliada, en 1602.

que moran allí, y unos mandan y otros obedecen, aun viviendo en lugares tan seguros de pecados (...) Dime, pues, ¿por qué sufres tan mal que haya entre los hombres ese mismo orden y gobierno habiendo entre ellos tan malas inclinaciones? Advierte que esa superioridad que Dios puso en los Magistrados fue como una medicina para las llagas del pecado²⁷⁵.

Obedecer, por tanto, era prácticamente un acto reflejo encaminado a reducir el daño espiritual que el ser humano se autoinfligía. Implicaba mérito, pero también interés. En cambio, la paciencia o «esperar sin sufrir» era la verdadera madre que enseñaba muchas otras virtudes, incluida la obediencia²⁷⁶. De este modo tan ingenioso, Alfaro reconocía el valor religioso y social que Trento había otorgado a la obediencia, pero también la devolvía al lugar preciso –léase partido– que la tradición monástica le había asignado, más próximo al ejercicio de la disciplina dentro de una orden que a la arquitectura política de un reino.

En esta batalla por o sobre la obediencia tridentina una de las aportaciones más sugerentes fue la del fraile mínimo Francisco Tamayo (1557c.-1614). Antiguo agustino, su *Primera parte de las grandezas y mejoras de Cristo* de 1610 atribuyó la excelsitud de la obediencia de Jesús al hecho, para Tamayo evidente, de que el hijo de Dios había preferido ser tentado en vida antes que morir sin haber pasado por esta prueba. Su máxima obediencia habría sido ofrecerse como simple hombre a la tentación del demonio para luego inmolarse al Padre, también como obediente. Sabedor Tamayo de su atrevida exégesis, la presentó con finura:

Aprendió [Cristo], de las cosas que padeció, obediencia, y salió consumado obediente y, por serlo, fue causa de salud eterna a todos los que le obedecen; que, aunque hijo de Dios natural y en quien están depositados los tesoros de todo el saber de Dios, venido al mundo aprendió obediencia. Esto es, fue obediente. El gran filósofo moral y teólogo que sabe por ciencia perfectamente qué es obediencia, no se dice por eso obediente, sino sabio. ¿Cuándo se dice obediente? Cuando por experiencia y obra y práctica sabe obedecer y en sí ejercita lo que sabía por ciencia. Pues eso fue lo que aprendió Cristo: supo por experiencia qué era obediencia y así salió *consummatus*, perfecto y consumado.

Este exordio daba paso al teorema:

Aquel *consummatus* dice verdaderamente el agregado junto de toda la obediencia de Cristo que le duró desde el primero instante de su concepción hasta que murió. Y este es el periodo en que acabó de obedecer según el apóstol: *Obediens usque ad mortem*. Siempre en todo obedeció y cada día crecía más en esta obediencia porque aumentaba obras nuevas de obediencia. Y así, cuando acabó con todas, salió consumado. Pero si queremos

²⁷⁵ GREGORIO ALFARO, OSB, *Silva de la Providencia de Dios sacada de los santos* (Valladolid, 1609), Primera Parte, pp. 112r-114v.

²⁷⁶ ALFARO, *Silva de la Providencia de Dios*, Segunda Parte, pp. 159r y ss, 165r y 170r-170v.

comparar todas esas obras singulares de obediencia por la parte que según las propias materias, unas son mayores y de más perfección que otras y, según ellas, no todas las obras de Cristo iguales en mérito (si bien, como de Cristo, todas de infinito valor). Digo, sin duda, por la razón dicha, que fue mayor obediencia querer ser tentado que querer morir. Y que si el *consummatus* que dice san Pablo ha de caer sobre alguna obra singular de obediencia, que cae más sobre el *Tentatus* que sobre el *Mortus*, sobre ser tentado que sobre ser muerto²⁷⁷.

No todo eran disquisiciones tan complejas. El esquema del diálogo entre ayo y prosélito, como el ya visto de los franciscanos Pineda y De los Ángeles, resultaba ideal para los doctrineros de cualquier orden, pues su lectura devenía un catecismo hablado. No extraña, pues, que entre miembros de otras órdenes como la de los dominicos se recurriera al mismo símil para infundir ingenuidad a sus intenciones epistolares, incluida la de obedecer. «Será fuerza que Vuestra Paternidad me diga –escribió el dominico fray Juan de Santo Tomás a su Padre Provincial en 1643– lo que debo hacer, considerando que tiene ante sí a un novicio a quien mandar y que yo no tengo en la Tierra otro santo Domingo a quien obedecer». El asunto en cuestión era que fray Juan dudaba sobre aceptar el nombramiento de confesor real que le había ofrecido Felipe IV, cargo que finalmente aceptó –si queremos creer sus palabras– «por obediencia»²⁷⁸.

Carmelitas, franciscanos, cistercienses, agustinos, benedictinos, mínimos, dominicos y jesuitas eran solo algunos de los que debatían con pasión sobre la idea de obediencia, añadiendo matices o sin ponerse de acuerdo²⁷⁹. Con todo este material, tal vez habría sido lógico que al menos unas cuantas órdenes hubieran pensado en construir una oposición común ante la Compañía, pero tal idea peca de simplista. La inquina hacia los ignacianos, si bien real, no dio tanto de sí como para borrar las diferencias, las tonalidades y los egos comprensibles de cada instituto. Trento, además, había santificado la obediencia, pero también su catálogo de aplicaciones a través del cuerpo social, generando aún más debate y, por tanto, pluralidad. La malla de autoridades tejida por el concilio dibujó un mundo que semejaba una prisión, pero el efecto no buscado de aumentar el número y la calidad de las obediencias fue también el de impulsar nuevos enfoques sobre su

²⁷⁷ FRANCISCO TAMAYO, OM, *Primera parte de las grandezas y mejoras de Cristo* (Madrid, 1610), pp. 627-628.

²⁷⁸ Citado en P. PERANCHO, OP, *Historia del Real Convento de Nuestra Señora de Atocha Patrona de Madrid* (Madrid, 1929), pp. 83-84, nota 2, fray Juan de Santo Tomás al Padre Provincial de Santo Domingo, Madrid, 20 de mayo de 1643.

²⁷⁹ POR EJEMPLO, mientras el jesuita Tomás Sánchez escribió *Opus morale. Thomae Sanchez cordubensis Soc. Iesu teologi Operis moralis in praecepta decalogi. Tomus secundus: in quo de religioso statu, ac professione, deque tribus solemnibus castitatis, obedientiae et paupertatis votis, accuratissime ad extricandos dubiorum modos disseritur* (s.l., 1621), el cisterciense Bartolomé de San Fausto dio a la estampa su *Thesaurus religiosorum: in quo de tribus votis solemnibus obedientiae, castitatis, a paupertatis accuratissime disputatur* (Lyon, 1624).

naturaleza, por no hablar del problema de sus respectivos incumplimientos. Visto por el católico cautivo, era como si el guardián de la celda le hubiera entregado las llaves; se trataba de un juego donde el gato de la autoridad se afanaba en cazar al ratón de la voluntad, sin que nunca estuviera claro quién ganaría el lance.

Lo sucedido con la oración del padrenuestro y el trato tan ambiguo que esta recibió de los católicos dice mucho al respecto. Trento había revalidado esta oración como exponente máximo de la fe tras extraer de ella todo lo posible. Su contenido sagrado había sido objeto de una exégesis meticulosa que debía haber infundido un respeto absoluto, pues se trataba de la «oración de oraciones» que todo católico debía saber y rezar cada día²⁸⁰. Sin embargo, al urgir a su circulación el concilio también aumentó su popularidad y con ello poco pudo hacer para acabar con la tradición medieval de versionar el rezo en clave satírica. En Italia, al menos desde 1500 se sucedieron diversos padrenuestritos escritos contra la presencia extranjera, lo que a fines del siglo XVI quería decir española²⁸¹. En el mundo hispánico el padrenuestro también siguió figurando en el acervo de los mortificadores de todo jaez, en particular de los mandatarios. Agudos e irreverentes, es seguro que causaron más hilaridad que escándalo, como prueba la línea de continuidad que une los padrenuestritos anónimos que van del reinado de Felipe IV al de su hijo Carlos II y atribuidos a Francisco de Quevedo, al conde de Villamediana o a fray Melchor de la Serna²⁸². Estos escritos de circunstancias se ocupaban de zaherir personas y ridiculizar hechos con más o menos estilo, no de ahondar en la moral. En cambio, no faltaron otros padrenuestritos glosados de carácter religioso que ofrecieron contenidos sublimes hasta el fin del Barroco. El propio Quevedo, cuyo registro lo abarcaba casi todo, dejó una muestra excelsa de este género en cuya glosa sobre el *Fiat voluntas tua* volvió a alcanzar la gloria de poeta:

«Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo».

Hágase, pues, Señor, hágase en todo
tu voluntad; y en mí, ceniza y lodo,
se haga de la suerte que en el cielo
se cumple y obedece, y en el suelo,
que afirmado en el viento,

²⁸⁰ GURREA, *Arte de enseñar hijos de príncipes y señores*, pp. 65r-65v.

²⁸¹ FILIPPO DE VIVO, «El *Paternoster degli spagnoli*. Notas sobre la comunicación política en la Venecia del Cinquecento», en Antonio Castillo Gómez y James S. Amelang (eds.), *La ciudad de las palabras. Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna* (Gijón, 2010), pp. 357-372, pp. 368-369.

²⁸² M^a DE LA FE VEGA MADROÑERO, «Problemas en la edición de sátiras políticas en verso», en Antonio Chas Aguión *et alii* (eds.), *Actas del I Congreso de Jóvenes Filólogos*, 1 (La Coruña, 1998), pp. 731-739.

yace firme en el mismo movimiento.
La tierra vivo, tierra al cielo miro;
por merecer su habitación suspiro;
de ellos aprenderé, la noche y día,
a hacer tu voluntad, y no la mía²⁸³.

Quevedo no fue el último en apostillar la voluntad entregada. En 1687, Pedro Rodríguez de Monforte dio a la estampa sus *Sueños misteriosos* cuyo capítulo séptimo trataba de la obediencia. Para alcanzarla no había senda más segura que rezar el padrenuestro y detenerse con singular devoción en el *Fiat voluntas tua*:

¡Válgame Dios! ¡Qué haya quien ande buscando exquisitas oraciones y nuevas, dándoles inventores –que quizá no tuvieron– huyendo de las que reza la Iglesia por ser comunes, como si tuviera para con Dios más eficacia la novedad, y más gozando todos de esta que compuso el mismo Jesucristo en quien cifra de su Padre todo agrado! Veamos de ella lo más primoroso: *Fiat voluntas tua, sicut in Caelo et in Terra*. Hágase, Señor, vuestra voluntad (...) Concedednos, Señor, un espíritu tal que ejecutemos vuestra voluntad los que estamos en la tierra como la ejecutan los que están en la Patria (que es vuestra gloria) (...) No hay seguridad para la virtud como que de las dos voluntades, de Dios o del hombre, no se haga la del hombre, sino la de Dios, que es muy arriesgado siempre este privilegio del libre albedrío²⁸⁴.

Nadie como el patriarca Abraham sabía del peligro de verse ante esta situación.

²⁸³ FRANCISCO DE QUEVEDO, *Poesía original completa*, José María Blecua (ed.) (Barcelona, 1981), p. 187.

²⁸⁴ PEDRO RODRÍGUEZ DE MONFORTE, *Sueños misteriosos de la Escritura, en discursos sagrados, políticos y morales* (Madrid, 1687), p. 223.

5 EL CORDERO DE ISAAC

Dada su centralidad moral en la formación de la persona, la familia se convirtió para la restauración católica tridentina en el núcleo social de su quehacer. A través de la obediencia que entrelazaba a sus miembros, Romá infiltró su discurso fácilmente, aunque los resultados fueran más que discutibles. La elección de la cápsula familiar como vehículo disciplinante del nuevo catolicismo resolvía multitud de problemas de comunicación, legitimaba la transmisión doctrinal y ofrecía, siempre a través de los padres, una especie de tribunal delegado para corregir las enseñanzas mal asimiladas. Los otros espacios a los que atendió el concilio, tales como la escuela, el señorío, la magistratura, el concejo o la comunidad civil en su sentido de república, servían también a este efecto, pero en ellos el componente emocional contaba menos o, directamente, no existía. La familia, en cambio, era la «sagrada familia», la geografía doméstica donde el amor *natural* se explicaba como un fluido transmisor de valores incombustibles que anudaban alianzas de jerarquías absolutas. Los hijos y las hijas tenían que obedecer a su padre y a su madre y, en el caso de las hijas, luego a sus maridos una vez casadas. Después de Trento, la biografía de un católico y de una católica estaba, en lo esencial, escrita y corregida desde su nacimiento con escaso margen para la fabulación. Pero solo en teoría.

La insistencia y el tono enérgico usados por los teóricos de la educación tridentina hablan de la dificultad que estos hallaron para guiar a los niños y jóvenes por la senda del rigor. La obediencia fue una vez más el hilo conductor elegido para construir la ejemplaridad que se esperaba imitasen, y los hijos de la nobleza el blanco elegido a causa del papel rector que estaban llamados a desempeñar. El teólogo y censor de libros Pedro de Montoya (1543-1605c.) condensó esta táctica en su *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles* publicado en 1595 y dedicado a Felipe II. Pese a lo restrictivo del título, da la impresión de que sus destinatarios abarcaban también al conjunto de la infancia católica sin excesivos distinguos estamentales; todo lo más, de su lectura cabe inferir que Montoya tal vez excluyó a la camada popular pero incluyó mentalmente a los alevines de

otros sectores que, aun sin gozar del título de noble, ocupaban –o aspiraban a ocupar– un espacio directivo en el orden comunitario. Su llamada inicial al protagonismo que cada padre debía otorgar a la educación de sus hijos era sobrepasado por el que concedía a la obediencia, clave del bien común. «No hay gente más pestilencial a su república que los que crían mal a sus hijos y habían de ser los tales castigados más que los que hacen moneda falsa». Para ilustrar el aserto, añadió:

Quiero referir aquí lo que a cerca de esto dejó Dios mandado: «Si algún hombre engendrare hijo contumaz que, castigado, no quisiese oír ni obedecer a los mandamientos de su padre y madre, que el mismo padre y madre lo prendan y lleven ante los ancianos y jueces de la tal ciudad y allí en público juicio denuncien de él y digan: «Este nuestro hijo es desvergonzado y contumaz, no se precia de recibir nuestros consejos ni obedecer a nuestros mandatos (...). Y oídas estas palabras, sin aguardar otros descargos ni sentencia: *Lapidibus eum obruer populus civitatis*. Todo el pueblo le apedreará; y de esta manera quitaréis el mal, la pestilencia de medio de vosotros, todo Israel temerá, los padres serán más recatados en la crianza de sus hijos y los hijos en obedecer a los padres». Esto es lo que dispuso la Ley de Dios (...) Y es para notar que no quiso Dios que otros fuesen los que acusasen a los malos hijos, sino que los mismos padres fuesen los fiscales y los alguaciles contra ellos para significar la obligación que los hombres tienen al bien común de su república, el cual han de estimar mucho más que la propia vida y la de sus hijos (...), que es cierto género de piedad ser cruel en tales casos»²⁸⁵.

El juicio comunitario y sin apelación a que los padres sometían al hijo desobediente suponía la entrega de la familia al dictado exterior del propio grupo doméstico, la clausura de toda vía afectuosa a un posible remedio distinto a la pena capital de los ancianos. Que la literalidad bíblica era vista como excesiva cuando Montoya la defendió, queda probado con la coletilla que él mismo consideró perentorio añadir: la crueldad era solo aparente, pues en el fondo se trataba de un acto piadoso, al menos para una república que anteponía cualquier consideración personal. En pleno confesionalismo, educar en la obediencia era materia de familia, sí, pero la salvación de los creyentes incumbía a todos. Ni siquiera los privilegiados escapaban a esta regla; antes bien, ellos debían dar ejemplo desde la infancia. Montoya advirtió del error que suponía identificar nobleza con exención de obedecer, máxime si esta resistencia se dirigía contra la iglesia o el rey. Probablemente no había obediencia más importante para la arquitectura de una república que la de sus patricios:

²⁸⁵ PEDRO LÓPEZ DE MONTOYA, *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles, en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien sus hijos* (Madrid, 1595), pp. 6v-7v. Sobre la figura del autor sigue siendo útil EMILIO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Las ideas pedagógicas del Dr. Pedro López de Montoya. Comentario a nuestra pedagogía del s. XVI* (Madrid, 1947).

La obediencia y la modestia también son cosas que se han de aprender en los tiernos años, y tanto más se ha de insistir en esto cuanto el ánimo del discípulo fuere más levantado y enemigo de sujeción; porque aunque esto sea argumento de nobleza y de una cierta magnanimidad que acompaña a los ánimos generosos, es menester refrenarla para que no pase los límites de la razón, degenerando en una soberbia diabólica y pestilencial (...). Y así convendrá instruir a los niños nobles a que respeten y obedezcan mucho a sus padres, proponiéndoles el gran castigo con que Dios amenaza y las desventuras que suelen suceder a los trasgresores de este mandato²⁸⁶.

Lo oportuno de este recordatorio lo confirma el carmelita descalzo fray Antonio de Jesús María, en cuya biografía del cardenal don Baltasar de Moscoso, hijo del conde de Altamira, se recuerdan las burlas y «chistes» que en 1609 recibieron él y su hermano por parte de sus compañeros cuando estudiaban en Salamanca por seguir «la dirección de sus ayos, motejándolos rendidos con abatimiento indigno de tan grandes señores»²⁸⁷. Tal era la distancia entre el voluntarismo de Montoya y la práctica social, que parece que fue a más. En 1627, el eclesiástico aragonés Diego de Gurrea (1580-1650c.) se lamentó de que en sus «infelices tiempos» faltara «disciplina» en los hijos de los nobles, e instaba a los padres a formar vástagos «bien disciplinados (...), enseñándoles a obedecer antes que a mandar»²⁸⁸. Aunque Gurrea atribuyó esta situación a un amor malentendido por parte de los padres, una lectura política deja ver que educar en la arrogancia y el complejo de superioridad fue la vía elegida por los privilegiados para formar a sus herederos. Frente al tópico expresado por Gurrea de que primero había que aprender a obedecer para luego saber mandar, parece que entre la clase dirigente estuvo más extendida la idea –menos moral pero muy pragmática– de que para gobernar bastaba con saber el lugar de cada uno.

¿Sucedería lo mismo con la obediencia de los príncipes a sus padres, los reyes? La disociación entre obediencia y realeza sabemos que respondió al objetivo de recrear la autoridad monárquica, a la que habitualmente se vinculaban las más nobles virtudes, como las teologales y cardinales, pero no una de naturaleza moral, como la obediencia, que deflataba la majestad²⁸⁹. Distinto era que la obediencia apareciera en oblicuo cuando se evocaban los deberes del rey para con Dios, único soberano a quien tenía que obedecer en todo y, naturalmente, en las relaciones entre el monarca y el papa, ante el cual todo rey católico –y el de España lo era también por título– debía presentarse como «humilde» y «obe-

²⁸⁶ LÓPEZ DE MONTOYA, *Libro de la buena educación*, pp. 64r-65v.

²⁸⁷ FRAY ANTONIO DE JESÚS MARÍA, O.C.D., *D. Baltasar de Moscoso y Sandoval* (Madrid, 1680), «Año de 1609», sin paginar.

²⁸⁸ DIEGO DE GURREA, *Arte de enseñar hijos de príncipes y señores* (Lérida, 1627), pp. 7 y 9.

²⁸⁹ Por ejemplo, ÁNGEL FERRARI, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Madrid, 1945), capítulo 2, donde se estudia la atribución al monarca de las virtudes de la religión, la fortaleza, la justicia, la templanza y la prudencia.

diente hijo» suyo, aunque solo en asuntos espirituales. Las cartas dirigidas por los reyes de España a los sumos pontífices fueron, seguramente, los únicos documentos donde los Austria se declararon obedientes a alguien mediante, eso sí, muy medidas fórmulas de salutación. Pero, además de esto, el monarca también debía *obedecer* a sus vasallos en el sentido de cumplir con sus obligaciones de gobernante justo según las leyes y la tradición. Nunca resultó cómodo avenirse a este rol que, o menguaba la autoridad del príncipe, o por lo menos no la dejaba crecer. El jesuita Juan de Torres (1547-1500) se enfrentó a tan delicado problema para el que halló una solución: en vez de obediencia, lo que los reyes brindaban a sus vasallos era un modo exquisito de consideración que él llamó *reverencia*, un bellísimo eufemismo que eludía el acato público sin abandonar la ligadura institucional que imponía el trono. Por lo demás, ¿quién habría entendido que un ignaciano no tratara la obediencia aunque fuera referida a un monarca? En su ineludible libro sobre la educación de reyes y «personas de todos estados», el padre Torres salvaba así tan espinoso asunto:

Bien veo que los Reyes, a quienes este mi trabajo va enderezado principalmente, no se comprehenden aquí con tanta obligación como los demás; pero considerando por una parte ser tan propio de esta materia que sin ello quedaría manca, y por otra creyendo que quizá la leerán otros muchos a quien convenga, me pareció injerirlo aquí con brevedad, pues para los vasallos no quedará destroncada, y para los Reyes nadie la juzgará por ajena, sabiendo que también ellos deben tener reverencia, a lo menos en lo interior, a muchas personas que aquí diremos²⁹⁰.

No es preciso indicar que estas otras personas a las que Torres aludía eran los eclesiásticos («guardando de tal manera el decoro de la autoridad real que no atropelle la dignidad del sacerdocio»), seguidos de los nobles, señores, magistrados y en general «las personas públicas que tienen mando sobre los demás».

El vínculo entre el monarca y la obediencia resultó tan ajeno a la corona soberana como extraño a los vasallos, lo que ofreció a los dramaturgos la posibilidad de explotar en escena una imagen con un potencial fascinante: la del príncipe que obedece (o desobedece) a su padre, el rey. Cada vez que sobre las tablas un joven heredero rendía obediencia o se enfrentaba a su progenitor, los espectadores podían identificarse con la única realidad familiar que compartían con sus reyes o, al menos, con la más intensa: la conflictiva relación entre padres e hijos. Aunque, naturalmente, sometida a ciertas reglas. En una escena de *El es-*

²⁹⁰ JUAN DE TORRES, S.I., *Philosophia moral de príncipes, para su buena criança y gobierno: y para personas de todos estados* (Burgos, 1596), p. 252. Para la visión de Torres sobre las cuatro virtudes cardinales que debía encarnar el príncipe, JOSÉ MARÍA INURRITEGUI RODRÍGUEZ, «Filósofos y santos: la *Philosophía moral* de Juan Torres y la definición de la cultura política católica», en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna* (Alicante, 1997), pp. 651-661.

pejo del mundo de Luis Vélez de Guevara (1579-1644), el príncipe D. Alfonso –un niño de seis años– recibe la carta de despedida de su padre, el moribundo rey D. Duarte de Portugal. Al dramatismo del momento contribuye el gesto de D. Alfonso al exclamar después de leerla: «¡Por Dios! Yo la beso y la obedezco / y la pongo sobre mi cabeza»²⁹¹. El decoro regio obligó a Guevara a enterrar la ternura del inminente huérfano mediante una escena imposible, pero eso es lo que se esperaba de un príncipe, aunque fuera un niño. La carta del padre que el hijo coloca sobre su cabeza equivalía a coronarse con la virtud de la única obediencia que le estaba permitida –exceptuando la debida a Dios y a su iglesia–, y por eso mismo la única a la que no podía faltar: la obediencia filial. De ahí su importancia que, obviamente, transcendía el vínculo de familia para encarnar el que todo monarca tenía con el estado; y de ahí, también, la extrema gravedad que implicaba una crisis de obediencia filial en el seno de la familia del rey.

Quizás a causa del oscuro episodio protagonizado por el príncipe don Carlos con su padre Felipe II, desde entonces todos los herederos de la Casa de Austria se convirtieron (o fueron convertidos) en arquetipo de obediencia filial, al menos sobre el papel. Uno tras otro aprobaron el examen de esta asignatura que, a lo que se ve, llamó la atención de los coetáneos y en particular del entorno palatino. El brillante jurista Jerónimo Castillo de Bovadilla (1547-1605) hizo notar en la dedicatoria de su *Política para corregidores* que el futuro Felipe III se había ganado ya la admiración de todos «por la suma obediencia y conformidad» a la voluntad de su padre²⁹². Matías de Novoa (1576-1652), desde su discreto puesto de ayuda de cámara en palacio, vio desfilar a un palmo de sus ojos nada menos que a tres herederos de la dinastía, a los futuros Felipe III y Felipe IV y al hijo de este, el príncipe Baltasar Carlos. A los tres los adornó con la calidad de obedientes modélicos. Felipe III tuvo siempre «la obediencia rendida» al Prudente, hasta el punto de que su preceptor, don García de Loaysa, informó al rey de que «en la obediencia de Vuestra Majestad es ejemplo de buenos hijos, y no solo en obedecer, sino en amar a Vuestra Majestad sin dar ocasión a ningún justo desabrimiento». De Felipe IV, cuando era príncipe, Novoa afirmó que la obediencia a su padre «era sin limitación». Al hermano de Felipe IV, el infante don Carlos, lo retrató como mártir de la obediencia en su lecho de muerte, pues hallándose en él enfermo y sin voluntad de comer, le dijeron que debía hacerlo porque «lo mandaba el rey, y al punto obedeció, diciendo: *Si lo manda, tomarélo*», para «dejar un ejemplo vivo a los buenos príncipes de cómo lo han de ser con los reyes, sus

²⁹¹ LUIS VÉLEZ DE GUEVARA, *El espejo del mundo*, edición de William R. Manson, C. George Peale y María Grazia Profeti (Fullerton, 1997), p. 162. La obra fue escrita entre 1602 y 1603.

²⁹² JERÓNIMO CASTILLO DE BOVADILLA, *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra* (Madrid, 1597), «Al muy alto y poderoso príncipe de las Españas y del Nuevo Mundo, don Felipe nuestro Católico Señor» (sin paginar).

hermanos»²⁹³. También cercano a morir con solo diecisiete años, el príncipe Baltasar Carlos fue instado por Felipe IV a que comiera, pero esta vez la dolencia se lo impidió, detalle que el cronista de su agonía consideró necesario alegar para que no empañase el recuerdo del heredero. «Esta virtud [de la obediencia] resplandeció en heroico grado en Su Alteza hasta los últimos días de su vida, pues, agravado de la enfermedad, diciéndole Su Majestad que comiese, sintió no poder obedecerle y hallándose sin fuerzas respondió: *Por mi alma, Señor, que no puedo*, razones que atravesaron el corazón real»²⁹⁴. Cuando a Felipe IV le llegó su hora en 1665, las últimas palabras para su hija de catorce años, la infanta Margarita, se circunscribieron a que guardase «el cuidado, la obediencia y el cariño a su madre», un orden quizás inconsciente pero que reflejó la prioridad que muchas décadas de educación institucional habían consagrado al respeto dinástico y al sometimiento de la voluntad por encima del afecto de familia; todo, en fin, muy debidamente jerarquizado²⁹⁵. El hermano de Margarita, Carlos, rey desde los cuatro años, desafió esta herencia al encarnar al único monarca de los Austria que, como menor de edad y bajo la tutela de su madre, podía exhibirse excepcionalmente obediente a Dios y al papa, pero simultáneamente a la reina regente doña Mariana. Esta anomalía quedó plasmada en uno de los «retratos dobles» que protagonizaron el rey niño y su madre hacia 1670, en el que Carlos II representa la imagen de buen hijo ofreciendo a doña Mariana un ramo de flores en señal de «sumisión filial»²⁹⁶.

Si la obediencia de los jóvenes nobles y de los príncipes preocupaba a causa de su impacto político, la del pueblo incidía en la operatividad de lo cuantitativo. Pero entre la élite y el pueblo habitaban grupos intermedios practicantes de una cultura señorial a los que se dirigió el jurista, alcalde mayor y corregidor Juan Enríquez de Zúñiga (1580c.-1670c.) en sus *Consejos Políticos y Morales*. Publicados en 1634 y reeditados en 1663 con notables ampliaciones, los dos capítulos dedicados a la obediencia filial constituyen una referencia clave al respecto, pues en ellos Zúñiga combinó la perspectiva del hombre de leyes y del político. Orbitó en la esfera social de la aristocracia, a la que se aproximó todo

²⁹³ MATÍAS DE NOVOA, «Historia de Felipe III», en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. 60 (Madrid, 1875), pp. 28-29 y 37, y vol. 61 (Madrid, 1875), p. 146; e «Historia del reinado de Felipe IV», en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, vol. 69 (Madrid, 1878), p. 199.

²⁹⁴ JUAN FRANCISCO ANDRÉS DE USTARROZ, *Obelisco histórico y honorario que la imperial ciudad de Zaragoza erigió a la inmortal memoria del Serenísimo Señor Don Balthasar Carlos de Austria, Príncipe de las Españas* (Zaragoza, 1646), p. 34.

²⁹⁵ PEDRO RODRÍGUEZ DE MONFORTE, *Descripción de las honras que se hicieron a la Católica Majestad de Felipe IV* (Madrid, 1666), p. 13v.

²⁹⁶ ALFONSO RODRÍGUEZ GARCÍA DE CEBALLOS, «Retrato de Estado y propaganda política: Carlos II en el tercer centenario de su muerte», *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 12 (2000), pp. 93-109, p. 98. El cuadro, anónimo, está atribuido a Sebastián Herrera Barnuevo.

lo posible como cliente de la Casa del Infantado y luego a través de su carrera, dedicando la segunda edición de sus *Consejos* al conde de Castriello en calidad de presidente del tribunal de Castilla. Sus textos proyectan el perfil profesional tanto como la aspiración, por no decir ambición, de quien veía posible emular los hábitos de los privilegiados para mimetizarse con ellos a partir del Derecho y del ritual público a que este obligaba. «La sujeción y obediencia que tienen los hijos a los padres –asentó Zúñiga– es debida por Derecho natural, divino y positivo, de la cual ninguna edad libra, ningún estado exime. Pues, aunque por la emancipación sale un hijo de la patria potestad y entre nosotros, por ley particular de estos reinos, también por el casamiento juntamente con las nupciales bendiciones, entiéndese solo cuanto a los efectos que proceden del Derecho civil, no cuanto a los que se originan del Derecho natural que, como este es perpetuo, firme e inmutable, por ningún acto civil ni derecho positivo se puede alterar ni disolver». El ejemplo que suministraba Zúñiga era el de los vasallos de señorío quienes, pese al vínculo directo con su amo, no por ello dejaban de obedecer al rey²⁹⁷.

El derecho positivo contaba especialmente porque regulaba la obediencia filial según la edad de los hijos. Hasta los catorce la sujeción a los padres debía ser «en todo» a causa de la falta de entendimiento en los niños, quienes habrían de practicar una «obediencia muda, como la pintaron los antiguos, significando con esto que el que por oficio o natural obligación ha de obedecer, ni aun palabras ha de tener para replicar a quien le manda». A partir de esta edad, en que las acciones ya son objeto de censura, «justo es que haya arte y modo con que gobernarlas», sobre todo porque las culpas que cometieren los hijos todavía pueden achacarse en parte a los padres. Precisamente esta circunstancia justifica que se siga un protocolo social estricto en orden a evitar situaciones indeseables:

Siempre que el hijo concurra con el padre ha de estar a su lado izquierdo. Y si andan o se pasean, ha de ir un paso atrás o lo que baste para que se conozca la disparidad que hay entre los dos. El hijo delante del padre ha de tener quitados los guantes y el sombrero si no es que el padre le mande cubrir o que anden [juntos], que en tal caso siempre se supone licencia. Cuando padre e hijo concurren con otros en rueda ha de estar algo apartado el hijo y, si toman asientos, en pie hasta que el padre le haga seña para que se siente. Cuando hablare el padre en las conversaciones no le ha de replicar el hijo ni contradecir aunque le parezca desacierta en algo, porque como dice un texto nuestro, la misma ley se avergüenza de que los hijos quieran corregir a los padres²⁹⁸.

El hijo puede luego, en privado y con respeto, sugerir a su padre que ha errado en algo, «pues la corrección o reprehensión fraterna, como sea en secreto,

²⁹⁷ JUAN ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Consejos Políticos y Morales* (Madrid, 1663), pp. 49r-49v.

²⁹⁸ ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Consejos Políticos y Morales*, pp. 49v-50v.

también es permitida de hijo a padre». Pero si este reprende al hijo públicamente no hay réplica posible, pues «mucho mayor crédito le dará con los demás esta decente sumisión que la gloria que le había de resultar del vencimiento [al padre]». En la mesa, si bien Zúñiga señala que ahora hay más relajación que en tiempos pasados ya que los padres «permiten asientos a los hijos en todas edades (...), toca al hijo estar descubierto si no se le mandare poner el sombrero y, puesto, solo se lo ha de quitar siempre que su padre bebiere o por lo menos en acabando de beber; y aunque no fuera exceso ponerse en pie, por ser ceremonia embarazosa puede excusarse. Y nunca ha de beber al mismo tiempo que su padre por dos razones. La primera, porque en ninguna materia ha de hacer cosa en que parezca le compite ni que corre con él. La segunda, porque se hallará embarazado para quitarse el sombrero». El hijo puede salir libremente de casa «a honestas conversaciones en casas de parientes o amigos» por la mañana, tarde o noche, pero acudirá siempre donde sus padres para comer y dormir. En cambio, para cazar o acudir a fiestas habrá de pedir licencia. «El modo de vestir es la cosa en que más ha de sacrificar el hijo su voluntad a la obediencia de su padre, porque como las edades de ambos son tan distantes y el padre conoció el mundo tan cuerdo en la primera suya, no es de admirar que no se acomode a los usos que cada día inventan, no solo en la forma de vestir pero en lo crecido del cabello y cuidadosa afectación en su aliño, excediendo tanto en esto a las mujeres que nos han quitado la libertad de poderlas reprehender». Zúñiga reconoce que «decir que no se han de seguir los usos sería ridícula proposición», ya que tal restricción tendría el efecto contraproducente de convertir al hijo en «hombre murmurado»; pero al menos, el vástago habrá de atenerse a no exagerar en llamar la atención ni en la «abominación» del gasto²⁹⁹.

El fruto esperado de esta educación llena de límites consistía en unos hijos maleables para el matrimonio *adecuado*. No por casualidad, si Zúñiga había dedicado el capítulo 22 a desgranar todos los consejos anteriores para la formación del hijo, el 23 lo consagró exclusivamente a la materia más delicada de todas, como anunciaba ya su título: «Qué género de obediencia debe tener el hijo al padre en razón de tomar estado». Zúñiga se lamentaba del «gran desorden» que afectaba a esta cuestión, «así de parte de los hijos que (...) se casan indignamente, como de los padres, que de ordinario disponen en las bodas por sus mismas conveniencias y no por las de sus hijos». Pero era retórica de abogado, ya que el consejo sostenido por Zúñiga –político y moral, por remedar el título de su propia obra– iba encaminado a que los hijos se sometieran a la decisión que sus padres tomaran por ellos. Los hijos

deben, aunque no por ley rigurosa y necesaria, por razón de honestidad y buena congruencia (...) sujetarse en esto, como en todos los demás casos,

²⁹⁹ ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Consejos Políticos y Morales*, pp. 50v-51v.

al juicio y disposición de los padres. Pues es de creer, así por el amor grande que les tienen como por ser ellos tan interesados en el acierto de la materia y por las mayores experiencias que les han dado los años, que elegirán siempre lo que esté mejor a los hijos. Y así, en esto, no deberían usar los hijos de la libertad que, sin riesgo de inobedientes, pueden en razón de elegir este o aquel estado³⁰⁰.

Esta llamada a los hijos de una elección *responsable* constituía de facto la cancelación de su voluntad, pues además se fundaba en el supuesto amor *natural* de los progenitores, al que tan difícil era oponerse individual y socialmente. Que este amor no era tal lo confesaba el mismo Zúñiga (quizás sin darse cuenta) cuando recordaba a los padres que «debían saber que solo en esta materia no tienen, ni la naturaleza les ha dado como en los demás casos, absoluta jurisdicción sobre los hijos, y así deben dejarles libre todo su albedrío para elegir estado». Un estado que podía ser también el de ingresar en religión, otra opción para el futuro de los hijos –es decir, de la familia– que los padres en ocasiones sometían a extorsión sin pudor alguno. «Si tu hijo primogénito –continuaba Zúñiga– aunque sea único, se quiere entrar en religión (...) déjale seguir su dictamen y no culpes de inobediencia al que por oír los llamamientos de Dios se mostró sordo a los tuyos. Y por el contrario, si una hija no tiene inclinación a ser religiosa, no se lo persuadas, que darle estado contra su voluntad es poner en riesgo su salvación y dejar muy dudosa la tuya. Y advierte que en esta parte es persuasión y violencia solo el proponérselo, pues por más que sea con palabras sencillas y amorosas, ¿qué puede responder a un padre una hija criada en los retiros de doncella noble?». Esta hija solo creará que sus padres pretenden hacerla monja para ahorrarse la dote matrimonial –lo que estaba a la orden del día–, que siempre era mayor que la dote religiosa. Igual o más lamentable era concertar una boda entre una joven y un viudo mayor con hijos que solía perdonar la dote. No: «La igualdad en las personas es lo que hace feliz el matrimonio, y así este debe ser el principal cuidado de los padres. Y solo se cumplirá con él consultando primero a los hijos y dándoles lugar a que vean las personas y se satisfagan de ellas». Así había procedido Dios con Adán, que le había mostrado a Eva para que previamente gustase de ella³⁰¹.

El texto de Enríquez de Zúñiga comprime un tiempo, el del catolicismo tridentino, y toda una cultura, la del patriarcado en su variante hispánica. La insistencia tan contradictoria de la iglesia en fortalecer la obediencia a los padres y a la vez abogar por la libre elección marital de los hijos llevó a que los tratadistas –religiosos o jurídicos– tuvieran que intentar cuadrar el círculo de la libertad de los hijos con la voluntad de los padres. En el caso de España, además, a diferen-

³⁰⁰ ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Consejos Políticos y Morales*, p. 52v.

³⁰¹ ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Consejos Políticos y Morales*, 52v-53r.

cia de la también católica Francia, parece que la iglesia puso más límites a la intervención de los padres en el matrimonio de sus hijos. De los progenitores se esperaba un «paternalismo calificado» y orientador, pero no la imposición de un «patriarcado despótico» a la hora de escoger cónyuge³⁰². De hecho, en caso de matrimonio indeseado, la desobediencia de los hijos estaba justificada y fue, junto al crimen de lesa majestad, una de esas raras excepciones en que el vasallo estaba obligado a denunciar a sus padres. Se trataba de situaciones en las que el orden moral y político se sobreponía al afectivo o familiar³⁰³.

Porque el problema, naturalmente, radicó en que los hijos también tenían voluntad y, pese a todo, la usaron. El método ensayado para dar una salida armoniosa a esta tensión fue doble: durante la infancia, se reforzaron los mecanismos de sumisión del hijo al padre, exteriorizados además mediante ceremonias o comportamientos públicos expuestos al escrutinio y, en consecuencia, a la penalización social; y en la edad adulta, cuando se suponía que el índice de adaptación e interiorización de esta obediencia a los padres era ya sólida, solo había que enfocar la cuestión matrimonial como el resultado del buen consejo de los padres a un hijo o una hija que, tras un proceso de ascendiente intimidatorio, en última instancia decidía *libremente*. En realidad, el discurso del amor *natural* de la familia era –y es–, una ficción formidable que se dirigía al dominio y manipulación de todos cuantos miembros de ella se veían involucrados, hijos y padres, lo que se materializaba en una cadena de obligaciones mutuas que reducían o anulaban el individualismo para facilitar la continuidad de un régimen de intereses predefinido. Aunque el catolicismo tridentino no creó este sistema de dominación, sí contribuyó a mantenerlo dentro de una orientación muy determinada, para lo cual la idea de obediencia resultó imprescindible tanto como su retroalimentación desde el Derecho. En 1598, el padre franciscano Ortiz Lucio fundió ambos mundos con una sentencia atronadora: «Y si [el padre] le manda [al hijo] que se case con quien le guarde la honra, ha de obedecer y, si no le obedece, le puede desheredar»³⁰⁴.

³⁰² PATRICIA SEED, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821* (Ciudad de México, 1991), p. 19. También ELENA X. PALEOTTI ÁVILA y J. PABLO BLANCO CARRASCO, «Calla y otorga. Obediencias y desobediencias en el sistema matrimonial de Antiguo Régimen. Un ejemplo rural hispano», en James S. Amelang et alii (eds.), *Palacios, plazas, patíbulos. La sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias* (Valencia, 2018), pp. 393-406.

³⁰³ JUAN LÓPEZ DE CUÉLLAR Y VEGA, *Tratado jurídico, político: práctica de indultos conforme a las leyes y ordenanzas reales de Castilla y Navarra* (Pamplona, 1690), p. 103. También por lesa majestad el marido debía denunciar a la mujer, y viceversa, el hermano al hermano, el esclavo y el vasallo al señor, el liberto al patrono y el secular al eclesiástico.

³⁰⁴ FRANCISCO ORTIZ LUCIO, *Compendio de todas las summas que comúnmente andan y recopilación de todos los casos de conciencia más importantes y comunes, así para el penitente examinar su conciencia, como para el confesor ejercitar bien su oficio* (Madrid, 1598), p. 125r.

Para que la masa popular recibiera estos mensajes y las instrucciones para cumplir con el cuarto mandamiento, hacía falta mostrar muchos más modelos con los que pudiera identificarse. Pero, naturalmente, ni los futuros reyes o reinas, ni los cachorros de la aristocracia, ni tampoco los casos que podían espigarse de un tratado como el de Zúñiga, hablaban de seres muy cercanos al pueblo. Tal vez el teatro fuera la excepción, pese a las muchas ambigüedades a que se prestaba una obra. El destinatario de la *Tragedia de san Hermengildo*, escrita casi toda por el jesuita Hernando de Ávila (1557-1619) para la inauguración del colegio homónimo de la Compañía en Sevilla, era cualquier público, pues las representaciones de los ignacianos tenían carácter abierto. Al ser los protagonistas de la obra un rey –Leovigildo, arriano– y su hijo –el príncipe Hermenegildo, católico– cabía más complejidad de la esperada, sobre todo porque la trama versaba sobre el conflicto entre la obediencia a Dios y la obediencia al padre por motivos de fe en la España visigoda del siglo vi. Religión, historia patria y desgarrar familiar y de conciencia tensan la acción de un modo extraordinario que anticipa las grandes tragedias de familia de la centuria siguiente. Para muchos, esta pieza de 1591 supone la obra cumbre del teatro jesuítico de la época, un recurso reiteradamente usado por los ignacianos al calor del ascenso que experimentó la dramaturgia española entre fines del siglo xvi y el xvii.

El tema elegido por Ávila no fue casual, pues Hermenegildo había sido canonizado en 1585 a instancias de Felipe II al cumplirse el milenio de su conversión y consiguiente martirio, acta fundacional de la España católica; de hecho, por deseo del Prudente el futuro Felipe III fue bautizado con los nombres de Felipe Hermenegildo³⁰⁵. Dada la crisis que entonces atravesaban las relaciones entre la orden con el monarca y con Roma, es lógico que uno de sus miembros quisiera halagar al Rey Católico dramatizando por todo lo alto el martirio del nuevo santo, y también al papa, exaltando la obediencia filial, tan cara a Trento. El padre Ávila no fue el único, por cierto. El ignaciano Diego de Pantoja también se refirió a ella en su relato de 1605 sobre la llegada de la Compañía a la corte de Pekín. Con admiración pedagógica, este miembro de la expedición dio a conocer que los chinos, en general, respetaban mucho «a su padre y madre, y tienen grandes penas los desobedientes». Incluso la élite mandarina obtenía permisos especiales para ausentarse de sus obligaciones burocráticas cuando necesitaban cuidar de sus progenitores ancianos. Al fallecer estos, el duelo duraba tres años, periodo en que «mudan en parte hasta el papel en que escriben, que lleva un pedazo de otra color en señal de luto. Cuando se nombran a sí [mismos] en las cartas, no usan del nombre que otro tiempo, sino de otros propios de aquel, como para

³⁰⁵ FRANCISCO J. CORNEJO, «Felipe II, San Hermenegildo y la imagen de la «Sacra Monarquía»», *Boletín del Museo del Prado*, 18 (2000), pp. 25-38, pp. 31-32.

nombrarse a sí *dice desobediente*, significando que con su poca obediencia a sus padres no supo conservarles la vida»³⁰⁶.

Pero lo que no sabemos es qué intrigó más al público de la *Tragedia de san Hermenegildo*, si el comienzo de la España católica gracias a la conversión del príncipe visigodo a la fe romana; si la lucha política entre un rey y su hijo; o si el dilema entre la obediencia religiosa y la filial escenificadas a costa de la muerte de un joven por orden de su padre. Por su hondura humana, lo más probable es que fuera la crisis de obediencia intrafamiliar el punto más atractivo de la obra y con el que más miembros del público se identificaran. El dramaturgo no escatimó efectos para lograrlo. En el momento en que Hermenegildo duda sobre abrazar el catolicismo o enfrentarse a su padre, el personaje del Deseo, transposición de la voluntad, le aconseja: «El que a Dios es obediente / si el favor divino siente/ seguramente camina». Era una vieja cantinela repetida desde la patrística, revitalizada como tantas otras en plena Contrarreforma. Al final, Hermenegildo irá al sacrificio ayudado también por el Cielo, la Constancia y la Fe, mientras su padre porfiará desesperadamente hasta el final para poder hacer justicia a la desobediencia de su hijo con otro remedio que no sea la muerte, lo que no logrará³⁰⁷. Aunque el protagonista de semejante tragedia fuera el hijo, un aspecto que no debe desdeñarse es que el autor, un jesuita, buscó el modo de despertar comprensión hacia el padre y rey, quien, de una u otra manera no debía ni podía dejar sin castigo a quien se había rebelado contra él en su doble vertiente de hijo y de príncipe. El Leovigildo del padre Ávila enciende en el espectador una ternura inevitable, tal vez más que la que infunde un Hermenegildo triunfante, demasiado rígido y *perfectamente* obediente. De fondo, la verdadera protagonista de la obra es la obediencia, ya en su acepción familiar y política encarnada por Leovigildo, ya en la religiosa de Hermenegildo. Ávila no condena ninguna; como buen ignaciano, simplemente recordó la primacía de una respecto de la otra.

La historia de san Hermenegildo en el teatro español no había hecho más que empezar. Sin embargo, el tratamiento que le confirió Lope de Vega en *La mayor corona* sacrificaba la hondura humana presente en Ávila a la exaltación religiosa. Aun así, desde su primer parlamento en la obra, el príncipe visigodo se presenta como adalid –y víctima a la vez– de la obligación de someterse a su padre, hasta convertir su condición de hijo en sinónimo de obedecer. «Ahora eres mi hijo», le dice Leovigildo; «Soy obediente», replica sin más Hermenegildo³⁰⁸. Por desgra-

³⁰⁶ DIEGO DE PANTOJA, S.I., *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo reino* (Sevilla, 1605), pp. 81r y 82v.

³⁰⁷ HERNANDO DE ÁVILA, S.I., [et alii], *Tragedia de San Hermenegildo* [1591], en Julio Alonso Asenjo (ed.), *La Tragedia de San Hermenegildo y otras obras del Teatro Español de Colegio*, 2 (Valencia, 1995), pp. 479-820, p. 515.

³⁰⁸ LOPE DE VEGA, «La mayor corona», edición de Nicolás González Ruiz, en *Piezas maestras del teatro teológico español*, 2 (Madrid, 1996), pp. 619-686, acto I, p. 621.

cia, el auto sacramental de Calderón de la Barca sobre este mismo asunto, *El primer blasón católico de España*, sigue perdido, pero sabemos que se representó en el Alcázar madrileño en junio de 1661. El género elegido y el lugar de escenificación invitan a sospechar de un texto mucho más elevado y complejo que el de Lope³⁰⁹.

En tono de comedia y, por tanto, más asequible para el auditorio, el caballero valenciano Miguel Beneyto (1565c.-1599) dejó escrita *El hijo obediente*, una comedia de aparente ligereza frente a la espesura intelectual del padre Ávila o la que puede presumirse en Calderón. Protagonizada por un emperador bizantino anónimo y su hijo, el príncipe León, plantea el problema de la obediencia filial en términos cada vez más complejos a medida que avanzan sus tres actos. El modo de presentar al tándem monarca-príncipe revela la intención de tensar el drama desde su arranque. El emperador carece de nombre porque su valor no es el de un personaje, sino el de una entidad más bien abstracta que simboliza la doble autoridad del gobernante y del padre; roza una figura de auto sacramental. En cambio, el príncipe León es, gracias a su apelativo, epónimo de alma noble y fortaleza moral que son puestas a prueba por los celos de un padre incumplidor de su deber político y religioso. El origen del conflicto entre ambos es externo: una mujer, Rosaura, de la que padre e hijo se han enamorado a la vez, y sobre todo Mauricio, el valido del emperador cuyas artimañas se encaminan a manipularlo en su exclusivo beneficio. Pese a que en todo momento queda clara la ilegitimidad con que actúa el emperador, la grandeza de León se sobrepone. Cuando el príncipe averigua que su padre planea matarlo, su fiel criado Dalmacio le interpela con asombro «¿Qué le debes?», a lo que León responderá lleno de amor:

Débole, amigo, el honor
que hasta aquí me ha procurado;
débole haberme engendrado
y débole mucho amor.
Debo no serle cruel
y débole honra crecida,
débole el ser y la vida
y debo morir por él.
Y es tanta, mirado bien,
esta deuda en que estoy puesto,
que hasta el poder hacer esto
vengo a deberle también³¹⁰.

³⁰⁹ RAFAEL ZAFRA, «El primer blasón católico de España», *Anuario Calderoniano*, 4 (2011), pp. 393-413.

³¹⁰ MIGUEL BENEYTO, «El hijo obediente», en *Doce comedias famosas de cuatro poetas naturales de la insigne y coronada ciudad de Valencia* (Barcelona, 1609), cuadernillo 12 (sin paginar).

El verbo deber actúa de muletilla versificada y deviene en catecismo, hasta el punto de que la copiosa lista de obligaciones filiales que recuerda León impide que su conciencia le dé permiso para rebelarse. Su sentido de obedecer se sobrepone al instinto de supervivencia. En el clímax del enfrentamiento entre padre e hijo, León entra en el terreno del martirio implorando a su progenitor:

Mátame, que con paciencia,
con estar de enojo ciego
estoy lleno de obediencia,
y si con sangre la riego
quizá cogeré clemencia.

La alusión a la obediencia ciega, en aquella altura de impronta jesuita, termina de esculpir la imagen absolutamente virtuosa del buen hijo idealizado por Trento. León reconoce su exasperación, fruto de su condición humana, pero la refrena en aras del valor superior de la obediencia. Su ceguera parece estar causada por la furia, pero el juego de palabras de Beneyto hace saber enseguida que en realidad ha nacido de su obediencia. Cuando acto seguido el príncipe ha de elegir entre salvar la vida del emperador o la de Rosaura, tras una heroica lucha interior anunciará su decisión a la amada: «Perdona que la balanza / de mi padre pese más». Solo entonces la lucidez del emperador reconocerá que todos los males han venido de su valido, al que destierra para restaurar la paz política y reconciliarse con su hijo. El extrañamiento de Mauricio consagra la creencia de que el amor entre padres e hijos es una constante natural que se altera cuando la maldad y el pecado contaminan el espacio y orden familiares. Pero es León quien carga con todo el peso moral de la obra al mantenerse obediente a un padre injusto, convencido, aunque a veces dude, de que su deber, en ausencia de amor, es cumplir con el cuarto mandamiento en la inteligencia de que solo Dios sabe qué fin le aguarda: si la muerte, que lo glorificaría, o el retorno del amor paterno-filial, solo factible desde su obediencia virtuosa y en cualquier caso imposible fuera de ella. No se trata, pues, de una obediencia patológica, sino enteramente católica y guiada por Dios para lograr la paz en la Tierra. Si el padre incumple su deber de tal, no toca al hijo rebelarse en su contra ni usar la violencia, sino intentar reconducirlo por el sendero del amor familiar mediante una mansedumbre ejemplificadora y paciente.

En fecha desconocida pero anterior a su muerte en 1635, Lope de Vega –que había estudiado en el colegio de los jesuitas de Madrid– escribió *La obediencia laureada y primer Carlos de Hungría*. El tema es también la obediencia filial a partir de un padre que dedica más atenciones al hijo desobediente, Alejandro, que al obediente, Carlos. Aun así, este último no solo opta por acatar las órdenes manifiestamente injustas de su progenitor, sino que ni siquiera discute su comportamiento. La obediencia de Carlos será premiada al convertirse en rey consorte de Hungría, puesto desde el cual logrará cambiar a su hermano y la felicidad

del padre. Apenas hay en la obra discurso aclaratorio o doctrinal alguno sobre la virtud de la obediencia: son los hechos los que hablan de un modo simple y parabólico en línea con el espíritu y la letra de Trento encarnados por Carlos. No hay más camino que el transitado por él, «pues en Facultad de amor, / el maestrescuela obediencia / os da el grado de doctor»³¹¹.

Como la iglesia sabía, la conexión del dueto padre/hijo con el de vida/muerte constituía un excelente hilo conductor para promover la obediencia. Seguramente por ello, la historia bíblica del sacrificio de Isaac por su padre Abraham se erigió desde el origen del cristianismo en el mejor ejemplo a la hora de ilustrar sobre la obediencia, en general, y sobre la de naturaleza filial, en particular. Todo resultaba extremo en este breve pero violentísimo episodio, útil, por tanto, para exponer sin matices en qué consistía la verdadera obediencia, a quién debía dirigirse y qué premio se obtenía de su correcta y absoluta asunción ante la autoridad legítima. A partir de Trento, la historia de Abraham e Isaac devino omnipresente. En la misma coyuntura que sus hermanos de orden Ávila y Pantoja, el padre Gaspar Astete (1537-1601) publicó su *Institución y guía de la juventud cristiana. Donde se trata de cómo han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios y de las virtudes más principales que ha de tener el mancebo cristiano*. El salto de la palabra «obedientes» del interior de la obra al título y su vinculación con el oficio de padres lo decía todo. El mismo Astete confesó en el «Prólogo al lector» que el tratado, a su vez, nacía de «obedecer» también un mandato de sus superiores –la conocida fórmula de *escribir por obediencia*–, y que su destino no eran solo los jesuitas sino cualesquier padre, madre o maestro. Es revelador que al avanzar el discurso considerara necesario explicar qué significaba la enunciación del cuarto mandamiento, honrar al padre y a la madre, para el que reconocía varias interpretaciones. Pero su argumento inducía a concluir que la exégesis canónica era solo una: «Honrar también es lo mismo que obedecer y hacer lo que nuestros padres nos mandan. De esta manera se entiende lo que decía el Redentor: *Yo honro a mi Padre, esto es, obedézcole y hago su voluntad*». El siguiente ejemplo de Astete era el sacrificio de Isaac y no había duda de que su moraleja dictaba que el hijo «mire a su padre como a Dios», como hizo Abraham con Jehová –e Isaac con Abram³¹². El también ignaciano Francisco Escrivá (1530-1617) añadió a la obligación que los hijos tenían de honrar y obedecer a sus padres la de «servirles», lo que aumentaba el grado de sujeción activa. Especialmente grave, por escandaloso, era la agresión física del hijo al progenitor, que exigía un castigo severo. Para incentivar la obediencia filial plena, Escrivá

³¹¹ LOPE DE VEGA, «La obediencia laureada y primer Carlos de Hungría», en *Obras completas*, 13 (Madrid, 1997), pp. 601-697, p. 655.

³¹² GASPAR ASTETE, S.I., *Institución y guía de la juventud cristiana. Donde se trata de cómo han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios y de las virtudes más principales que ha de tener el mancebo cristiano* (Burgos, 1592), «Prólogo al lector» y pp. 58 y 63.

invirtió ingeniosamente el ejemplo de Abraham reduciendo su protagonismo y señalando a Isaac como el gran obediente de este memorabilísimo episodio. Como advertencia final, el justiciero ignaciano advirtió a los hijos desobedientes que Dios les castigaría en vida con vástagos tan contumaces e irreductibles como ellos³¹³.

Quién sabe si esto fue lo que le sucedió a don Francisco de Sandoval y Rojas, duque de Lerma y valido de Felipe III. Su hijo y heredero, el duque de Uceda, rivalizó con su padre por la privanza hasta arrebatarla en 1618, lo que originó el consabido escándalo. Aquella rebelión *política*, leída como un acto de desobediencia religiosa, violaba la ley de Dios y la ley natural sobre la obediencia filial, lo que obligó a los allegados de Uceda a buscar una justificación. Por suerte para ellos, la historia de Abraham e Isaac ya era entonces lo bastante maleable como para que el agustino fray Cristóbal de Fonseca (1550-1621) la interpretara a favor del hijo de Lerma. Como explicó en sus *Discursos de Cuaresma* de 1614, Uceda, como Isaac, estaba dispuesto a sacrificarse por su padre incluso «trocando tanto bien por tanto mal solo por obedecer». Pero había casos en los que el hijo no solo podía, sino que debía desobedecer, como cuando los pecados del padre eran de tal naturaleza que obligaban al hijo a oponerse a su voluntad. Lerma, al exigir a su primogénito el encubrimiento de las corruptelas de su ayudante Rodrigo Calderón, había sobrepasado un límite que Uceda, a juicio de Fonseca, había hecho bien en no traspasar. Por lo demás, según este partidario de Uceda, nada de extraño o escandaloso había habido en el «encuentro de voluntades» entre padre e hijo, «pues lo vemos en los más santos de la Tierra y en los Ángeles del cielo»³¹⁴.

El grado de popularidad del sacrificio de Isaac como modelo de obediencia ha de medirse también por su proyección en el teatro áureo. En *Más pesa el rey que la sangre* Luis Vélez de Guevara (1579-1644) ensalzó a don Alonso de Guzmán el Bueno (antepasado del conde-duque de Olivares, entonces valido de Felipe IV) por haber sacrificado a su hijo antes que entregar Tarifa a los moros. Su mérito se acentúa porque el noble andaluz había sido desterrado por el rey Sancho IV, pese a lo cual primó en él la lealtad al monarca sobre el amor de padre. El monarca se lo reconocerá al final de la obra, que cierra con la sentencia «imitaste a Abraham (...) / sacrificando a Dios y a mí el hijo vuestro»³¹⁵. Se trata de un tipo de obediencia

³¹³ FRANCISCO ESCRIVÁ, S.I., *Discursos de los estados de las obligaciones particulares del estado, y oficio, según las cuales ha de ser cada uno particularmente juzgado* (Valencia, 1613), «Discurso III», pp. 175-206, pp. 190-191, 195-196 y 205.

³¹⁴ ANTONIO FEROS, *El Duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III* (Madrid, 2002), p. 414, y RAFAEL VALLADARES, «Introducción», en *Hijas e hijos de validos. Familia, género y política en la España del siglo XVII* (Valencia, 2018), pp. 14-15.

³¹⁵ LUIS VÉLEZ DE GUEVARA, *Más pesa el rey que la sangre. Reinar después de morir*, edición de Antonio Díez Mediavilla (Madrid, 2002), pp. 127 y 134. Se desconoce la fecha en que fue escrita la obra.

cia sometida a la fidelidad y a la lealtad, citadas en el texto frecuentemente, nada extraño por la relación simbiótica que existía entonces entre las tres virtudes. En su *Diablo cojuelo* de 1641, Vélez recordó también la lealtad al rey de don Alonso de Guzmán y la entrega de su hijo, al que llama «segundo Isaac en el hecho» en mérito a su obediencia³¹⁶. Entre fines del xvii y comienzos del xviii el episodio conocerá otra versión, algo esclerotizada, bajo la pluma de Juan Claudio de la Hoz (1622-1714), cuyo *Abraham castellano y blasón de los Guzmanes* forzará de nuevo la comparación entre don Alonso el Bueno y el patriarca hebreo sin más mérito literario que el de seguir el patrón de Vélez³¹⁷. Su título, en cambio, ratifica que el personaje bíblico era de sobra popular como ejemplo de obediencia.

Para entender cabalmente el alcance de esta asociación hay que sumar la que, a su vez, existía entre Isaac y el sacrificio de Jesús, simbolizado en el cordero. La exégesis tradicional veía el Antiguo Testamento como un heraldo del Nuevo, pero en la comparativa entre Isaac y Jesús surgía una duda importante que resolvió el jesuita Manuel de Nájera (1604-1680) en sus *Panegíricos* de 1651:

Aquí mi dificultad. Si [Isaac] no muere, si no padece, ¿cómo ha de ser copia de un Crucifijo? Verdad es (...) que no da la vida, pero conságrase totalmente a la obediencia y no es menos glorioso martirio un dedicarse a la voluntad ajena que un dar lugar a la espada. (...) Muerto está Isaac para el uso, aunque vivo para el mérito. Y aun dijera yo que Isaac excedió con ilustres ventajas al Cordero: el cordero no es capaz de obedecer, aunque es capaz de morir; Isaac no muere a los filos del acero, pero vive rendido al mandato, y lo que el cielo aplaudió a elogios no fue que el Cordero hubiese dado la vida, sino que Isaac lograra aquesta obediencia³¹⁸.

Despejado el camino, Calderón de la Barca regaló a sus coetáneos el auto sacramental *Primero y segundo Isaac*, donde el paralelismo entre ambos corderos llega a su clímax en el bellísimo diálogo cruzado que Abraham y su hijo elevan a Dios en el instante previo al holocausto:

Abraham: Señor, este de Fe y Amor indicio
Isaac: Este, Señor, de Amor y Fe traslado
Ab.: Como Amor ciego y como Fe vendado
Is.: Como Amor pronto y como Fe propicio
Ab.: Creyendo, aunque es dolor, que es beneficio

³¹⁶ LUIS VÉLEZ DE GUEVARA, *El Diablo cojuelo* (Madrid, 1995) [1641], p. 161.

³¹⁷ JUAN CLAUDIO DE LA HOZ Y MOTA, *El Abraham castellano y blasón de los Guzmanes* (s.l., s.a.), BNE, T-9257, en particular el final de la Jornada III; y ELISA DOMÍNGUEZ DE PAZ, «*El Abraham castellano y blasón de los Guzmanes* de Hoz y Mota: originalidad e imitación», en M. C. García de Enterría y A. Cordón Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la AISO* (Alcalá de Henares, 1998), pp. 553-562.

³¹⁸ MANUEL DE NÁJERA, S.I., *Panegíricos en festividades de varios santos* (Madrid, 1651), pp. 451-452.

Is.: Y aun rigor parezca, que es agrado
Ab.: Os ofrezco en su púrpura bañado
Is.: A vos, por vos, os doy en sacrificio
Ab.: Que cumpliréis vuestra palabra crea
Is.: Pues, aunque en la Esperanza haya mudanza
Ab.: Vuestro Amor no es posible que no sea.
Is.: Premiad, pues, en los dos la confianza
Ab.: Y vea mi Fe
Is.: Y mi Obediencia vea
Abraham e Isaac: Creer contra la Esperanza a la Esperanza.

Solo entonces, tras este himno dual a la obediencia, aparece el ángel enviado por Yahveh para detener la mano de Abraham que ya mostraba en alto el cuchillo:

Suspende el acero,
que más vale, Abraham,
el obedecer que el sacrificar³¹⁹.

Probablemente no haya en todo el Siglo de Oro otro ejemplo tan sublime como este de condensación conceptual en torno a la obediencia filial católica, y solo Calderón podía lograrlo. Su sensibilidad por el conflicto entre padres e hijos, de los que dejó huellas no menos insuperables en su teatro –particularmente en *La vida es sueño*–, le predispuso a trenzar una cadena en la que la obediencia de Abraham a Dios se entremezcla con la de Isaac a su padre. La obediencia religiosa y la filial se funden en una sola, tal y como había dictaminado Trento, pero a la vez operan separadamente, como también aclaró el concilio. Calderón, en fin, trasciende la calidad teológica de «ciego» del estrecho marco donde la había encerrado la polémica sobre la obediencia jesuita y la aplica a todas cuantas virtudes habían hecho uso de ella durante siglos de tradición, como el amor y la fe. No es tanto el accidente de no ver como la ceguera de creer lo que motiva y embelesa al alma católica, pues una vez anclada la salvación eterna la tríada fe, amor y obediencia deja de ser ciega –y de cegar– para dar paso a la inmortalidad con Dios. En ese «vuestro amor no es posible que no sea» atisba un voluntarismo desesperado y muy humano, pero consciente y, por ello, virtuoso, que se abandona a la exigencia invaluable de dos padres que terminan siendo uno.

Si la iglesia y los dramaturgos defendieron la obediencia filial con fórmulas tan elaboradas como estas fue porque la realidad social debía andar lejos de tales prédicas. Y dado el androcentrismo de la época, si algo preocupaba en particular era la obediencia de las mujeres y, en concreto, de las hijas. La obediencia femenina disponía en la tradición católica de sus reglas y modelos propios. La Virgen María, obviamente, constituía el ejemplo supremo. Los

³¹⁹ PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA, «Primero y segundo Isaac», en *Obras completas*, edición de Ángel Valbuena Prat (Madrid, 1952), pp. 799-820, p. 804.

veinte misterios del rosario se convirtieron en un manual de normas a seguir para cada etapa de la vida femenina. Algunos de entre los gozosos y gloriosos ofrecían una inigualable materia de doctrina, como la encarnación de Jesús, la visitación de la Virgen a su prima santa Isabel o la asunción y la coronación de María en los cielos. Impulsado por los dominicos, el rezo del rosario fue más allá de una devoción al uso para devenir el hilo conductor de la socialización de la mujer católica. Al inicio de cada misterio se repetía con cadencia maquinal un padrenuestro que, con su *Fiat voluntas tua*, inevitablemente fijaba las creencias sin espacio para la duda. Pero nada podía superar la vida de María contada por el dominico Alberto da Castello en 1521 y reeditada en 1572, reforzada por el contexto postridentino. Desde niña, por supuesto junto a sus padres, «sus costumbres eran modestas; el hablar, poco; a cada orden, de prontísima obediencia; de conversación modestísima, sin atrevimiento, sin turbación, estaba siempre sin ira. Hacía reverencia a todos». Esta infancia modélica prologaba la visita del arcángel Gabriel, ante cuyo mensaje de que Dios la había elegido para ser la madre de Jesús, ella respondió con su admirable *Ecce ancilla Domini. Fiat mihi secundum verbum tuum*: «He aquí la esclava del señor. Hágase en mi según su palabra»³²⁰. Esta expresión representaba el trasunto exclusivamente femenino del *Fiat voluntas tua*, con la forma imperativa *fiat* como nexo verbal y religioso.

Resultó sencillo sacralizar el hilo de los diferentes *fiat* de las Escrituras para tejer con ellos una sola obediencia. A fines del siglo XVII, tras consolidar la iglesia sus varios discursos sobre la virtud de obedecer, valía la pena recrearse en esta sucesión de *fiat* que habían culminado con el de la Virgen, superior incluso al expresado por Dios durante la creación:

Empleóse todo el poder de Dios al principio del Mundo en un *Fiat* [*hágase*] con que crio Cielos, tierra, plantas, luces, brutos y hombres; y a otra voz de un *Fiat* tomó el ser humano el Verbo en las entrañas de María Santísima. Pues luego que dijo esta señora «*Fiat mihi secundum Verbum tuum*», encarnó en ella el Hijo de Dios (...) ¿Más ha de hacer un «hágase» de una criatura que un «hágase» de la Omnipotencia Divina? Sí, dice el santo [Juan Crisóstomo], que Dios dijo el *Fiat* mandando, y María obedeciendo, y más poderosa parece esta obediencia que toda aquella soberanía (...) Ceda esta vez el poder divino a un *Fiat* solo humano, que este lo pronuncia la obediencia y ese otro es un Imperio (aunque del mismo Dios)³²¹.

Que bajo la Contrarreforma no toda la iglesia consideró la obediencia de la mujer igual de virtuosa que la del hombre lo demostró pronto san Ignacio, que rechazó la presencia de mujeres en la Compañía pese a que el papa lo había apro-

³²⁰ ALBERTO DA CASTELLO, *Rosario della gloriosa Vergine Maria* (Venecia, 1572) [1521], pp. 42r-42v.

³²¹ PEDRO RODRÍGUEZ DE MONFORTE, *Sueños misteriosos de la Escritura, en discursos sagrados, políticos y morales* (Madrid, 1687), p. 495.

bado³²². El maestro de la renovada obediencia católica consideró que las féminas alterarían la misión de su flamante instituto. Este temor nacía del prejuicio misógino que habrían confirmado, por ejemplo, *rebeldíās* como las encarnadas por santa Teresa de Jesús, una mujer cuya labor en pro de la iglesia era tan indiscutible como su liderazgo, y eso quería decir competencia en los espacios del poder doctrinal. Después de Trento, pues, la iglesia reforzó el discurso dirigido a recrear la obediencia en las mujeres, incluidos los jesuitas. En la obra *Aprovechamiento espiritual* de 1588, el padre Francisco Arias dedicó nada menos que tres capítulos a teorizar sobre la obediencia de la Virgen María, convertida en modelo a seguir, y no solo por las mujeres. «Estos ejemplos de obediencia que nos dejó la Virgen debemos todos de imitar. Los hijos obedeciendo a los padres. Las mujeres casadas a sus maridos. Los criados a sus amos. Los vasallos a sus príncipes y reyes y a sus ministros. Y todos los fieles a sus prelados y obispos. Y al que es cabeza de todos, el romano pontífice. Y al padre espiritual que cada uno ha tomado por confesor y por guía de su alma». La extrapolación de la sumisión mariana, una réplica de género a la exégesis tridentina del cuarto mandamiento, apenas dejaba un resquicio por donde desobedecer³²³. Como, además, la inmensa mayoría de las mujeres católicas no eran monjas, sino esposas y madres cuyo único ámbito teórico de libertad se reducía a la elección (muy condicionada) de marido, todo era más sencillo. Pero cuando hasta el mismo rey de España Felipe III aconsejó a su hija, la infanta Ana, que se mostrara «obediente y rendida» a su marido, el rey Luis XIII de Francia, podemos deducir que había dificultades al respecto³²⁴.

La compensación que la iglesia ofrecía a la mujer a cambio de la sumisión conyugal se resumía en la palabra «respeto», de contornos bastantes imprecisos y que en un contexto nada igualitarista no equivalía en ningún caso a una situación de equilibrio dentro de la pareja. El respeto conyugal tridentino suponía la sumisión femenina al varón controlada por un consenso social borroso. A causa de esto resultaba muy fácil ejercer presión sobre la mujer para reducir o anular su derecho a elegir marido. A instancias de un religioso, el secretario de cámara de Felipe IV, don Antonio de Mendoza, escribió a doña Lorenza de Sotomayor y Zárate, marquesa de Villahermosa, una misiva en la que prácticamente le exigía que aceptara el enlace concertado por su familia. «Advierto a vuestra señoría que fuera desaprovechado el crédito grande que tiene su obediencia si no prosiguiese en ella estando a la elección y voluntad de sus parientes (que su error es más autorizado que el propio acierto), y que no hay caso ni razón humana que permita ni disculpe la determinación que no se registra con ellos (...) Vuestra señoría

³²² PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vida de Ignacio de Loyola* (Madrid, 1967) [1572], pp. 135-137.

³²³ FRANCISCO ARIAS DE PÁRRAGA, *Aprovechamiento espiritual* (Sevilla, 1596) [Valencia, 1588], p. 307. Los capítulos dedicados a la obediencia de la Virgen son los números 31, 32 y 33.

³²⁴ NOVOA, *Historia de Felipe III*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 61 (Madrid, 1875), p. 18.

es tan entendida, tan cuerda, tan santa y tan obediente como el mundo dice; lógrelo en serlo cada día más»³²⁵. Como afirmó un dominico portugués en 1636, dado que Eva procedía de la costilla de Adán y que luego causó la expulsión del Paraíso, no había duda de que por su gesto pecador e irresponsable debía aprender «a ser gobernada» y estar «al remo de la obediencia» (del hombre). Santo Tomás había ya insistido en que las mujeres mostraran obediencia «tan perfecta como si fueran esclavas». En fin, «tanto respeto deben guardar las casadas a sus maridos y tanta cortesía para bien reverenciarles y acatarles, que no se han de atrever a nombrarles nunca con el nombre de pila, sino con el nombre de señor, como hacen los siervos y esclavos»³²⁶.

En *Reinar por obedecer*, comedia de mitad del Seiscientos, la duquesa de Parma se rebela contra la boda concertada por su padre con el duque de Ferrara. Su alegato consiste en defender el libre albedrío matrimonial de los hijos como parte, precisamente, de esa obediencia filial que le reclamaban:

Pero en cuanto a que mi padre,
porque ordenado lo deja,
me limite el albedrío
su palabra es ley severa
y, siendo injusta, bien puedo
derogarla, sin que ofenda
mi obediencia a su decoro;
que si él vivo pudo hacerla
puesto en el lugar que ocupó
con autoridad suprema
yo, que en su lugar estoy,
muy bien puedo deshacerla.
Fuera de que es tiranía
que tan infelice sea
un alma, que en su albedrío
razones de Estado quepan³²⁷.

La duquesa tenía razón al añadir que «en el albedrío / no halló lugar la obediencia» y, para su satisfacción, al final de la obra se casa con su amado Enrique. La pieza no discute la obediencia filial, que es ensalzada en varios momentos, pero recuerda al público que antes de ella está la obediencia a Dios y a su iglesia. En el teatro de Diamante sus heroínas son mujeres fuertes que se elevan sobre

³²⁵ ANTONIO DE MENDOZA, *Discursos de don Antonio de Mendoza, secretario de cámara de don Felipe IV*, edición del marqués de Alcedo (Madrid, 1911), pp. 170-172. La carta, sin fecha, es posterior a 1625.

³²⁶ IGNACIO COUTINHO, O.P., *Prontuario espiritual para los Evangelios de las solemnidades y fiestas de la reina de los santos María Madre de Dios* (Madrid, 1644) [Lisboa, 1636], pp. 176-179.

³²⁷ JUAN BAUTISTA DIAMANTE, Sebastián de Villaviciosa y Juan de Matos Frago, «Reinar por obedecer», en *Comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España* (Madrid, 1657), pp. 90-106, p. 93.

los personajes masculinos³²⁸. En este sentido, la duquesa de Parma esgrime una dialéctica sutil y superior a la del duque de Ferrara, más bien tosca y convencional, sobre todo cuando debaten sobre la obediencia. La protagonista feminiza con acierto la obediencia virtuosa, hasta entonces un artefacto masculino dirigido, cuando de la mujer se trataba, a someterla al dictado de los acuerdos tomados en su ausencia por el varón, ya fuera el padre, el hermano, el esposo e incluso el hijo. Pero *Reinar por obedecer* fue solo una comedia muy distante de los conflictos, algunos trágicos, que sacudían a las familias verdaderas –y en particular a las mujeres jóvenes– por disentir sobre la obediencia.

La teología, los sesudos tratados de doctrina y Derecho y el teatro supusieron medios de difusión notables de la idea de obediencia, pero insuficientes. Esta dramaturgia, por ejemplo, que podría definirse como *teatro de obediencia* tenía el riesgo de animar a traducir y discutir unos mensajes en principio estancos pero en la práctica abiertos a la opinión. Desde luego, la obediencia no fue la única virtud publicitada sobre la escena, pero sí una de las que había recibido directrices muy singulares en Trento y por ello no cabe estudiarla como una más. Se movilizaron cuantiosos medios y recursos para promover la obediencia, –y la de tipo filial principalmente– hasta convertirla en un mensaje educativamente rentable y sencillo de extrapolar a todas las relaciones comunitarias, no solo al limitado catálogo de personajes dramáticos. El campo iconográfico no fue una excepción. La geografía hispánica empezó a llenarse de representaciones del sacrificio de Abraham o, en puridad, de Isaac, con el fin de promover una obediencia que entre san Ignacio y Trento se había vuelto cada vez más invasiva debido a su polisemia; de hecho, sin lo segundo no habría sido posible lo primero. El fenómeno de esta *obedienciamanía* confesional impregnó multitud de espacios. Sin llegar a monopolizar el discurso político, se instaló en su centro hasta la Ilustración. Así, los elegantes frescos pintados en las salas capitulares de El Escorial entre 1580 y 1590 por los genoveses Grenello y Castello alegorizaban la «Desobediencia» y la «Humildad», aunque por su discreta ubicación hablaban más de la piedad regia que del interés por hacer proselitismo popular³²⁹. En cambio, la pareja Abraham/Isaac, que encarnaba la obediencia por antonomasia al subsumir como ningún otro ejemplo la cadena de veneraciones establecida por Dios, comenzó a difundirse en las iglesias a la vista y contemplación de todos, así como en las colecciones de los nobles y la realeza³³⁰.

³²⁸ MARY PARKER, *Santas, Reinas, Mártires y Cortesanas. La mujer en el teatro de Juan Bautista Diamante* (Potomac, 1997), pp. 5 y 34-36. Aunque en esta monografía no se estudia *Reinar por obedecer*, sus argumentos son igualmente válidos para esta exposición.

³²⁹ Mario di Giampaolo (ed.), *Los frescos italianos de El Escorial* (Madrid, 1993).

³³⁰ Carecemos de un estudio completo sobre la representación artística de este episodio a lo largo de la Edad Moderna española. En tanto, ANDRÉS HERRAIZ LLAVADOR, «Abraham como héroe cristiano. A propósito del lienzo *El sacrificio de Isaac* de Espinosa», en María de los Ángeles

Aun así, este fresco de una obediencia casi omnicomprendiva y uniforme en las vidas de cada súbdito del rey de España dejaba mil rincones sin cubrir. Entre otras cosas, porque desde la segunda mitad del siglo xvi eran ya varias las obediencias en danza. Eso dejó espacio para obedecer menos o de vez en cuando o, directamente, para desobedecer y además de mil modos. Probablemente la herencia más nítida de Trento consistió en obligar a fingir múltiples obediencias más que a ser obedientes de verdad. Pero no hay duda de que socialmente convenía ceñirse a un comportamiento cuyo protocolo implicase exteriorizar obediencia, sincera o fingida. Con ironía, el humanista, sacerdote y matemático Juan Pérez de Moya (1514c.-1597) constató que «los que en encontrándose menean la cabeza antes que se quiten el bonete, es como quien dice «Mira que os quiero hacer obediencia y cortesía», mas comienza por allá primero»³³¹.

Esta simulación casi permanente restringió la libertad, pero no la eliminó, y ahí radica el reto para el historiador. La clave estaba en no sobrepasar el código, sino en vadearlo mediante la insistencia (en una actitud), el mérito (como escudo), la espera (de un amo benigno), la colaboración (de cómplices) o el ingenio (de suyo imprevisible). El refranero, pese a lo difícil que es siempre datar los proverbios, ha recogido con el tiempo versiones bien distintas de lo que algunos entendían por obediencia. La misma persona piadosa que recitaba «A lo que manda Dios, orejas de liebre», podía decir también «Lo que quiero yo, eso es lo que manda Dios». Eran, al menos en parte, «refranes con un marcado sentido didáctico de sometimiento a Dios, pero de sometimiento libre, de aceptación querida. No se trata de la sumisión involuntaria y forzosa, sino todo lo contrario»³³². El pueblo era siempre espontáneo o, cuando menos, chocante. A mitad del siglo xvi, la iglesia prohibió la «fiesta del obispillo» en Salamanca. De raigambre medieval, consistía en la aclamación de un «obispo» por los niños del coro de la catedral y de los estudiantes universitarios en un clima de jolgorio propio de la navidad. Pero lo que antes se veía como un estímulo alegre y desenfadado para infundir «humildad y obediencia» en los eclesiásticos, desde entonces se interpretó como un ataque a la dignidad y autoridad de la iglesia. Con

Fernández Valle, Carme López Calderón e Inmaculada Rodríguez Moya (eds.), *Discursos e imágenes del barroco iberoamericano* (Santiago de Compostela-Sevilla, 2019), pp. 101-116, que se detiene en el *Sacrificio de Abraham* de Jerónimo Jacinto de Espinosa conservado en Valencia y en otro de Pedro de Orrente del Museo de Bellas Artes de Bilbao, realizado hacia 1616. De acuerdo a su catálogo razonado, el Museo del Prado reúne una numerosa colección de pinturas que llevan por título *Sacrificio de Isaac*, entre ellas las realizadas por Paolo Veronés (adquirida en Londres por Felipe IV), Andrea del Sarto (comprada por Carlos IV), Domenichino (comprada en Italia en 1627-1628 para el Real Alcázar de Madrid), Pedro de Orrente, Luca Giordano (una de 1653 y otra de 1696), Juan Antonio de Frías y Escalante (de 1668), y un dibujo de Alonso Cano de entre 1650 y 1652, entre otras.

³³¹ JUAN PÉREZ DE MOYA, *Comparaciones o símiles para los vicios y virtudes* (Alcalá de Henares, 1586; licencia real de 1581), pp. 92r-92v.

³³² LUIS RESINES LLORENTE, *Religiosidad popular en el refranero* (Valladolid, 2002), pp. 70-71.

todo, parece que la prohibición tardó en ser aceptada, lo que ya dice mucho³³³. Hasta el jurista Enríquez de Zúñiga, tan meticuloso a la hora de ponderar la obediencia filial, se resignó a un único caso en que cabía invertir su dirección: si la naturaleza de los hijos desobedientes se revelaba indomable, el cabeza de familia podía rendirse y ceder su «grandeza de padre a la gloria de vivir en paz»³³⁴. Si Zúñiga mostró su lado sabio y realista, el filósofo de andar por casa José de la Torre adujo que la obra del gran Sócrates merecía reverencia pese a que «fue inobediente a sus padres»³³⁵. Era otra excepción aunque, desde luego, reservada a unos pocos. Con su donaire y chispa habitual, sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) contaba que apreciaba más «el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia que todos los aplausos de docta», pero que cuando su superiora le prohibió años atrás «que no estudiase, yo la obedecí (unos tres meses que duró el poder ella mandar) en cuanto a no tomar libro que, en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo puedo hacer, porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crío, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal»³³⁶.

No todas las monjas ni, menos aún, todas las mujeres del mundo hispánico gozaron de la perspicacia de sor Juana para escabullirse del mandato de los superiores y, además, justificar que lo hacían para loar a Dios. Lo que necesitamos es contabilizar las anomalías, verificarlas y averiguar si a la postre adquirieron la fuerza de adelgazar consensos. En otras palabras, hasta dónde alcanzó el desafío a la norma y la falta de obediencia. Sobre todo porque, como insistían en recordar órdenes como la franciscana, cuantas más formas de obedecer propusiera la iglesia más difícil sería recabar sumisión a los creyentes y más dudas de conciencia tendrían que atender sus pastores. A comienzos del siglo XVIII, el seráfico fray Andrés de Borda parecía estar cansado de esta situación. En su *Práctica de confesores de monjas* publicado en 1708 en Ciudad de México, insistió por enésima vez en que el voto de obediencia de las religiosas se cumplía con solo responder de corazón a la sencillez de la regla de turno, de modo que todo lo que fuera *supra Regulam* o contra ella podía obviarse. Si la prelada mandase algo en este sentido, «no fuera pastora, sino lobo», y desobedecerla no sería pecado. Incluso si una orden se atuviera a la regla pero indujera claramente a pecar, la monja también podría no obedecer «porque ya entonces es contra su alma, y la Obediencia es como el juramento, que *non est vinculum iniquitatis*» –«El juramento no debe

³³³ FRANCISCO JAVIER LORENZO PINAR, *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)* (Salamanca, 2010), pp. 43-46.

³³⁴ ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Consejos Políticos y Morales*, p. 45v.

³³⁵ JOSÉ DE LA TORRE, *Aciertos celebrados de la Antigüedad* (Zaragoza, 1654), «Prólogo» (sin paginar).

³³⁶ SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (Ciudad de México, 2009) [1691], pp. 52 y 68.

ser vínculo para la iniquidad», de acuerdo a santo Tomás de Aquino. En última instancia, el franciscano confiaba en zanjar cualquier duda sobre cuándo obedecer o no a la superiora mediante una exégesis frailuna basada en el episodio de Isaac:

Decía Abraham: «Si sacrifico a Isaac, quebranto el séptimo mandamiento, que me obliga a no matar; si no lo sacrifico, no obedezco a Dios que lo manda. Pues muera Isaac, que, pues Dios lo manda, Dios sabe lo que manda». Y es la razón porque (...) entre dos dudas, una práctica, cual es obedecer o no obedecer, y otra especulativa, cual es si es culpa o no es culpa lo que me mandan, se debe poner la práctica y obrar contra la especulativa³³⁷.

Hacia poco más de un siglo que el Rey Católico había llegado a la misma conclusión.

³³⁷ FRAY ANDRÉS DE BORDA, *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por modo de diálogo* (Ciudad de México, 1708), 10r-14r.

6

«CONSISTE EN LA EJECUCIÓN DE LO QUE SE NOS MANDA»

La irrupción del neoestoicismo de Justo Lipsio (1547-1606) a fines del siglo XVI contribuyó a fortalecer las políticas de obediencia que, con mayor o menor éxito, habían impulsado los gobernantes católicos desde la Reforma. Las aportaciones del catolicismo pre y postridentino no habían satisfecho las expectativas de los príncipes, como prueba la convicción con que abrazaron la teoría del humanista neerlandés, promotora de una disciplina secular y de estado más que de la obediencia como virtud religiosa. El neoestoicismo, o lo que cada uno entendió por él, supuso otra vuelta de tuerca en el camino hacia políticas más exigentes, más extremas y más inmediatas. La palabra de moda entre fines del Quinientos y buena parte del Seiscientos fue *ejecutar*, con el sentido de cumplir una orden en el acto y sin discusión, metáfora de la aceleración autoritaria que afectó a Europa en la última etapa de las guerras confesionales.

No es difícil saber por qué las sutilezas –y los enredos– de la obediencia religiosa decepcionaron al poder político. No fue solo que definir y acotar lo que era obedecer quedara en manos de teólogos y, por tanto, fuera del alcance directo de los gobiernos, sino que gran parte de los destinatarios de esta obediencia se limitaba a los eclesiásticos. La verdad es que esto era así solo en parte, porque tanto el discurso como la práctica social de las órdenes religiosas se desenvolvía en contacto con los laicos. Ni la obediencia jesuita ni, menos aún, la aprobada después en Trento, dejaron al margen a la comunidad de los creyentes, sino todo lo contrario, esta se convirtió en su razón de ser y objetivo prioritario. Pero también fue cierto que esta obediencia renovada se percibió distante y tardó en calar en el pueblo (y entre los propios eclesiásticos) y que su aplicación respondía a una casuística refinada y tal vez apasionante como ejercicio intelectual, pero poco operativa para un gobierno sediento de resolución. Urgía, pues, avanzar en paralelo por otra línea complementaria que solucionara o mitigase estos problemas.

La atmósfera donde germinó Lipsio estaba cargada de conflictos. Él mismo fue uno de ellos. La rebelión de los Países Bajos desgarró al maestro, que transitó del catolicismo al luteranismo y al calvinismo para después volver a Roma, en medio de un mar de reproches e incomprensiones. El fruto de aquella experiencia traumática se tradujo en una doctrina social áspera, pero fácil de entender, que de inmediato captó la atención de los príncipes ávidos de un sustituto de la obediencia compleja suministrada por la iglesia. Si los vasallos no podían o no querían ser obedientes, al menos serían disciplinados bajo una majestad ahora soberana y, en su caso, corregidos y enmendados. Sobre la virtud de esta propuesta podría discutirse después, ya que la nueva obediencia ejecutiva que trajo Lipsio no estaba necesariamente reñida con la moral; aunque hija del apremio y la coerción, también podía ser virtuosa. La paz y la conservación del reino, fuera este Francia, Italia, Flandes, España o las Indias, se antepuso a cualquier otro argumento, incluso a la iniquidad del príncipe. O se restauraba la autoridad perdida, o sería el fin de la comunidad. En *Los seis libros de la República*, el jurista Jean Bodin (1530-1596) había sido cristalino al respecto. En su capítulo «De la obediencia que debe el magistrado a las leyes y al príncipe soberano», no se anduvo con rodeos: «Si el magistrado estima que el príncipe anula un edicto justo o provechoso para sustituirlo por otro menos justo o provechoso para el bien público, puede mantener en suspenso la ejecución del edicto o mandato durante el tiempo necesario para dirigirse al príncipe y señalarle sus inconvenientes hasta tres veces consecutivas. Si, a pesar de estas exhortaciones, el príncipe quiere que se siga adelante, el magistrado lo debe ejecutar». Sorteadas las mil y una circunstancias que pudieran motivar este recurso, al final no cabía dudar sobre la obligación de obedecer y su motivo:

Se trata de saber qué debe hacer el magistrado cuando el príncipe, faltando a su deber, manda algo contra la utilidad pública y contra la justicia civil, siempre que no vaya contra la ley de Dios y la natural. Si el menor magistrado ha de ser obedecido aun cuando mande algo inocuo, *ne Praetoris maiestas, contempta videatur* –como dice la ley–, mucho más habrá de obedecerse al príncipe soberano, de cuya majestad dependen todos los magistrados. Las leyes reiteran que es preciso obedecer al magistrado, tanto si es justo o injusto lo que manda (...) Todo el mundo sabe que la desobediencia y resistencia de los magistrados para verificar y ejecutar los edictos y mandatos mueve a los súbditos a rebelión contra el soberano (...) No hay nada más peligroso ni perjudicial que la desobediencia y menosprecio del súbdito hacia el soberano. Terminemos, pues, afirmando que vale más inclinarse sumisamente ante la majestad soberana que, por rehusar sus mandatos, dar ejemplo de rebelión a los súbditos, siempre que se observen las distinciones que hemos establecido³³⁸.

³³⁸ JEAN BODIN, *Los seis libros de la República*, edición de Pedro Bravo Galo (Madrid, 2000) [1576; primera edición en español, Turín, 1590], pp. 134 y 140.

El mundo católico había pasado del mal mayor de oponerse a una ley injusta, aunque ello incitara a la rebelión, al mal *menor* de acatarla para salvar la majestad y el orden. La corriente en boga desde 1570 insistió en la necesidad –léase obligación– de obedecer incluso al mal príncipe³³⁹. El contexto de las Guerras de Religión en Francia no era el de la Monarquía Hispánica, salvo en el caso nada desdeñable de los Países Bajos –donde sí luchaban dos credos–, pero bastó el temor a que este fuego se extendiera para que el Rey Católico abrazara el maximalismo bodiniano y, al parecer, sin grandes escrúpulos. La doctrina de Bodin ofrecía muchas ventajas, como la de consagrar la soberanía impersonal y abstracta del monarca y la transformación del vasallo en súbdito mediante la obligación del *sacramentum fidelitatis*, o jura de fidelidad, en un contexto de sumisión creciente. De este modo la obediencia al rey mutaba al pasar de un grado convencional a otro de «obediencia absoluta», como lo era también la majestad a la que se rendía. El súbdito juraba al rey, pero este solo juraba a Dios; de resultas, ambos quedaban atados con obligaciones mutuas, pero desde planos de jerarquía excluyentes e imposibles de alterar³⁴⁰.

Hasta sus dieciséis años, Lipsio estudió con los jesuitas de Colonia donde ingresó como novicio en 1562. Su padre, burgomaestre, le disuadió y lo envió a Lovaina para que se graduara en Derecho. Pasó en Roma el bienio 1569-1570 como secretario de latín del cardenal Granvela. A su regreso a Lovaina la confrontación entre católicos y reformados se hallaba en su apogeo. Para Lipsio, sensible siempre a la Compañía, resultó complicado asumir que jesuitas y calvinistas compartieran en su doctrina fundamentos como la introspección, la autodisciplina, la obediencia a la autoridad (de la misma confesión) y el ejercicio intelectual, elementos todos que Lipsio fundió en su neoestoicismo, concebido como un proyecto político-moral para los gobernados. Según Lipsio, la única forma de regenerar la comunidad civil era que cada uno de sus miembros asumiera un conjunto de deberes, aceptados desde la obediencia y el silencio virtuosos. A esta raíz clásica añadió la necesidad de desarrollar la disciplina personal mediante los *exercitia* y el *ordo* –ejercicios y orden–, conceptos tal vez tomados de su experiencia con los ignacianos. La legión romana, en todo caso, fue el modelo explícito que inspiró su propuesta de vivir bajo la autoridad del príncipe y ejecutar sus mandatos a un tiempo. Pero Lipsio y la Compañía fueron siempre de la mano. Tras exiliarse a la calvinista Leiden, en 1590 se reincorporó a la católica Lovaina gracias a la mediación de los jesuitas, que fueron sus máximos valedores. El dato

³³⁹ QUENTIN SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 (Ciudad de México, 1993), pp. 289-291.

³⁴⁰ DIEGO QUAGLIONI, *I limiti della sovranità* (Padua, 1992), pp. 39-42.

resulta esencial para entender por qué en las décadas siguientes los textos de Lipsio fueron parte de la *ratio studiorum* en los colegios ignacianos³⁴¹.

Y viceversa, sirve también para confirmar la importancia que el jesuitismo confirió no ya a la obediencia y a la autodisciplina, algo obvio, sino al reforzamiento y puesta al día de ambos principios. Lipsio llegó cuando se constataba cierto cansancio en los debates sobre la obediencia. Por ello, parte al menos de su impulso renovador probablemente fue debido a que sacó del marco estrictamente religioso una materia que seguía quitando el sueño a los gobiernos. Algo, por cierto, que Lipsio sabía y que no desaprovechó. En la invocación «al Emperador, reyes y príncipes» que abría los *Seis libros de las políticas* de 1589, se preguntaba: «Si los ojos ponemos en la razón, ¿qué negocio de mayor peso que tener y gobernar tantas cabezas con una sola, reduciendo suavemente esta multitud inquieta, desabrida y revoltosa bajo algún yugo común de obediencia?». Al pesimismo político había que combatirlo con disciplina, no con más pesimismo. «En el mundo no hay mayor mal que la confusión (...); pero la orden y obediencia conservan el estado y la vida de cada uno». A fin de cuentas, «la vida civil consiste en compañía y hermandad» y en la existencia, a su vez, de «imperio, el cual defino como un cierto orden, así en el mandar como en obedecer». Al gobernante corresponde valerse de la prudencia, «acomodándose a la condición de los hombres», porque ella sola «es aquel blando freno con que se reducen los voluntarios al cerco de la obediencia». El hombre está hecho para obedecer, no para servir, y en este diferendo radica la clave entre quienes saben gobernar y quienes no, entre el príncipe que se alegra de regir súbditos obedientes y el que solo se satisface oprimiendo a los serviles. «La fuerza del Imperio consiste en el consentimiento y unión de los que obedecen», concluye Lipsio citando a Séneca, pues «Dios ha dado al príncipe el juicio soberano de todas las cosas, dejando a los súbditos la gloria de obedecer»³⁴².

Pero ¿qué era obedecer para Lipsio? Aunque no explicita una definición al respecto, se deduce claramente que para él el acto de obediencia consistía en ejecutar lo ordenado sin mediar discusión. A primera vista se trata de una idea de obediencia convencional, simple, pero sobre todo tramposa, pues arrancaba de un aserto para él infalible: si el gobernante manda con prudencia y «blandamente», no cabe imaginar resistencia a sus mandatos. Pero había también un trasfondo de complejidad innegable que se percibe cuando trata de la disciplina militar, «que es la honra principal, el establecimiento más cierto y atadura más firme del Imperio». Sin embargo, se lamentaba sin paliativos de que «está hoy

³⁴¹ GERHARD OESTREICH, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge, 1982), pp. 7-8, 15, 54, 63 y 99. La identificación que establece el autor entre la estructura «militar» de la Compañía y el ejército, un lugar común en la historiografía de entonces, hoy no se sostiene.

³⁴² JUSTO LIPSIO, *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del Reyno, o Principado* (Madrid, 1604), pp. 5, 22, 33, 72, 125, 183, 193 y 331.

día no solo enferma y debilitada, pero muerta del todo». Según el modelo romano, la disciplina –hija de la constancia, la paciencia y la firmeza– se componía de cuatro elementos: ejercicio, orden, castigo y ejemplos. La obediencia como tal estaba incluida en el tercero de ellos, el castigo, que a su vez debía fundamentarse en la templanza, la modestia y la abstinencia. Era en relación con la modestia que la obediencia cobraba sentido:

Quiero [que los soldados] tengan también modestia en las acciones porque no sean pesados sino obedientes y prontos, no solo a los mandamientos, sino a cualquier señal de ojo o cabeza de su capitán. Aborrezco los curiosos y rebeldes, los cuales quieren más interpretar los mandatos de sus capitanes que cumplirlos³⁴³.

La obediencia, pues, quedó inserta en lo más interior de esta muñeca rusa de virtudes castrenses. Lo que no significa que perdiera peso y mucho menos que se la degradara *in totum*; sencillamente, la prioridad de Lipsio era explicar el concepto de disciplina y para ello lo deconstruyó, otorgando a la obediencia un puesto jerárquico inferior respecto de otras virtudes, pero insustituible como elemento operativo. Esta obediencia, además, no hacía de su ejecutor un mero engranaje, pues solo quien previamente hubiera interiorizado los altos principios de la constancia, la paciencia, la firmeza, la modestia, la templanza y la abstinencia estaría en condiciones de cumplir una orden con pleno conocimiento de su misión. Este fue el primer aspecto de la obediencia lipsiana que más atrajo a los gobernantes, a un sinnúmero de tratadistas, incluidos los religiosos y, en particular, a los jesuitas, ya que en última instancia el practicante de esta obediencia no podía no ser virtuoso y, además, resultaba eficiente. Singular como ella sola, esta disciplina servía para formar a ese «hombre político» descrito por el ignaciano Ribadeneira en sus escritos pedagógicos.

El segundo aspecto relevante consistía en la potencial extensión de la categoría de obediente a cualquier súbdito, pues ¿qué monarca resistiría la tentación de extrapolar esta categoría de soldado al resto de sus vasallos? Bastaba suplantar el término obediencia, en parte odioso, por el eufemismo disciplina, tan laico y marcial. Obedecer, o como quisiera llamársele, ya no era solo o primordialmente una cuestión religiosa, sino de estado y comunitaria. Naturalmente no se trataba de una obediencia divinal, aunque sí igualmente dirigida al servicio de la fe y del bien común. Lipsio no basó su doctrina de la obediencia en la religión propiamente dicha, sino en la práctica de la virtud dentro de la religión. Era una obediencia digna del mayor encomio, más incluso que la de muchos eclesiásticos, pues a diferencia de estos el soldado civil lipsiano no había profesado más voto que el de dar su vida por el rey y, sin embargo, le obedecía y acataba en todo:

³⁴³ LIPSIO, *Los seys libros de las políticas*, pp. 251 y 260-261.

ejecutaba su voluntad a costa de la suya. Ejecutaba, sin más. El humanista Lipsio, aunque retóricamente ligado a Roma y sus legiones, hablaba de su propio tiempo y a su gente y lo hacía con relativa sencillez, alejando la obediencia del modo a menudo abstruso e intelectualoide con que la iglesia contrarreformista la había envuelto. Obedecer, para Lipsio, era una virtud, una técnica, una destreza, una disciplina *civil* –aunque la siguiera un soldado–, no teología, si bien en las circunstancias de fines del siglo XVI este retorno al republicanismo ya no significara defender la *libertas* sino plegarse a la autoridad. Como contrapeso a esta soberanía recrecida, Lipsio reservó su última advertencia para los gobernantes: los súbditos debían obedecer, pero no eran siervos, una fina distinción de grado que otorgaba al príncipe el ajuste de la norma desde el no menos sutil ejercicio de la prudencia.

No toda la doctrina lipsiana llegó al lector hispánico. La censura inquisitorial actuó desde sus primeras traducciones y no solo bloqueó ciertos mensajes, sino algo peor: los tergiversó. Los primeros problemas surgieron con la traducción del *De constantia*, publicada originalmente en latín en 1584. La idea de Lipsio de convertir la constancia en una virtud dinámica como querían los estoicos en vez de pasiva, como había establecido la iglesia, chocó con los teólogos, que eliminaron algunos pasajes de la primera edición española aparecida en Sevilla en 1616³⁴⁴. En realidad, los censores fueron mucho más lejos y suprimieron dos capítulos enteros, los referidos a la defensa del cosmopolitismo en detrimento del «amor a la patria», algo que para Lipsio era una forma de piedad artificial, extraña a la naturaleza humana, engañosa y reduccionista frente a la única patria, que era el cielo. Una afirmación de este género resultaba devastadora para cualquier gobierno, pues debilitaba o cancelaba la identificación política del vasallo con su tierra y con su príncipe. El brazo de la Inquisición, además, no se detuvo aquí, ya que incluso *Los seys libros de las políticas* publicados en 1604 sin censura, sufrieron también tachones en las siguientes ediciones. La cuestión es que tras estos expurgos es difícil saber quiénes de entre los súbditos del Rey Católico que se consideraban lipsianos, lo fueron de verdad. Salvo los humanistas, que siguieron leyendo y citando a Lipsio en latín, para el resto de los lectores se abre al menos un lugar para la duda³⁴⁵. Sin contar que simultáneamente a Lipsio otros autores como Maquiavelo seguían filtrándose en el área hispánica por vías indirectas, como prueba el fenómeno del tacitismo, lo que complica aún más la asignación de paternidades³⁴⁶.

³⁴⁴ OESTREICH, *Neostoicism*, p. 29.

³⁴⁵ JEAN GOTTIGNI, *Juste Lipse et l'Espagne (1592-1638)* (Lovaina, 1966-1967; tesis doctoral inédita), pp. 185-249, y RAFAEL VALLADARES, *Epistolario de Olivares y el Conde de Basto (Portugal 1637-1638)* (Badajoz, 1998), pp. 92-95.

³⁴⁶ THEODORE G. CORBETT, «The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft», *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975), pp. 139-152; BEATRIZ ANTÓN MARTÍNEZ, *El ta-*

En este sentido, es posible que la historiografía haya idealizado la vigencia del neoestocismo entre los coetáneos, a causa, también, de la flexibilidad o ventajismo con que se usaron sus textos para multitud de argumentos. Entre el declive del Quinientos y la primera mitad del Seiscientos la elite hispana se dio al esnobismo de burbujear entre Lipsio. Pero hace años que sabemos que, en realidad, cada español leyó «a su propio Lipsio» y que, en consecuencia, lo interpretó a su modo. «La forma en que se utilizó a Lipsio en España no tiene nada de unívoca. Los antimaquavelistas con su ayuda y sin decirlo mucho pueden maquiavelizar un poco, los tacitistas se olvidan oportunamente de su vertiente ética y algunos no dudan en plagiar alegremente su obra. Otros prefieren inspirarse en sus trabajos de forma genérica (...) Resulta, pues, que Lipsio fecunda muchos trabajos hispánicos, seguramente sin crear ninguna corriente de pensamiento político identificable»³⁴⁷. El panorama se complica más al tener en cuenta que Séneca, y Lipsio, también hallaron lectores en la América española, algunos realmente interesados en la idea de disciplina aunque la practicaran tan poco como sus compatriotas peninsulares³⁴⁸.

Pero ¿hasta qué punto los lipsianos se referían a la obediencia cuando hablaban de disciplina? Quizás esta palabra, encerrada por Lipsio entre tres celosos guardianes –la constancia, la paciencia y la firmeza– sellara la puerta a interpretaciones tan dispares como las que secularmente había permitido la obediencia. Si fue así –y no hay duda de que al menos hubo quienes lo pretendieron–, entonces la disciplina lipsiana fue una obediencia sin exégesis. Algo que se aprecia claramente en las obras y actitudes sobre la disciplina militar católica bajo la Contrarreforma. En 1578, el maestro de campo Francisco Valdés (1511c.-1580) equiparaba la obediencia militar con el voto homónimo de los religiosos:

Pues no menos obligación tienen los soldados el día que entran en esta profesión de la milicia de ser muy obedientes a sus Capitanes y Oficiales

citismo en el siglo xvii en España. El proceso de receptio (Valladolid, 1991), que establece al menos cuatro vías de penetración de Tácito en España, de más a menos importante: italiana (Andrea Alciato, Francesco Guicciardini, Scipione Ammirato, Giovanni Botero, Traiano Boccalini y Virgilio Malvezzi), francesa (Jean Bodin), flamenca o lipsiana (el propio Justo Lipsio), y alemana («tardía y secundaria»); y JESÚS VILLANUEVA, «El reformismo de González de Cellorigo y sus fuentes: Maquiavelo y Bodin», *Hispania*, 57 (1997), pp. 63-92, que demuestra cómo algunos pasajes del famoso *Memorial de la política restauración de España* son plagio de los *Discursos de Tito Livio* de Maquiavelo y de *Los seis libros de la República* de Jean Bodin.

³⁴⁷ MANUEL BORREGO, «La heterogénea presencia de Justo Lipsio en los tratados políticos españoles de los siglos xvi y xvii», en Mercedes Blanco-Morel y Marie-Françoise Piéjus (eds.), *Les Flandres et la culture espagnole et italienne aux XVIe et XVIIe siècles* (Lille, 1998), pp. 215-240, p. 240.

³⁴⁸ PEER SCHMIDT, «Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo xvii)», en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial* (Madrid, 1997), pp. 181-204, y PILAR PONCE LEIVA, «Séneca en los Andes: neoestoicismo y crítica social en Quito a fines del siglo xvii», *Histórica*, 31/2 (2007), pp. 43-68.

haciendo todas sus cosas con licencia de los tales, que los muy recogidos frailes de serlo a sus superiores o guardianes; porque asentar su plaza el día que vienen a ser soldados, más en esta compañía que aquella, y en los libros de sueldo de Su Majestad, no quiere decir o significar otra cosa sino es prometer y jurar tácitamente de servir a su Rey o Príncipe obedeciendo todas las órdenes que en lo tocante a su servicio los Oficiales de aquella compañía le dieren, a los cuales más particularmente se somete y promete obediencia³⁴⁹.

En el mundo perfecto soñado por Valdés, el milite obediente no debía temer abusos por parte de sus mandos, quienes tenían obligación de «amar y tratar» a la tropa como a sus hijos. A fin de cuentas, aquella hermandad era una «milicia temporal debajo del estandarte y fe del Soberano Dios e invencible Capitán Jesucristo», lo que equivalía a confesionalizar el ejército tanto como a militarizar la fe. No se trataba de retórica: las guerras, en general, y las de religión, en particular, supusieron una crisis de conciencia para muchos soldados y un grave problema para sus superiores, que tuvieron que recurrir a la persuasión más o menos civilizada para convencerles de que obraban correctamente al luchar bajo sus banderas. Para esta «disciplina de guerra» confesional nació un género no menos singular: el catecismo para soldados, con origen, para el área católica, en el Flandes hispánico –limes religioso de la Monarquía–, y conectado también con el influjo neoestoico³⁵⁰. Pero pese a estos intentos, todo indica que ante dilemas de fe tan profundos hasta la obediencia del soldado más recio podía desmoronarse. ¿Era siempre lícita la guerra? ¿Y entre cristianos? Que algunos pensaban que no lo demuestra el nivel de contundencia esgrimido por el paduano Girolamo Mutio (1496-1576) en su *Trattato della guerra e della obediencia de'sudditi* de 1550. De entrada, negaba la licitud del súbdito para enjuiciar las guerras del príncipe, al que debían obedecer contrariamente a lo que divulgaban los protestantes. Los pecados del príncipe son cosa de Dios, no de los hombres, y ni le quitan la autoridad ni permiten sustraerse a ella. Sus guerras, justas o no, han de lucharse porque «menor mal haremos obedeciendo en la cosa injusta, que desobedeciendo en la justa; que la ignorancia nos excusa de haber hecho la guerra injusta, y la obediencia nos defiende; pero de la desobediencia no hallaremos lugar para la excusa ni para la defensa». En línea con lo que Valdés aducirá dos décadas después, Mutio aboga por homologar al soldado con el monje:

Sin otra inquisición debemos obedecer haciendo lo que enseña san Jerónimo a los monjes: y es, que crean que es para su salud todo aquello que se les manda y que no han de juzgar lo que quieren los superiores, siendo su oficio obedecer y cumplir las cosas que se les imponen (...) Y así, siendo

³⁴⁹ FRANCISCO VALDÉS, *Espejo y disciplina militar* (Madrid, 1989) [Madrid, 1578], pp. 69-70.

³⁵⁰ VINCENZO LAVENIA, «Conscience and Catholic Discipline of War: Sins and Crimes», *Journal of Early Modern History*, 18 (2014), pp. 447-471, y más por extenso, *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna* (Bologna, 2018).

en esta cristiana religión los Príncipes nuestros superiores, y nosotros sus monjes, debemos creer que lo que nos mandan nos debe ser de provecho, siendo nuestro oficio oír, obedecer y callar³⁵¹.

La idealización de la milicia en la era confesional fue posible, por tanto, gracias a dos elementos: su identificación con la fe y la sublimación de la obediencia, en su sentido más operativo, como trasunto de la religión. Dada la fusión entre católico y español impulsada bajo los Austria, era solo cuestión de tiempo que los más católicos de entre los católicos —esto es, los españoles— se convirtieran también en los mejores soldados. El autor que se ocultó bajo el pseudónimo de Alonso Fernández de Avellaneda puso en boca de su falso don Quijote el siguiente discurso, que tal vez suscribieran los hispanos en el apogeo de su imperio:

Por tanto, Sancho, ve al momento y haz lo que te digo sin réplica alguna; que bien sabes y has leído que una de las cosas por donde los españoles son la nación más temida y estimada en el mundo, fuera de su valor y fortaleza, es por la pronta obediencia que tienen a sus superiores en la milicia: esta los hace victoriosos casi en todas las ocasiones; esta desmaya al enemigo; esta da ánimo a los cobardes y temerosos; y, finalmente, por esta los reyes de España han alcanzado el venir a ser señores de todo el orbe; porque siendo obedientes los inferiores a los superiores, con buen orden y concierto, se hacen firmes y estables y dificultosamente son rompidos y desbaratados, como vemos lo son con facilidad muchas naciones por faltarles esta obediencia, que es la llave de todo suceso próspero en la guerra y en la paz³⁵².

Obediencia, milicia y religión se daban también la mano en unos famosos versos que Calderón de la Barca, soldado en la guerra de Cataluña, escribió en fecha incierta para ensalzar la profesión militar:

Aquí la más principal
hazaña es obedecer
y el modo cómo ha de ser
es ni pedir ni rehusar.
Aquí, en fin, la cortesía,
el buen trato, la verdad,
la firmeza, la lealtad,
el honor, la bizarría,
el crédito, la opinión,
la constancia, la paciencia,
la humildad y la obediencia,
fama, honor y vida son
caudal de pobres soldados,

³⁵¹ GIROLAMO MUTIO, *Trattato della guerra et della obediencia de'sudditi*, en *Operette morali del Mutio Iustinopolitano* (Vineggia, 1550), pp. 70v-76v, pp. 75v-76r.

³⁵² ALONSO FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, *El ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha*, edición de Luis Gómez Canseco (Madrid, 2000) [Tarragona, 1614], pp. 265-266.

que en buena o mala fortuna
la milicia no es más que una
religión de hombres honrados³⁵³.

Conscientemente o no, Calderón incluyó en su descripción de la vida militar lo esencial de la visión de Lipsio, incluidas algunas de las virtudes que el maestro de Lovaina asoció a la disciplina castrense. Y también, el dramaturgo llamó religión al devoto ejercicio de las armas en línea con quienes antes que él habían clamado por hacer de los soldados monjes al servicio del catolicismo. Pero como se deduce de los textos de Avellaneda y Calderón, un síntoma de los límites hallados por el neostoicismo fue su incapacidad para que la palabra disciplina desplazara a la de obediencia. Ni siquiera, como en los ejemplos señalados, cuando se tocaba de lleno la temática militar. Sabemos que ambas categorías eran distintas y que en la jerarquía lipsiana la primera precedía técnicamente a la segunda. Sin embargo, en los textos de doctrina militar de en torno a 1600 y posteriores rara vez se hacía una distinción tan nítida; más bien, se intercambiaban como sinónimos y se usaba más obediencia que disciplina. No obstante, el triunfo de Lipsio consistió en transferir a la palabra obediencia toda la densidad que él atribuyó a la de disciplina, un término que a la mayoría debió parecer demasiado innovador, pedante o sencillamente inapropiado para referirse a situaciones que llevaban siglos llamándose «obediencia». Algo que no ocurrió en todas partes: en un tratado de milicia francés de 1612, la obediencia del soldado ocupa su núcleo teórico y moral mientras que la disciplina se refiere solo al orden de batalla³⁵⁴.

La obediencia lipsiana se sumó a la batalla entre los diferentes tipos de obediencia acumulados en el último siglo. En su tratado *Microcosmia* de 1592, el ex militar y luego agustino Marco Antonio de Camós (1544-1606) deslizó una idea de obedecer de apariencia ecléctica, pero que en el contexto finisecular del Quinientos desprendía aroma de autoridad lipsiana en coherencia con su trayectoria de fiel servidor a Felipe II. Uno de los diálogos en que dividió su obra lo tituló «Del cuerpo y partes de la República y su disposición en común y de la obediencia que han de tener a su Rey los súbditos, con el cual y entre sí han de estar unidos por recta intención y uniforme voluntad». Camós resumió su pedagogía en el fruto de la granada, cuyas semillas, todas diferentes, obtienen la unidad, la fuerza y la concordia solo gracias a su fidelidad y obediencia natural al monarca. «El Rey es el que preside y el que manda a todos, y todos le obedecen. Él es el que manda en la paz y en la guerra y a los súbditos toca el obedecer. No

³⁵³ PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA, «Para vencer a amor, querer vencerle», en *Obras completas*, 1 (Madrid, 1987), pp. 529-566, p. 540. Quien habla es César Colonna, protagonista de la obra, aleccionando a su criado.

³⁵⁴ JÉRÉMIE DE BILLON, *Les principes de l'art militaire ou il est sommairement traité de la plus part des charges e devoirs des hommes qui sont en une armée* (Ruán, 1626) [1612].

solamente están los seculares obligados a obedecer, pero los clérigos». Sin ahondar en motivos legítimos para resistir al príncipe, y allanados todos los súbditos a la categoría de granos del mismo fruto, Camós hizo de su «toca el obedecer» mucho más que un aserto convencional en esta clase de discursos³⁵⁵. Pues si los soldados debían actuar como monjes, los súbditos debían ser como soldados, incluso en los territorios forales. En 1591, los aragoneses se revoltaron contra Felipe II por la violación de sus derechos. Durante el levantamiento corrieron coplas que reivindicaban no solo el orden privativo del reino, sino la idea de que la verdadera obediencia al rey consistía en defenderlo, entre otras cosas porque hasta el monarca lo había jurado. Los versos «Al que obedece a la ley / por el mismo rey jurada / y hace que sea guardada / a este persigue el rey» no iban al paso de la política de la corona³⁵⁶. Los comentarios tajantes, igualmente sin matices, que en estos años se cruzaron varios ministros de Felipe II son prueba del nuevo aire que se respiraba en la Monarquía. Al hilo de lo que ocurría en los consejos, que ralentizaban la acción del monarca al no aplicar o aplicar tarde las órdenes regias, en julio de 1592 Alonso Ramírez de Prado se quejó a don Cristóbal de Moura, privado de Felipe II: «Yo, señor, no entiendo esto del obedecer y ejecutar luego lo que Su Majestad manda, como se oyese decir a vuestra señoría que el obedecer es la sustancia de todas las repúblicas y, no habiendo obediencia, no hay nada ni se pueden hacer buenos efectos». En sintonía con estas palabras, cuatro años después Moura le confesó a Prado: «Acá queremos que se haga lo que se ordena, mas que nunca se responda nada. Y con otros ministros nos acontece lo contrario, que responden mucho y hacen poco»³⁵⁷. A reforzar esta nueva cultura disciplinaria vino también Diego Murillo (1555-1616). Aunque haciéndose eco del largo recorrido de la palabra disciplina en la iglesia, este franciscano la connotó de política en 1598 para ponerla al servicio de la autoridad civil, a la que los futuros súbditos debían obedecer como soldados. En el libro primero de su tratado, «De la necesidad grande que hay en las Repúblicas (y en especial en las Religiones) de la buena educación de los mozos», advirtió: «Pues como sea verdad que los mozos criados sin disciplina y mal instruidos ninguna cosa aborrecerán más que humillar la cerviz al yugo de la obediencia, por ser esto tan contrario a la libertad con que se han criado. ¿Cómo es posible que haya obediencia en los mozos donde hay falta de disciplina y de buena instruc-

³⁵⁵ MARCO ANTONIO DE CAMÓS, *Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano para todos los estados y cualesquiera de ellos* (Barcelona, 1592), Segunda Parte, pp. 6r-6v. También, JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, «Marco Antonio de Camós (1544-1606): Neoplatonismo y política en el barroco hispano», *Ciudad de Dios*, 214 (2001), pp. 55-85.

³⁵⁶ JESÚS GASCÓN PÉREZ, «Felipe I de Aragón, modelo de príncipe e imagen de tirano», en José Martínez Millán (ed.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, 1 (Madrid, 1998), pp. 341-364, p. 353.

³⁵⁷ ANTONIO FEROS, *El Duque de Lerma. Realeza y privanza Realeza y privanza en la España de Felipe III* (Madrid, 2002), p. 69

ción? Y no habiendo obediencia en ellos, ¿cómo puede haber república bien concertada? Ciertamente, es cosa imposible o sumamente dificultosa»³⁵⁸.

Más allá de lo socorrido que era exculparse de los errores propios achacando a los demás lentitud o inoperancia, parece cierto que la administración imperial se había embarcado en una política de ejecución inmediata que había encontrado resistencias. La disciplina de Lipsio ofrecía un instrumento ideal para combatir la tradición del obedecer sin cumplir, pero la tradición era una raíz muy profunda que iba a costar mucho esfuerzo arrancar. No extraña que al olor de la ofensiva autoritaria de la corona acudiera en su ayuda su más fiel aliado, la clase letrada. La publicación en 1597 de la *Política para corregidores*, única obra del jurista Jerónimo Castillo de Bobadilla (1547c.-1605), pudo responder a muchos motivos, pero desde luego no fue ajena a esta corriente de simpatía por la obediencia ejecutiva emprendida por el gobierno. ¿Y qué mejor receta que empezar por hablar a los vasallos en español y tratar de su gobernanza desde la cercana escala del ámbito local? «Lo mismo se ha observado en España, donde vemos que las leyes y derecho civil de los Fueros y Partidas y Ordenamientos están en lengua castellana y se publican y leen en las plazas al pueblo para que sean notorias y ligen a todos, y para que todos sepan cómo han de vivir y ser gobernados (...), porque más presto se allanan los súbditos a la obediencia y dureza de las leyes que saben y entienden ser justas, que de las que ignoran y dudan de su justificación». La presteza o rapidez en hacer obedientes a los gobernados estaba, por tanto, entre los objetivos explícitos de Bobadilla, como lo estaba –y él no podía ignorarlo– entre los de la corona. Obra redactada en los primeros años de la década de 1590 –cuando los ministros Prado y Moura intercambiaron sus penosos juicios sobre la supuesta falta universal de obediencia–, el texto abarcó o aludió a muchas más materias que las incumbentes al mundo del corregidor castellano, lo que ya es un indicio de sus mayores pretensiones. Quizás para disimularlas, Bobadilla se apoyó en una cita del obispo Diego de Simancas (1513-1583), otro de los notables juristas valedores de la autoridad real en su tiempo, para justificar el peso del Derecho y su relación de causa y efecto con la obediencia: «Nunca España tuvo paz, ni a las leyes y gobernadores fue tan obediente, ni de las bárbaras costumbres estuvo tan expurgada, como después que ha sido gobernada por consejos y hombres de letras»³⁵⁹.

³⁵⁸ DIEGO MURILLO, *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y escala espiritual para la perfección evangélica* (Zaragoza, 1598), pp. 9-10.

³⁵⁹ JERÓNIMO CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra* (Madrid, 1597), pp. 5-6 y 186. Sobre la figura de Bobadilla y su proyección intelectual, FELICIANO BARRIOS, «Jerónimo Castillo de Bobadilla», en *Diccionario Biográfico Español* (Real Academia de la Historia), consultado en línea el 27 de diciembre de 2020. Sobre el obispo Simancas, JULIÁN GÓMEZ DE MAYA, «Diego de Simancas, jurisperito, clérigo y pretendiente en su siglo XVI», *Revista de Derecho de la UNED*, 25 (2019), pp. 401-427.

Para Bobadilla la valía del corregidor deriva de su papel de mediador entre la ley dictada por el príncipe y su ejecución por el vasallo local, alejado del monarca pero obligado a obedecerla como el que más. A este efecto, el ritual y los gestos externos adquieren un peso insoslayable, en la medida en que solo ellos pueden crear la ficción de una proximidad imposible entre la fuente que ordena y el súbdito que ejecuta. A esta materia consagró el capítulo «De la obediencia y cumplimiento de los mandatos reales». Bobadilla mostró plena consciencia de que su mayor reto era compatibilizar la práctica del obedecer sin cumplir, tan viva en las repúblicas urbanas, con la promoción de la obediencia inmediata al creciente autoritarismo regio. El reto consistía en alterar este equilibrio a favor de la corona pero sin romper, y menos aún derogar, un principio tan arraigado. Para superar este obstáculo, el corregidor debía escenificar un protocolo de sometimiento estricto a los dictados del rey, y hacerlo en las sesiones de gobierno ante el concejo en pleno con vistas a integrarlo en una cultura de respeto mayor del habitual. Cuando llegaran nuevas órdenes, el corregidor las debía «con toda reverencia tomar, besar y poner sobre su cabeza, obedecerlas y cumplirlas, según y como se manda a la letra. Y advierta que cuando se lee y notifica la provisión y dice el nombre del Rey, que si el corregidor está sentado, se ha de alzar y quitar la gorra, y tornarse a sentar y cubrir, y si está en pie, se quita la gorra». Tales gestos eran claves para inducir a obedecer a la asamblea y, sobre todo, para evitar su «desobediencia», que era la situación «más peligrosa» a la que podía enfrentarse un corregidor. Naturalmente, solo en caso extremo y flagrante de violación de la ley de Dios o de los fueros se podría recurrir al «obedézcase pero no se cumpla» por vía de representación. «Pero si –añade como colofón Bobadilla– el Rey persistiere y todavía lo mandare cumplir, débelo hacer, según lo dispone una ley de la Partida», porque recurrir fuera de los pocos casos reconocidos equivaldría a «crimen de desobediencia, que sabe a rebelión, digno de privación de oficio y de otras penas». Que la intención de Bobadilla era estrechar al máximo el margen para el uso de la fórmula republicana, estaba en la aclaración que añadió para quitar hierro a la evidente dureza de sus palabras: «Y no es lo que habemos dicho cosa tan ardua ni tan terrible, que bien se puede llevar con medianas fuerzas, porque las cosas, aunque difíciles, la hirviente voluntad de las conseguir las hace fáciles; y estime el corregidor en poco los trabajos del cumplimiento y de la obediencia dicha respecto de la virtud, por cuyo medio asegurará la esperanza del bien». Una esperanza que, claro es, se materializaría en los «premios» que todo corregidor plegado a este modelo obtendría del monarca en agradecimiento a haber puesto a las repúblicas concejiles a los pies de su autoridad³⁶⁰.

³⁶⁰ CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores*, pp. 580-588.

No resulta ni casual ni inocente que Castillo de Bobadilla fuera uno de los raros juristas españoles que citara –y en la única obra que escribió– el tratado *De obedientia* de Giovanni Pontano, además de su texto sobre la liberalidad del príncipe. La referencia era minúscula, pero quedó ahí para quien supiera leerla. O tal vez Pontano era ya tan conocido que no precisó más glosa³⁶¹. Aunque desconocemos la fortuna exacta que el trabajo de Pontano tuvo en el mundo hispánico, es muy revelador que justo a fines del Quinientos, cuando la Monarquía había abrazado una idea autoritaria de obediencia, un fiel defensor de esta como Bobadilla reservara al menos una nota para traerlo a colación. A fin de cuentas, hacía un siglo que Pontano había defendido ya esta idea para reforzar la autoridad del príncipe. Como ningún detalle era nimio, Bobadilla ni siquiera olvidó la importancia de dar forma estética a este fondo político, reclamando la abrogación del color en la vestimenta del letrado regio. «Es de advertir a los corregidores, en especial a los letrados, que no usen de vestidos y ropas de color, que arguyen liviandad y ofenden los ojos de los hombres graves, sino convenientes a su oficio y dignidad»³⁶². La ausencia de cromatismo es el negro, que desde el fin del medioevo había dejado de ser la insignia del diablo y la peste para entronizarse como el semblante de la autoridad, la integridad y los valores cívicos y morales, en particular la humildad y la templanza. De la corte de Borgoña, árbitro de la elegancia en el siglo xv, la preferencia por el negro pasó a la de los Austria españoles. La *cromoclastia* y la *cromofobia* que escoltaron a la Reforma hizo el resto para que esta asociación entre el negro y la autoridad se asentara en toda Europa, la católica y la protestante, hasta mediados del siglo xvii³⁶³. El negro representaba la virtud o la lucha por alcanzarla, simbolizó la contención de la gravedad, la ética de quien rechazaba exhibir *nada* que contribuyera a ocultar o disimular malas intenciones o defectos; en su vertiente religiosa implicaba penitencia y, siempre, humildad³⁶⁴. Y la humildad era la madre de la obediencia. Esta, según Ripa, vestía de blanco. El contraste lo decía todo.

La corona insistió en continuar el debate político sobre la obediencia. Era la senda lógica tras haber apostado por la disciplina ejecutiva en todos los órdenes del gobierno. Y ello a pesar, o a causa, de saber las limitaciones que esta virtud cosechaba entre sus vasallos. Como Bobadilla, el también jurista Tomás Cerdán de Tallada (1534-1614) acudió en auxilio de la corona. Tras una larga carrera como oidor en su Valencia natal, salpicada de duros conflictos con los virreyes, en 1612 vivía retirado entre la amargura de una sentencia condenatoria que nunca aceptó y el prestigio ganado por obras tan notables como *El verdadero gobier-*

³⁶¹ CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores*, p. 213.

³⁶² CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores*, p. 62.

³⁶³ MICHEL PASTOUREAU, *Black. The history of a color* (Princeton, 2008), pp. 78 y ss y 103.

³⁶⁴ AMEDEO QUONDAM, *Tutti i colori del nero. Moda e cultura del gentiluomo nel Rinascimento* (Vicenza, 2007), p. 124.

no de esta Monarquía (1581) y *Veriloquium en materias de Estado* (1604). Defensor de una autoridad real que él mismo personificó con cierta desmesura, abogó a la vez por el respeto a los fueros y a los organismos consultivos que, integrados por juristas como él, mediaban entre el soberano y el pueblo. Pero su pulsión por el gobierno absoluto, aunque moderado, anidó en él desde antaño y todo apunta a que se acentuó al final de su existencia³⁶⁵.

En todo caso, lo que una figura como Cerdán no ignoraba era el peso que el gobierno de Lerma había otorgado a la obediencia. Por convicción o por oportunismo, en 1612 el jurista valenciano imprimió un breve discurso dirigido a Felipe III que situaba la virtud de obedecer por encima de todas. Desconocido hasta hoy, el texto forma parte de los diversos escritos que Cerdán, como muchos de sus colegas, dio a la estampa con el fin de apuntalar su prestigio³⁶⁶. Pero la singularidad de este discurso, probablemente el último que escribió, radica no solo en el protagonismo de la obediencia sino en la justificación del tema como fruto de su larga experiencia profesional. «He pensado muchas veces cómo se podría reducir el gobierno de esta Monarquía de España y Nuevo Mundo, y la administración de justicia, a una sola causa y a un principio. Después de sesenta años de ejercicio en esta facultad de la Jurisprudencia (...), he venido a entender, sin duda alguna, ser la principal causa la virtud de la Obediencia», requisito «tan necesario para la conservación de todas las cosas que están debajo de gobierno y administración». Como era previsible, la base argumentativa remitía a las Escrituras, yendo desde el sacrificio de Isaac hasta san Pablo. Allí donde se mira-se, la iglesia, el ejército o el gobierno del rey, nada era posible sin obediencia. «La Casa Real de Vuestra Majestad y el mucho número de tantos Oficiales y Ministros y ocupación de tantos negocios, tan diferentes unos de otros, ¿con qué se sustenta sino con la orden comprendida debajo de la Obediencia? (...) Las Chancillerías, los supremos Consejos de Vuestra Majestad, ¿cómo se pueden conservar sino estando obedientes a las leyes, que son el instrumento y el todo del buen gobierno?». La ley debía obedecerse, empezando por el rey mismo, responsable también de imponer la autoridad del ordenante, el secreto de las deliberaciones y el castigo para quien las revelara. Sin estos tres elementos la obediencia flaquearía, en particular sin el secreto, origen de toda autoridad. Sin duda para halagar al valido, a quien Cerdán había tratado cuando ejerció de virrey en Valencia entre 1595

³⁶⁵ TERESA CANET APARISI, *Vivir y pensar la política en una monarquía plural. Tomás Cerdán de Tallada* (Valencia, 2009), pp. 90-100 y cap. III.

³⁶⁶ TOMÁS CERDÁN DE TALLADA, *Discurso para Su Majestad Católica del Doctor Tomás Cerdán de Tallada (...) fundado en un solo principio*, Valencia, 21 de octubre de 1612 (impreso de dos páginas). Localizado en la biblioteca del duque de Alba, Palacio de Liria, Madrid, signatura 7465. El documento se presenta encuadernado con el sobretítulo contemporáneo «Discurso sobre la obediencia», ausente en el original. Canet Aparisi, *Vivir y pensar la política*, p. 254, ya señaló que aún desconocemos toda la producción de Cerdán, por lo que pueden aparecer nuevos textos suyos, como en este caso.

y 1597, puso como ejemplo el juicio que supuestamente escuchó del propio Lerma: «que el hombre del Consejo que no sabía guardar secreto no lo tenía por capaz para ministro de Borboto (que es un lugarejo de muy pocos vecinos) por falta de la Obediencia y del secreto asociado a ella».

Cerdán de Tallada murió dos años después de escribir este discurso sin haber obtenido la rehabilitación institucional y moral que ansiaba. Convencido, o eso adujo, de que todos sus males procedían de su celo por obedecer y hacer obedecer la ley, optó por presentarse ante el duque de Lerma como un antiguo y experimentado ministro con quien compartía su devoción por la obediencia. De hecho, Cerdán había probado en sus propias carnes que «al magistrado no obedecido la toga es mortaja», como sentenciaría un colega suyo a fines de siglo³⁶⁷. El incienso vertido al monarca y a su valido no dieron resultado, pero evidencian hasta qué punto determinados círculos de la Monarquía habían captado la alta valoración que la administración lermista hacía de la obediencia –ejecutiva, por supuesto. Sin embargo, al margen de la motivación personal, el texto de Cerdán ilumina también sobre la función atribuida a la obediencia en el contexto de incertidumbre y declive con que empezó a ser mirado el futuro de España. El término que Cerdán ligó a obediencia fue conservación, y el cometido de su verbo obedecer era el de conservar, naturalmente la Monarquía. Esto respondía exactamente a la primera preocupación de la corona desde la incorporación de Portugal en 1580, pues la enorme dimensión del patrimonio regio llevó entonces a priorizar el mantenimiento de lo adquirido. Cerdán conectó con este objetivo del gobierno y creyó acertar al ofrecerle su medicina de la obediencia, casi a modo de arbitrio jurídico. De las muchas maneras de hacer atractiva la obediencia, bien por su ejecutividad, bien por su previsibilidad, Cerdán eligió la de su función coadyuvante a la conservación del imperio, convencido de haber dado con la llave del restablecimiento de la Monarquía tanto como de la suya propia.

¿Qué era ser obediente en la Monarquía Hispánica al filo de 1600? Tras un elenco de definiciones convencionales y seguramente todas válidas y pertinentes, surgía la reacción de unos vasallos en desacuerdo sobre un solo significado para la palabra obediencia. Probablemente suscitaba mayor acuerdo decidir qué era desobedecer y convertirse en desobediente –ahí estaba el ejemplo de los holandeses– que convenir en qué era obedecer y militar entre los obedientes. Fuera de la categoría de católico había pocas dudas sobre la naturaleza no obediente de un vasallo, pero una vez dentro de esta el debate estaba asegurado. Sin duda fue esta disonancia lo que llevó al humanista y canónigo Sebastián de Covarrubias (1539-1613) a incluir en su *Tesoro de la lengua castellana o española* de 1611 una

³⁶⁷ JUAN LÓPEZ DE CUÉLLAR Y VEGA, *Tratado jurídico, político: práctica de indultos conforme a las leyes y ordenanzas reales de Castilla y Navarra* (Pamplona, 1690), p. 177.

definición de la voz «obedecer» según la pauta lipsiana: «Del verbo latino *obedire*, obediencia y obediente y obedecido. Consiste en la ejecución de lo que se nos manda. Dar la obediencia, reconocer al mayor y superior»³⁶⁸. Escueta y desde luego privada de matices, la obediencia covarrubiana rendía pleitesía a la simplicidad que la mayoría de los lectores de entonces seguramente esperaban hallar en un diccionario, pero dejaba huérfanos a los curiosos de hacer luz sobre los diversos significados acumulados por el término obediencia.

Es posible que un sacerdote como Covarrubias, no perteneciente a ninguna orden religiosa, optara por alejarse del debate en que algunas de ellas andaban enzarzadas, con los jesuitas a la cabeza. Su esquematismo conceptual sobre la obediencia ni siquiera parecía deudor de Trento, aunque en última instancia podía encajar en él. En todo caso, buen amigo de la corona desde hacía décadas y agradecido a sus reyes, Covarrubias decidió regalar (y regalarse) una definición de obedecer que en aquel contexto no era tal, sino una interpretación escorada en un sentido muy determinado. Por si esto no bastara, la elección del verbo obedecer en vez del sustantivo obediencia imprimió a su definición un componente aumentado de ejecutividad imperativa, al excluir acepciones con opción al recurso, la réplica, la representación al superior o simplemente la demora o retardo motivados por causa mayor, situaciones todas ellas que eran familiares a cualquier persona o institución de entonces. La descarnada definición suministrada por Covarrubias no cabe atribuirse a su déficit intelectual; antes bien, su formación como humanista es justamente lo que más sospechosa hace su decantación por un significado de obediencia cuya esencia consistía en «obedecer y cumplir», un asalto en toda regla al «obedézcase pero no se cumpla» republicano. Si esto no era el triunfo de Lipsio, desde luego se le parecía mucho. A nadie se le ocultó que, a la cabeza de esta legión de obedientes sin rechistar, ya fueran monjes, soldados o vasallos, se hallaba el monarca, de quien y por quien fluía toda la autoridad. Era a él a quien tocaba obedecer ejecutivamente.

Pero ¿y si el rey tenía un privado?

³⁶⁸ SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid, 1977) [Madrid, 1611], p. 833.

7

OBEDIENTES DE SUS VALIDOS

El rey *absoluto* construido en el siglo xvi desorientó a todos cuando apareció el valido. La elección del duque de Lerma por Felipe III en 1598 como privado único inauguró un sistema de gobierno que parecía colisionar con lo establecido hasta entonces. Si la soberanía del príncipe era personal e intransferible se hacía difícil aceptar aquella especie de autoridad duplicada que, aparentemente al menos, debilitaba la institución de la corona. Los reyes siempre habían dispuesto de consejeros y ministros, incluso de algunos más particulares en quienes depositaban su confianza y afecto, pero estos privados rara vez habían monopolizado la voluntad regia; de hecho, lo habitual era que el monarca simultaneara su favor con más de uno o que jugara a distribuir su atención entre privados nobles y secretarios de origen social menos lustroso, como Felipe II en sus últimos años. Pero lo ocurrido a partir de 1598 fue diferente y, sobre todo, al vasallo se le planteó el dilema de a quién debía obedecer, si al rey o al valido, una disyuntiva cuya sola enunciación movía los cimientos de la monarquía propiamente dicha. En 1610 Sebastián de Covarrubias se lamentó del desgobierno que sufrían las jerarquías elementales de marido, padre y rey, cada una de ellas suplantadas por quien no debía. En uno de sus *Emblemas* colocó sobre una mesa un par de muñecos danzantes animados por un músico, símbolo de la «desdicha grande, plaga universal y muy antigua en el mundo que muchos de los que gobiernan suelen ser gobernados por otros (...) Trabajo tenemos cuando, por nuestra desgracia, se ha de negociar con la mujer, con el hijo, con el privado, pues todos estos atienden a solo su interés»³⁶⁹. Ironía o simple lugar común, el hecho es que esta obra la dedicó al valido del rey, el duque de Lerma.

Porque de los muchos temas sobre los que el valimiento obligó a reflexionar, sin duda el de la obediencia ocupó un lugar destacado. La mera presencia del valido desafió la idea de que la realeza era incompatible con la virtud de obede-

³⁶⁹ SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS, *Emblemas morales* (Madrid, 1978) [Madrid, 1610], pp. 150r-150v.

cer; un rey mandaba y los vasallos obedecían, no al revés. Pero ante figuras tan imponentes como Lerma, primero, y luego el conde-duque de Olivares, la sensación general fue que el monarca obedecía a su valido de turno. Aquello supuso subvertir no solo un principio básico del gobierno monárquico, sino que –como deslizó Covarrubias– se corría el riesgo de extrapolar aquel desorden a las demás jerarquías establecidas no por el hombre, sino por Dios. En los *Aphorismos* de Benito Arias Montano (1527-1598), publicados póstumamente en 1614 y, al parecer, espigados de la obra de Tácito para utilidad de Felipe II, el viejo servidor del Prudente había razonado con carácter profético: «La gallardía del Príncipe importa mucho para sustentar las cosas del Estado, que el no tenerla y ser para poco es causa de que, con color de obediencia, se deje gobernar de sus privados, para continuar revueltas y perdición de su Reino (...) Del menosprecio o respeto del Príncipe, que se le tiene por la grandeza y prudencia de su ánimo, nace la obediencia o rebeldía en sus vasallos»³⁷⁰.

El «color de obediencia» con que el valido supuestamente encubría la suplantación del monarca se demostró corrosivo desde el principio y obligó a los defensores del valimiento (o de un valido en particular) a tratar de convencer al mundo de que aquella anomalía no era un principio universal adherido al nuevo sistema, sino un accidente temporal fruto precisamente de su deformación. Si el valido asistía al monarca sin sustituirlo –esto es, si profesaba al rey sincera obediencia–, no había problema alguno en su ejercicio; solo había corrupción de gobierno si el príncipe consentía que el valido sobrepasara su autoridad, algo que dependía del rey, no del valido. El cortesano Matías de Novoa dedicó lo mejor de sus memorias sobre los reinados de Felipe III y Felipe IV a demostrar que la grandeza de Lerma radicó en su obediencia absoluta al monarca mientras que Olivares arruinó a su amo a causa de lo contrario, es decir, de haber jugado a suplantarlo «con color de obediencia». Un día de 1613, según Novoa, Felipe III salió de palacio a caballo con Lerma tras él, como correspondía a su condición de caballero mayor. Cuando el rey le requirió que se pusiera a su lado, el duque declinó la orden humildemente: «Señor, mire Vuestra Majestad que soy el mínimo de sus vasallos». Pero el rey insistió hasta dos veces más, y solo entonces Lerma se avino a su mandato «con la forzosa ley de la obediencia a que está vinculado hasta la muerte». En cambio, años después Novoa acusó a Olivares de haber quitado el trono al monarca, para horror de los vasallos, que «no quieren ver a los Príncipes hechos hijos obedientes de sus privados, que es gran mengua»³⁷¹. Una opinión que por entonces también compartía Francisco de Quevedo, quien, tras enfriar su querencia por el conde-duque, reprobó a Felipe IV

³⁷⁰ BENITO ARIAS MONTANO, *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito para la conservación y aumento de las Monarquías, hasta ahora no impresos* (Barcelona, 1614), pp. 2 y 66.

³⁷¹ MATÍAS DE NOVOA, *Historia de Felipe III, en Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, 61 (Madrid, 1875), pp. 124 y 106.

el haberse convertido en un rey títere bajo don Gaspar. «Hay gran diferencia entre dar consejo y persuadir consejo –expuso en su *Política de Dios* de 1626–; una cosa es aconsejar, otra engaitar. Tomar el rey consejo es cosa de libre juicio; que se lo hagan tomar, es señal de voluntad esclava. Señor, el buen criado propone y el buen rey elige, mas el rey dejado de sí propio, obedece»³⁷².

El *flos sanctorum* que Novoa dedicó a Lerma complicó el debate en vez de aclararlo, pues su técnica comparativa polarizó la opinión en dos modelos contrapuestos, pero dos modelos de validos, al fin y al cabo. Y aunque las formas de concebir el valimiento entre don Francisco de Rojas y don Gaspar de Guzmán divergían, ambos compartieron el fondo. Las quejas de los ministros de Lerma por la desidia ante las órdenes del rey (aquel «responden mucho y hacen poco») no diferían mucho de los lamentos de Olivares al comprobar que la ejecución de sus disposiciones, que era el rasero elegido para clasificar a los vasallos en buenos o malos, tardaba siglos en llegar. Sin embargo, las circunstancias críticas de las décadas de 1620 y 1630 seguramente llevaron al conde-duque a intensificar la presión para que por auténtica obediencia solo se entendiera la realización de sus mandatos, nunca la réplica y, menos aún, la protesta. Si se toma la obediencia como referente de gobierno, Lerma y Olivares se diferenciaron en su grado de aplicación más que en la sustancia.

La historiografía ha identificado con acierto la demanda de obediencia como el rasgo más nítido del olivarismo en su apogeo y, en consecuencia, como la causa central que aglutinó a sus opositores³⁷³. Los matices que pueden añadirse a esta base son también muy reveladores sobre la naturaleza de aquel régimen y los motivos de su caída. La obediencia reclamada por Lerma y sobre todo por Olivares no fue ni retórica ni genérica, sino primordialmente la de tipo lipsiana, covarrubiana o ejecutiva; esto es, aquella que delimitaba el acto de obedecer a la realización del mandato con la mínima consideración por las dudas o conflictos que tal ejecución pudiera implicar. Al justificarse en la defensa y promoción de la soberanía y de la autoridad regias, esta obediencia dejaba muy poco espacio para compromiso alguno con el vasallo, cuya posición y obligación lo hacían completamente ajeno a unos principios que eran por definición de ejercicio exclusivo del monarca. Se trataba de una obediencia esencialmente pragmática y autista respecto del universo semántico que la virtud de obedecer había acumulado durante

³⁷² FRANCISCO DE QUEVEDO, *Política de Dios, gobierno de Christo*, edición de James O. Crosby (Madrid, 1966), p. 115.

³⁷³ JOHN H. ELLIOTT Y J. F. DE LA PEÑA, *Memoriales y cartas del Conde-Duque de Olivares*, «Obediencia y educación», 2 (Madrid, 1980), pp. 61-98; ROBERT A. STRADLING, *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665* (Madrid, 1989), p. 387, donde el autor divide el reinado de Felipe IV en tres períodos de acuerdo al objetivo dominante en cada uno de ellos: «reformación» entre 1621 y 1630; «obediencia» entre 1630 y 1640; y «enmienda» a partir de este último año y hasta 1665; y PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO, *La crisis de la Monarquía*, «Soberanía y obediencia» (Madrid, 2009), pp. 106-109, donde desarrolla la idea del «criterio de ejecutividad» como clave del ministerio olivariano.

siglos y, particularmente, en el último. De un catálogo variado de obediencias, el régimen de valimiento fue a escoger la más odiosa, violenta e impopular de todas, aquella que ignoraba el juego de los cumplimientos a medias. En segundo lugar, además de *absoluta*, tal obediencia no la demandaba directamente el rey, sino un valido, quizás porque de acuerdo a la propia tradición monárquica tampoco nadie habría aceptado que una exigencia tan rompedora procediera del monarca. Puede que no haya un aspecto tan claro como el de la política de obediencia desplegada por los Austria entre fines del *xvi* y la primera mitad del *xvii* para entender por qué sus titulares crearon el valimiento; sin él, la autoridad clásica del monarca no habría bastado para superar ciertos límites y el de la obediencia, entendida también en su acepción más clásica, fue uno de ellos.

Con el tiempo, la unión de ambas circunstancias resultó explosiva. Fue fácil, sobre todo al principio, desoír a unos ministros a los que no se reconocía legitimidad para exigir una obediencia ajena a la tradición. Mientras tanto, los vasallos no perdieron ocasión de recordar al monarca a qué se referían cuando hablaban de esta. Cuando Felipe III visitó Portugal en junio de 1619, la ciudad de Lisboa lo recibió con un discurso político escrito en gran parte con imágenes. Procedente de Almada, frente a Lisboa, la nave real que transportaba al rey amarró ante la explanada del Terreiro do Paço, donde daba inicio la procesión de bienvenida. Para resolver el problema técnico y estético del salto de la galera a tierra firme, se construyó una pasarela con una pequeña escala que unía el barco con este muelle provisional. La pasarela contaba con una balaustrada protectora hecha de columnas torneadas y pintadas de oro y plata. A cada lado de ella se colocaron tres estatuas sobre pedestales. Realizadas en cera blanca a tamaño natural, simulaban ser de mármol. Según avanzaba el rey tras desembarcar, a su derecha le aguardaban *Lisboa*, el *Celo* y la *Verdad*, mientras a la izquierda le saludaron la *Fidelidad*, el *Amor* y la *Obediencia*. Cada estatua se presentaba con un mensaje en su base: las cuatro primeras (sumando las dos de cada lado) mostraban sonetos, y las dos últimas, epigramas. Entre todas componían un solo comunicado político tan armonioso como sutil. *Lisboa*, con sus brazos abiertos, recibía al monarca con el deseo de que permaneciera en ella el mayor tiempo posible después de haberlo esperado largos años. El *Celo* quiere expandir por el globo, sostenido en su mano, la buena nueva de la visita real. La *Verdad* exhibe un espejo para reflejar sin mácula la alegría de los portugueses a causa del evento. La *Fidelidad* ofrece una bandeja llena de corazones que pertenecen a quienes se tienen por hijos antes que por vasallos. El *Amor* asegura al monarca regir Portugal incluso mientras él duerme. La *Obediencia*, en fin,

se mostraba con un yugo en una mano y en la otra un ala, y en el pedestal este epigrama: «*La Obediencia soy, que adoro del Rey las pisadas, ofreciendo de buena voluntad el cuello al deseado yugo, carga que no somete, ni oprime, ni pesa, antes parece ser de más descanso cuando es de mayor peso,*

para cuya prueba, aunque me mandéis, Señor, cargar cadenas y que tenga esposas en las manos y grillos en los pies, estos hierros me servirán de penas para obedeceros volando, y si me mandarais oponerme a los más manifiestos peligros, correré más deprisa a buscarlos que la flecha más veloz por el aire. ¡Oh, qué leve es nuestro yugo gobernado de tal obediencia y ayudado de tal prontitud! No merece nombre de yugo, sino propiamente se puede llamar arco, del cual como flecha volaré siempre, Señor, a obedeceros»³⁷⁴.

La falta de imágenes detalladas sobre esta espléndida visita no impide reconstruir mentalmente una escena tan impactante como la descrita. Apenas en suelo lisboeta, el rey se halló con un pasillo de obligado tránsito donde los halagos mutaban en consejos, si no advertencias. La disposición temática e iconográfica había corrido a cargo del municipio de Lisboa, pero la ciudad más importante de Portugal rara vez hablaba solo en su nombre para hacerlo en el de todo el reino. La exquisitez de las seis figuras de mármol alzadas sobre columnillas salomónicas de oro y plata ocultaba, en su elegante disposición, un mensaje premeditado al hijo del rey que solo cuarenta años antes había tomado esa misma ciudad con las armas. Muchos de los que vieron y vivieron aquello estaban otra vez allí, observando a un desconocido que aparentaba saberlo todo sobre su país. La tensión experimentada desde 1580 entre la nueva dinastía y los portugueses demostraba que no era cierto. El contexto único del Portugal de los Austria ayuda a no caer en la trampa de una exégesis literal de los sonetos y epigramas de 1619. Con toda intención, la *Obediencia* había sido la virtud elegida para rematar el primer ciclo de saludos al rey iniciado con *Lisboa* –o Portugal. El sexteto de virtudes dispuesto en zigzag sobre aquella pasarela de cartón piedra constituía un repaso admonitorio al juramento de su antepasado a las leyes privativas lusas. Tras regalarle los sentidos con cinco imágenes antropomorfas de los valores más excelsos, la *Obediencia* fue la elegida para recordar al rey que las alas de la prontitud solo se desplegaban como flechas si el yugo se hacía sentir sobre el cuello con suavidad; las órdenes podían ser severas, pero los modos no.

Es significativo que un portugués de los años de Olivares se refiriera a la obediencia al monarca en términos parecidos. El comediógrafo Jacinto Cordeiro (1606c.-1646) se sumó a los autores favorables al valimiento con *La privanza merecida*, obra escrita probablemente entre 1620 y 1640. Para ganarse al personaje de la reina, otro de los protagonistas, el marqués Leonelo, se muestra dispónible a ejecutar cualquier mandato suyo sin tardanza, pues «Siempre para daros gusto / puso mi obediencia espuelas»³⁷⁵. Fuera de los teatros, la obediencia –*espoleada* o no– estaba tan de moda que el jurista y regidor de Alcalá de Henares,

³⁷⁴ JOÃO BAPTISTA LAVANHA, *Viagem da Cathólica Real Magestade del Rey D. Filipe II ao Reyno de Portugal* (Madrid, 1621), pp. 8v-10r.

³⁷⁵ JACINTO CORDEIRO, *La privanza merecida*, edición de Giancarlo Depretis (Alessandria, 1999), p. 84.

Pedro de Antequera, la escogió como tema de disertación para opositar a la cátedra de derecho canónico de la universidad de esta ciudad. «Para la pretensión de ella traté de leer alguna lectura que, demás de mostrar ingenio, fuese de provecho a los oyentes, y me pareció ser de mucha importancia enseñar y dar a entender la obediencia de los inferiores a los superiores y a las leyes y mandatos en que se comprenden muchas reglas y decisiones para juristas y teólogos, así en el fuero de la conciencia como en el exterior»³⁷⁶. Pese a la deriva que la *lectio* toma luego para resolver problemas de orden municipal, el motivo que la impulsó fue satisfacer la demanda de saber más sobre la obediencia en sus aspectos público, privado, civil, religioso y eclesiástico que el autor, con gran sensibilidad política, detectó entre sus coetáneos. También tendría algo que ver su pertenencia al cuerpo de regidores locales, guardianes del «obedézcase pero no se cumpla» republicano. Este interés por la obediencia en la década de 1620 sirvió también para que el clérigo toledano Eugenio de Narbona recuperara un texto suyo que, según confesó, había sido vetado en 1605. Su *Doctrina política* desgranada en aforismos no era muy original, pero debió gustar en los círculos de un gobierno decantado hacia lo ejecutivo. «Grande, ilustre y casi divino oficio es el de los reyes, porque ¿cuál cosa hay mayor que uno sujetar a tantos? (...) Y género de divinidad es por cierto ser voluntad de tantas voluntades, siendo la suya [del rey] por la que todas se gobiernan, sin discurrir si es razón o no lo que se manda, de suerte que los miembros se mueven con la obediencia del alma»³⁷⁷.

Si en la *Doctrina* de Narbona el lenguaje político se confundía con el religioso, lo mismo sucedía en las obras del carmelita descalzo fray Alonso de Jesús María (1565-1638). Aunque referidas a su orden, de la que fue general, lo cierto es que podían dirigirse a todo católico que se hallara tanto dentro como fuera de ella. En 1624 vio la luz su *Carta y tratado de algunos lenguajes que suelen destruir la virtud de la obediencia*, un texto que en realidad serviría de base para *Peligros y reparos de la perfección y la paz religiosa*, del año siguiente³⁷⁸. No casualmente, el carmelita eligió la obediencia como hilo conductor para tratar del asunto que más le preocupaba: la amenaza interna que para la paz de la iglesia y de su insti-

³⁷⁶ PEDRO DE ANTEQUERA Y ARTEAGA, *Disputatio et allegatio iuris de obedientia subditorum ad decisionem litium, quae frequenter oriuntur circa observantiam pragmaticae taxae panis, et pragmaticae promulgatae año 1610 contraferentes suffragia pretio corruptos, et generaliter, circa observantiam aliarum legum per Doctorem Petrum de Antequera* (Alcalá de Henares, 1621), «Al Excelentísimo Señor D. Íñigo López de Mendoza», sin paginar. Es un texto que merece mayor atención, tanto desde el punto de vista jurídico como histórico.

³⁷⁷ EUGENIO DE NARBONA, *Doctrina política civil en aforismos* (Madrid, 1779) [Madrid, 1621], Dedicatoria a Felipe IV, pp. 1-2.

³⁷⁸ FRAY ALONSO DE JESÚS MARÍA, *Carta y tratado de algunos lenguajes que suelen destruir la virtud de la obediencia, y de sus remedios, para los religiosos descalzos de Nuestra Señora del Carmen* (Alcalá de Henares, 1624), y *Peligros y reparos de la perfección y paz religiosa* (Alcalá de Henares, 1625). La segunda obra conoció al menos dos ediciones más, en Barcelona, en 1636 y en 1638, siendo esta última edición la más elaborada y ampliada, que es la que aquí seguimos.

tuto suponían los «malos lenguajes» o doctrinas no ortodoxas nacidas en el seno de los propios conventos, por nimias que parecieran. De ahí que la obediencia adquiriera para él un valor no ya curativo de tamaño mal, sino preventivo, al convertirse en un «modo de amistad» con Dios que elimina la «batalla interior» de la soberbia movida por el demonio. Pero «no es Dios el objeto más propio y *per se* de la obediencia, como lo es de las virtudes teologales, sino el mandato de cualquier superior, expreso o interpretativo», de donde se infiere que el acto de obedecer a Dios «y a los que están en su lugar es una misma en especie», pues el hombre superior «hace las veces de Dios y representa su persona». Cumpliendo los mandatos con conciencia y sinceridad se llega a la «perfecta obediencia», la que suma el entendimiento y la voluntad a la ejecución y no se interroga sobre la pertinencia de aquellos.

Hasta aquí prácticamente nada de original en el discurso de fray Alonso, por lo demás pertrechado de las consabidas citas de san Pablo, san Agustín, san Gregorio, san Bernardo o santo Tomás. Sin embargo, el contexto político en el que se movió el carmelita ayuda a entender los dos elementos más llamativos de su obra, seguramente relacionados: el protagonismo concedido a la obediencia como virtud moral suprema, y el silencio absoluto sobre los jesuitas, ya entonces los supuestos maestros del arte de obedecer. Lo segundo es entendible en el marco de la escasa simpatía que los ignacianos cosecharon entre aquellas órdenes –la mayoría– que discutían la originalidad de su doctrina, cuando no el peligro de su *nuevo lenguaje* visto como un envoltorio engañoso. Lo primero es más interesante porque probablemente buscaba atraer la atención de fuera del ámbito eclesiástico para llegar al secular, en la medida en que la prioridad de la obediencia interesaba al gobierno por momentos. Fray Alonso concluía ofreciendo la obediencia religiosa, destinada a combatir «algunos lenguajes», como la mejor herramienta para contener la división y la réplica en el campo político, donde toda desobediencia era un pecado. Y la ofrecía para el uso universal de los creyentes sin distinción de estado y a modo de ejército inmaterial, pero infalible, pues «es esta virtud una general armería en quien se hallan todas las armas y con que se vencen todos los enemigos (...) ¡Oh venerable y santa virtud de la obediencia! Salud de todos los fieles, guarda de todas las virtudes. Tú eres la que abres las puertas del cielo que cerró la desobediencia (...) Una y mil veces los verdaderos obedientes que acertaron a hallar tantos y tan ricos tesoros juntos en esta virtud, en esta fecunda madre de perlas de gran valor, en esta mina de purísimo y acendrado oro»³⁷⁹. El instructor de hijos de nobles, Diego de Gurrea, participó también de este espíritu combativo que unía la fe religiosa de cualquier católico con la predisposición a defenderla como soldado, gracias al nexo de la obediencia. En su *Arte de enseñar* de 1627, recordó que la lectura del Evangelio

³⁷⁹ DE JESÚS MARÍA, *Peligros y reparos*, pp. 242, 245, 254, 260 y 264-265.

durante la misa se debía escuchar «en pie, para enseñarnos la prontitud que debemos tener para obedecerlo y defenderlo cuando fuere necesario»³⁸⁰.

El reclamo por parte del valimiento de una mayor dosis de obediencia puso en bandeja la rivalidad entre los súbditos para demostrar quiénes eran más obediente que otros. Lo que era peligroso, porque no se debatía si obedecían o no, sino sobre su calidad de obedientes en confrontación con los demás. En 1621, el noble palermitano y regente del Consejo de Italia Pedro Corseto informó al nuevo virrey de Sicilia, el príncipe Filiberto de Saboya, que sus conciudadanos podían presumir de «obedientísimos a los mandamientos de los virreyes y de sus ministros», a diferencia de sus eternos rivales, los mesineses, contumaces defensores de sus privilegios³⁸¹. Predisponer (mal) a un nuevo virrey sobre sus futuros gobernados no formaba parte de las obligaciones de un consejero de Italia, pero indica el peso que la obediencia –o mejor, su variante ejecutiva– había cobrado en algunos círculos políticos. Casi cualquier asunto empezó a dar pie para hablar de la obediencia. Desde Lima, en 1623 el jurista Juan de Solórzano Pereira (1575-1655) propuso al conde-duque que nombrara consejeros de Indias principalmente a quienes hubieran adquirido allí experiencia de gobierno, como ya se hacía en los tribunales de Aragón, Italia o Portugal, pues «los que han sabido obedecer se hacen capaces para mandar»³⁸². Esta idea era un tópico bastante desgastado, pero que un intelectual de la talla de Solórzano la trajera a colación en un asunto de gobierno para él tan relevante indica que, incluso en el Perú, se estaba al tanto de la revalorización de la obediencia con Olivares, hasta el punto de plantearla como requisito ineludible para desarrollar un brillante *cursum honorum*.

¿Hubo temor a que el valimiento se convirtiera inexorablemente en sinónimo del tipo de obediencia más detestada, la ejecutiva? Las llamadas por estos mismos años a moderar los reclamos de obediencia llevan a creer que sí. El militar napolitano Francisco Lanario, no obstante ser favorable a Olivares, subrayó en 1624 la importancia de que la obediencia del súbdito se fundara en la razón, no en la fuerza. «Aunque los príncipes aman la obediencia de sus vasallos, muchas veces los descontentan cuando obedecen con tanta sumisión que parece que nace antes de bajeza y poquedad de ánimo, que de afición conveniente. Y para mayor claridad de esto se adviertan las palabras que están en la Epístola de san Pablo *ad Romanos* cap. 12: entre las otras condiciones que pide, ha de tener la obediencia, dice, *rationabile obsequium restrum*. Quiso decir

³⁸⁰ DIEGO DE GURREA, *Arte de enseñar hijos de príncipes y señores* (Lérida, 1627), p. 38.

³⁸¹ VITTORIO SCIUTI RUSSI, *Il governo della Sicilia in due relazioni del primo seicento* (Nápoles, 1984), pp. 89-90. Corseto murió en 1643.

³⁸² ARRIGO AMADORI, *Negociando la obediencia. Gestión y reforma de los virreinos americanos en tiempos del conde-duque de Olivares (1621-1643)* (Madrid, 2013), pp. 221-222, carta de Juan de Solórzano Pereira al conde-duque de Olivares, Lima, 26 de junio de 1623.

que la obediencia ha de ser regulada con la razón»³⁸³. En realidad, la cita paulina se refería más bien a los límites de la penitencia, que nunca debía causar daños severos al cuerpo o poner en riesgo la vida. Pero como metáfora de aviso a los gobernantes resultaba pertinente, ya que extrapolado el caso a la riada de órdenes que el régimen de Olivares producía para su ejecución inmediata, se esperaba evitar tanto la obediencia forzada del vasallo, indecorosa para el príncipe y embajadora de revueltas, como sobre todo su muerte, por imposibilidad de cumplimiento. Incluso la obediencia ejecutiva debía ser racional; de hecho, ninguna otra clase de obediencia necesitaba tanto del carácter *rationabile* como esta.

El peso de tal convicción llevó a Lanario, en un bellissimo tratado sobre la paciencia impreso cuatro años después por orden del conde-duque, a sublimar precisamente esta virtud por encima de la obediencia como un mecanismo moderador del ímpetu ejecutivo que impregnaba peligrosamente, y cada vez más, el régimen del valido. No era, por lo demás, la primera vez que la paciencia trataba de desplazar a la obediencia de la centralidad del discurso teológico-político, como sabemos, pues más de un franciscano ya lo había intentado. Y en plena crisis del siglo xvii, ser paciente fue otra de las exigencias del autoritarismo regio a los vasallos³⁸⁴. La paciencia de Lanario constituía la principal de las virtudes morales porque solo ella conducía con seguridad a las tres teologales, fe, esperanza y caridad. Era, también, la más excelsa de las morales a causa de abrazarlas todas. Venía, por tanto, en auxilio de cualquier ministro, pero sobre todo del valido, siempre sobrecargado de tareas y por ello necesitado de sopesar con calma las decisiones. Pero se hermanaba con la obediencia, hasta el punto de que esta «se ha de llamar con toda propiedad ejercicio de paciencia, pues ni la voluntad rehúsa, ni el entendimiento se opone, ni el sentido recalcitra cuando llega el precepto a los oídos del paciente (...), pues de tener sujetos los bríos del sentimiento propio nace la sujeción del alma a los divinos mandatos»³⁸⁵. En 1626, Alonso Carrillo Lasso de la Vega (1582-1628), mayordomo mayor del cardenal-infante don Fernando de Austria, se avino también a *racionalizar* la obediencia o justificarla con un fundamento intelectual a la par que virtuoso: al rey tocaba recabar la «perfecta obediencia» de los vasallos, consistente en «que le obedezcan con el cuerpo y con el alma», lo que solo logrará «teniendo verdadera razón

³⁸³ FRANCISCO LANARIO Y ARAGÓN, *Los tratados del Príncipe y de la Guerra* (Palermo, 1624), p. 69.

³⁸⁴ ALESSANDRO BUONO, «Il governo straordinario e la «pazienza dei vassalli». Riflessioni attorno allá «crisi política generale» del Seicento», en Giuseppe Ambrosino y Loris De Nardi (eds.), *MaTriX. Proposte per un approccio interdisciplinare allo studio delle istituzioni* (Verona, 2015), pp. 57-75.

³⁸⁵ FRANCISCO LANARIO Y ARAGÓN, *Ejemplar de la constante paciencia cristiana y política* (Madrid, 1628), pp. 11r-13v. Hemos analizado esta obra en «Con voz tan baja. La audiencia del rey en la España del siglo xvii», en Rafael Valladares, Feliciano Barrios y Juan A. Sánchez Belen (eds.), *En la Corte del Rey de España* (Madrid, 2016), pp. 127-179.

de cabeza (...) para que los vasallos tengan cierta orden y proporción con él»³⁸⁶. La paradoja es que el autor de estas palabras defendía un gobierno absoluto por encima de cualesquier derecho, jurisdicción o institución, incluidas las Cortes de Castilla, seguramente porque pensaba que este tipo de gobierno solo podía establecerse cuadrando el círculo de la ejecutividad como hija del consenso. En 1629, un panegirista de don Fernando Afán de Ribera, duque de Alcalá y por entonces virrey de Nápoles, lo describió como el genio político que sabía llevar con mano izquierda a los tumultuosos italianos gracias a su sabia combinación de autoridad sin excesos. «Acaba la potestad tranquila lo que no puede la violenta, y una quietud imperiosa (cual era la suya) insta más en las obediencias»³⁸⁷.

Pese a estas llamadas a la moderación, la escalada *obedientista* de la corona se incrementó. De haber querido lo contrario, Felipe III y luego Felipe IV habrían lanzado la señal inequívoca de suprimir el valimiento, pero en cambio lo reforzaron. Desde luego, la paciencia de Lanario no sustituyó a la obediencia como recurso ni, menos aún, como fin del gobierno de Olivares, pues esta virtud (religiosa o civil) emitía un mensaje blando y comprensivo con las reivindicaciones del vasallo en vez de atento a las demandas ejecutivas del rey. Era más bien el súbdito quien debía sufrir con paciencia los mandatos del valido, además de obedecerlos. No es realista imaginar al conde-duque instituyendo una Junta de Paciencia al estilo de la Junta de Obediencia que, sin embargo, erigió en 1634. ¿Cómo no hacerlo cuando solo cinco años antes el prominente jesuita Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) había defendido que la obediencia debía «ser privilegiada por ser importantísima al gobierno, para el cual más hace el obedecer bien, que mandar bien», algo que para un valido equivalía a la absolución? Para Nieremberg, nada menos que cuarenta y cuatro virtudes morales se contenían en la obediencia. La muñeca rusa seguía engordando de tamaño. «Tan gran señora y reina es, pues son las virtudes su jurisdicción y materia con mayor merecimiento cuando por ley son comandadas; porque son más excelentes las obras morales si se ejecutan por respeto de obedecer, que es la frente y rostro de esta virtud que, aunque lo trae inclinado, no desdice de su compuesto y hermoso talle ni deja de mirar a lo alto a Dios y a los superiores». Como ignaciano agradecido a Olivares, no descuidó Nieremberg describir una obediencia afín a la que el valido propugnaba para el relanzamiento de la Monarquía, uniendo en santo matrimonio la obediencia intelectual de la Compañía con la de corte lipsiano, aquí denominada una y otra vez «ejecutiva»:

³⁸⁶ ALONSO CARRILLO LASSO DE LA VEGA, *Soberanía e independencia de otro príncipe temporal que gozan los inclitos Reyes de España* (Córdoba, 1626), pp. 34 y 58.

³⁸⁷ CRISTÓBAL SUÁREZ DE FIGUEROA, *Pusilipo, ratos de conversación en los que dura el paseo* (Nápoles, 1629), p. 239.

Es la virtud más segura cuanto menos necesitada de discreción. Supone el obediente la prudencia en el que manda, por lo cual él ha de cumplir el mandato sin hacer información de la razón de él; y esta es muy principal condición con que se ha de poner en obra esta virtud. Por eso a la Obediencia perfecta la quitan los ojos y llaman ciega y, juntamente, porque no tiene vista para notar a la persona del superior ni a sus costumbres y faltas. Aunque a la verdad tiene muy hermosos ojos y excelente vista, pues mira a Dios en los hombres, de quien todo poder y mando trae su origen (...) Por la misma causa es otra condición de la Obediencia que sea acelerada y puntual. Después que se ha deliberado un negocio y resuelto con prudencia lo que se ha de hacer, enseña la buena razón y Filosofía que la ejecución se haya de seguir sin más dilación, porque ya hizo todo su oficio la Prudencia y no resta qué hacer, sino hacer. Por la misma razón la Obediencia ha de ser al punto ejecutiva (...) Para el buen gobierno de las Repúblicas y Comunidades no han de discurrir los súbditos sobre lo ordenado, sino ejecutar luego lo mandado (...) De suerte que no es la Obediencia virtud solamente religiosa ni de los rincones de los claustros: habita también en Palacio, alójase también en las campañas; es virtud de los más profanos, así áulicos como militares, a cuya observancia la disciplina y obediencia religiosa no excede en puntualidad (...) Mayor es la dificultad de esta obediencia que la de los religiosos³⁸⁸.

El padre Nieremberg ejercía de profesor de Historia Natural y Sagradas Escrituras en el Colegio Imperial de Madrid, elevado a centro universitario en 1625 por el conde-duque para formar a la élite llamada a gobernar la Monarquía. Aunque en sus estatutos fundacionales no se menciona el plan de estudios, el mero hecho de que la instrucción de los patricios del reino se confiara a la Compañía revela el proyecto político de la corona en cuanto a los valores que debían asumir las futuras camadas. La obediencia, tal y como la había presentado Nieremberg, sin duda era uno de ellos, convertida ya en la virtud confesional por excelencia con función de puente entre la religión y la política. Aunque Nieremberg aún aceptaba que los miembros de una orden representaran sus dudas al superior, entre los súbditos seculares no cabía ya esta posibilidad. En las ciudades o repúblicas, en las instituciones o comunidades, en los organismos cortesanos y por supuesto en el ejército —colocados todos al mismo nivel de acatamiento—, la virtud de obedecer consistía en «ejecutar luego lo mandado». Ni siquiera el verbo «ejecutar» resultó suficiente a Nieremberg: pese a su sentido de realización urgente e impensada de una orden, le añadió el redundante adverbio «luego», antaño con significado de inmediatez. Su operación consistió en acoplar la obediencia ejecutiva a la de tipo ignaciano para presentar aquella como la fase última y natural de esta, valiéndose de su mejor poesía para colorear un proceso que en vez de ser llevado a cabo por un actuante intelectual, en realidad lo pen-

³⁸⁸ JUAN EUSEBIO NIERENBERG, *Obras y días. Manual de señores y príncipes en que se propone con su pureza y rigor la especulación y ejecución política, económica y particular de todas las virtudes* (Madrid, 1629), pp. 193r-195v y 197r.

saban y decidían otros por él, lo que automáticamente borraba el mérito y la virtud de aplicar la conciencia, la voluntad y el entendimiento individuales. Nieremberg otorgaba así patente de virtud a un modo de obedecer que la desconocía. Del vasallo se esperaba el ejercicio de una obediencia perfecta, ciega y a la vez ejecutiva, tres adjetivos que, con la doctrina jesuita en la mano, conformaban un oxímoron tan escandaloso como el hecho de que el jesuitismo se hubiera puesto a los pies del régimen de valimiento ya sin embozo alguno.

Quizás hubo ignacianos que creyeran de buena fe que este enfoque no desfiguraba torticeramente el principal legado de la orden. No obstante, la artillería desplegada por los aliados de Olivares en pro de su obediencia ejecutiva lleva a pensar que hizo falta algo más que buena fe para captar o neutralizar voluntades. Puede que no todo el mundo fuera tan maximalista como el conde-duque a la hora de exigir prontitud sumisa, pero desde luego no faltaron autores que sabían muy bien lo que el gobierno quería escuchar y, en especial, lo que quería que escucharan los vasallos. Ya no bastaba que la obediencia reuniera las tres condiciones fijadas por Nieremberg –perfecta, ciega y ejecutiva–. El nuevo empeño era que el vasallo fuera *perfecto* mediante la traslación de este adjetivo al sujeto, no a sus actos. En 1631 el cura de la parroquia sevillana de santa Marina, Juan de Robles, dedicó a Olivares sus *Tardes del Alcázar* con el subtítulo de *Doctrina para el perfecto vasallo*. No sorprende que recurriera el *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias para bucear en él la etimología del término vasallo y para vincularlo con «la jurisdicción de los reyes», pero sí que lo definiera a través precisamente de su relación con la palabra obediencia, haciendo de vasallo y obediencia un solo concepto. «Todo ánima (...) o todo viviente conozca que ha de estar sujeta a los superiores como a tenientes de Dios (...) Y así el discreto vasallo ha de considerar que si el vaso de barro está sujeto totalmente a su artífice por no tener voluntad ni sentimiento, y eso parece darle algo de alabanza, cuánta más le dará al humano y racional el hacer lo mismo por su voluntad y gusto. Y de esto juzgo que nacerá la Obediencia, que dice san Antíoco (...) ser virtud con que se persuade un hombre a cumplir lo que se le manda sin echar juicios sobre ello, sino ejecutando contento el precepto del superior». No obstante,

la perfección no tiene límite, y así admite muchos grados para ir subiendo en ella (...) De suerte, que el cumplir lo obligatorio será el primer grado de la perfección, y el obrarlo con ventaja y finezas será mayor perfección y mas calificada. Y así, el vasallo que obedeciere todo lo que le mandare expresamente su señor, será buen vasallo. Pero no quiero que se contente con eso, sino que procure observarlo y ejecutarlo con fineza y resplandor en la esfera de su calidad y estado y posibilidad. Y a quien hiciere esto, llamo perfecto³⁸⁹.

³⁸⁹ JUAN DE ROBLES, *Tardes del Alcázar. Doctrina para el perfecto vasallo* (Sevilla, 1948) [1631], pp. 33-35. El manuscrito quedó inédito hasta su publicación en 1948. Hay una nueva edición a cargo de Enrique Suárez Figueredo, *Lemir*, 19 (2015), pp. 823-896.

La obediencia del padre Robles constituía una versión adaptada a los laicos de toda condición, pero profundamente exigente. Con indulgencia y sencillez, validaba la obediencia elemental del súbdito que se limitaba a cumplir las órdenes del superior, aunque en el fondo perseguía llevarlo al redil de los «perfectos vasallos». Su propuesta era una engañosa escala de Jacob de apenas dos peldaños que sin embargo tenía tantos como el gobernante quisiese, pues «la perfección no tiene límite y admite muchos grados» para ascender por ella. Esta obediencia incluía todos los materiales teológicos que la transformaban en virtud –conciencia, voluntad y sentimiento–, pero dispuestos en modo amable y persuasivo, lejos de la rudeza de algunas reglas conventuales pero también de la sofisticación del Derecho, del republicanismo urbano o del casuismo jesuita. El resultado no era una obediencia perfecta o ciega, sino un vasallo perfecto y ciego en el sentido de obediente por convicción en vez de por obligación y, por tanto, virtuoso a los ojos de Dios y de su rey.

La invitación del padre Robles a obedecer por las buenas cerraba una etapa, la del ascenso del autoritarismo monárquico en la Europa del comienzo de la guerra de los Treinta Años. La modalidad española de esta vuelta de tuerca había sido el valimiento de Olivares que, hacia 1630, inició una segunda fase más exigente y exasperante. Todos los aspectos de la vida política se vieron afectados por la gestión del gobierno, cuya injerencia se intensificó en los campos legislativo, fiscal y militar. Una vez más, el discurso sobre la obediencia se prestó fácilmente a servir de hilo conductor para dirimir el combate entre la corona y los vasallos, no tan perfectos como el padre Robles deseaba. La subida de tono era perceptible en los argumentos más variados, donde el tema de la obediencia parecía infiltrarse con naturalidad. En 1631, el *Discurso político* del umbro Giuseppe Camerino destinado a combatir el juramento abusivo entre los españoles, anteponía la conservación de la paz a cualquier otra consideración personal, familiar o estamental. En realidad, la paz reivindicada por Camerino suponía un subterfugio para exigir obediencia a los superiores. En caso, por ejemplo, de que un rey «indiscreto» ofendiera a su vasallo, este podía negarle «justamente la obediencia», pero a cambio de «ofrecer al cuchillo la vida antes que defenderla armado», una salida que reducía la legítima resistencia del súbdito a una mera formalidad³⁹⁰. La obra iba dedicada al fiel servidor del conde-duque Pedro de Arce, secretario de los Consejos de Estado y Guerra y del infante don Carlos, hermano de Felipe IV, lo que da idea de los círculos donde se movían tales propuestas. Desde luego, los testimonios del propio Olivares sobre el problema de la obediencia invitaban a realizarlas, pero desde la década de 1630 no había tiempo para disquisiciones. La geografía de la obediencia empezó a no medirse

³⁹⁰ JOSÉ CAMERINO, *Discurso político sobre estas palabras: A fe de hombre de bien* (Madrid, 1631), p. 5r.

en leguas, sino en voluntades, algo de lo que ya habían advertido al rey y al valido desde la generalidad de sus dominios, ya fuera Portugal, Nápoles, Flandes o Nueva España. Pero se trataba de un pulso que Olivares confiaba en ganar con tesón e inteligencia o, cuando menos, con astucia. Quizás la «usurpación» de autoridad monárquica no fuera corregible a corto plazo, pero al menos cabía imponer mayor ejecución por otros medios.

Uno de ellos consistía en educar en la obediencia, sobre todo a los más jóvenes³⁹¹. La ya referida apuesta del Colegio Imperial seguramente había ido en esta dirección, aunque sus frutos, caso de llegar, ya no los recogería el valido. Había que combinar la formación de vasallos disciplinados con reglas más inmediatas. «No tiene Su Majestad vasallo que no capitule con él cuanto quiere en mandándole algo». Esta queja de Olivares al infante don Fernando de fines de 1632 precedía a su taxativa recomendación de aplicar mano dura:

Señor, últimamente es menester que el rey dé modo de crianza a la juventud española en todos los reinos de ella, a todos estados la suya, que se haga temer y obedecer de sus vasallos, que los ministros todos se hagan malquistos de todos, que quien no sirviese sepa que falta a su rey en la ocasión, y que a él le ha de faltar todo desde aquel día y que no ha de haber vasallo que se atreva a mirarle a la cara, ni el padre al hijo, ni el hijo al padre, y con esto, señor, se hará amado el rey nuestro señor mucho más que con la superfluidad de las mercedes. Los españoles somos muy buenos debajo de rigurosa obediencia, mas en consintiéndonos somos los peores de todos; así lo entiendo y con esta verdad moriré, porque veo perder la Monarquía, porque no hay crianza en la juventud y porque se disimula en la obediencia y todos hallan quien les acoja en su queja y quiera apoyar quejosos o sentidos del ministro inmediato haciéndose negocio suyo (...) Los enemigos mayores del rey y de su Monarquía, y los que tenemos la culpa de todo, somos los ministros y los consejeros por hacernos bienquistos y quitar de quejosos (...)³⁹².

Este párrafo, bien conocido, conviene releerlo en el contexto de las varias clases de obediencia que anidaban en el espacio político de la Monarquía. Es entonces cuando se desvela el tipo de obediencia que defendía Olivares y, más relevante aún, contra cuáles se lamentaba para justificar su propuesta de ejecutividad. Había que sacrificar la simpatía de los ministros a la eficacia de la Monarquía. Había, incluso, que calcinar la obediencia intrafamiliar en el fuego del respeto a la corona. Ni el linaje, ni el estamento de pertenencia ni las leyes privativas de cada territorio debían frenar la barrena de los mandatos ministeriales dados en nombre del rey. El panorama que describía el conde-duque respon-

³⁹¹ Seguimos a JOHN H. ELLIOTT Y J. F. DE LA PEÑA, *Memoriales y cartas del Conde-Duque de Olivares*, 2 (Madrid, 1980), pp. 61-98, «Obediencia y educación».

³⁹² ELLIOTT Y DE LA PEÑA, *Memoriales y cartas del Conde-Duque de Olivares*, 2, pp. 76-78.

día a una masa de inferiores que lo eran solo de nombre, pues habían desarrollado unas técnicas y unas redes de connivencia capaces de diluir la autoridad monárquica a medida que los decretos del rey se alejaban de Madrid, e incluso en la misma corte. Subvertir este *modus vivendi* implicaba una labor titánica que solo una educación basada en la ejecutividad podría modificar; en tanto, lo mínimo era exigir no una obediencia cualquiera, sino la «rigurosa obediencia» ya probada con éxito entre los españoles. Tal maniobra equivalía a confiscar, sin indemnización, una cultura política cimentada en siglos de complicidad y disimulo, en negociaciones y en pactos, ese hacerse «bienquistos» todos a todos y, a la vez, a ninguno, con resultados de eficacia desiguales pero que evitaban desestabilizar la república de los vasallos y, a escala mayor, la Monarquía. La creencia heredada de la Antigüedad de que a cada pueblo correspondía un carácter se ajustaba como un guante al interés del valido de aplicar a los españoles un tipo determinado de obediencia –la «rigurosa»– y no otra, que los haría desmandarse y hacer caer la Monarquía. En este sentido, poco importó que, por ejemplo, el almirante portugués Francisco Días Pimenta afirmara que los españoles eran contentadizos, a diferencia de los flamencos, a quienes atribuía «otra obediencia» por su condición de reivindicativos³⁹³.

Olivares sabía que cambiar este evangelio requería algo más que convertir en universidad el colegio de la Compañía en Madrid, o acudir quejoso al hermano del rey presumiendo de conocer bien el terreno y de saber qué pócima usar. A fin de cuentas, incluso la obediencia jesuita permitía la representación al superior, una rendija por donde también se colaban las réplicas y la tardanza. Era intelectualmente cautivadora y además sugerente, pero no acababa de poner en hora el reloj de la ejecución en los vasallos. Mientras su lluvia fina calaba en las próximas generaciones, el presente, para el conde-duque, se llamaba obediencia ejecutiva, aunque los teóricos afines a la corona tuvieran que seguir esforzándose para embellecer el yugo regio. «No se ha querer juzgar del ánimo de los reyes en sus órdenes, sino de obedecer con voluntad ciega (...) La fidelidad del vasallo no admite examinar lo que los reyes pueden, sino lo que quieren (...), y la fineza de lealtad no conoce ni busca más ley que la absoluta voluntad del rey, como lo han hecho siempre los españoles que han vencido». No se trataba de obedecer servilmente como esclavos «por la utilidad, sino con leal obediencia de hijos por el rendimiento de amorosa voluntad», tras lo cual llegaría la merced por el servicio, pues «a Abraham no se le ofreció el premio antes de obedecer porque su obediencia no pareciera lucro»³⁹⁴.

³⁹³ AGS, Guerra y Marina, leg. 1604, Francisco Días Pimenta a Felipe IV, Cartagena, 11 de julio de 1645. Refiriéndose al pago de la marinería de la armada de Mar Océano, Pimenta escribió: «Como esta gente tiene otros dictámenes que los españoles y otra obediencia, como en diferentes ocasiones lo han mostrado, tengo por muy conveniente sosegarlos con darles dos pagas».

³⁹⁴ *Memorial* (atribuido a DIEGO HURTADO DE MENDOZA), s.l. [Sevilla], 1633, pp. 37r-37v y 82v-83r.

Sin embargo, los vasallos de Felipe IV parecían escandalosamente acostumbrados a negociar prebendas con su rey antes siquiera de aceptar sus mandatos. Olivares, mediador del monarca para la provisión de los puestos más eminentes, lo sabía de primera mano. Nadie quería asumir responsabilidades a menos que le llovieran un puñado de mercedes como títulos nobiliarios, hábitos de caballero y altos estipendios. Lo más grave era constatar que incluso así las órdenes del rey se ponían en cuestión en cuanto el virrey, el gobernador o el general de turno atisbaban en ellas un posible conflicto con el resto de los vasallos. Había que dar un paso contundente que Olivares materializó en la Junta de Obediencia erigida en 1634, un organismo que actuaría como tribunal para juzgar los casos más graves de incumplimiento. La medida, sin duda extraordinaria, vino a judicializar lo que hasta entonces había sido una política determinada, la de la promoción moral y verbal de la ejecutividad, con el fin de institucionalizar el castigo al desacato al más alto nivel y con escarmiento público. La Junta no conocería barreras, ni estamentales, ni familiares, de manera que el más humilde y obediente súbdito del rey pudiera contemplar el crimen y castigo de un aristócrata o de un pariente insumiso a la corona. La gota que colmó el vaso de la paciencia de Olivares fue la negativa de don Fadrique de Toledo (1580-1634) a aceptar el mando de la flota destinada a recuperar Pernambuco, la capital azucarera del Brasil portugués caída en manos de la Compañía de las Indias Occidentales holandesa en 1630. Primero fue el Consejo de Castilla, el sanedrín de los juristas más excelentes, el órgano que juzgó por desobediencia a don Fadrique y lo declaró culpable en el verano de 1634, con pena de prisión en el fuerte onubense de Santa Olalla. En septiembre se le permitió regresar a Madrid por su mal estado de salud; en tanto, una junta mixta de consejeros y juristas creada *ad hoc* por Olivares se ocuparía de estudiar la sentencia³⁹⁵. Matías de Novoa tampoco ahorró en esta ocasión su desdén hacia el valido, a cuyo autoritarismo insólito y cínico atribuyó la renuencia de los nobles a colaborar con él. La nueva criatura del conde-duque habría sido, según Novoa, hija de su pensamiento inmoral, de su «ingenio» dado a la «malicia»:

Se erigió una Junta de casi todos los mayores consejeros de Estado y del de Castilla y otros, a que dieron nombre de *obediencia*, donde se ejerció la novedad, dictamen el más esencial de nuestros días. En ella se relató y se propuso el caso de don Fadrique en esta sustancia: «Cuán forzoso y venerable es el mandato de los príncipes por depender de él la común salud de todos y no estar su deliberación sin la pensión ordinaria de las fatigas; lo que debe atender el vasallo y cuánto debe arriesgar por él, reconociendo siempre que la obediencia es ciega y, de lo contrario, en qué penas y delitos no incurre el que la resista; que la acción de la milicia es la más esencial del gobierno y el instrumento principal de su conservación y

³⁹⁵ CARLA R. PHILLIPS, *Seis galeones para el rey de España* (Madrid, 1991), pp. 304-305.

del estado (...); que el efecto de esto, y al examen de esta causa como tan importante, se ha erigido y fundado esta Junta, con título de *obediencia*, para el aviso y escarmiento de los vasallos que contravinieron a sus justas deliberaciones, órdenes y decretos; que con todo el afecto que puede mandarse, esto se atienda, y a lo que en ella conviene se le exhorte a don Fadrique y, si esto no bastare, se le compela a ello; y si ninguna de ambas cosas surtiese efecto, se vea por las leyes antiguas y modernas qué deponen en materias tales, qué delito comete el vasallo que no obedece a su Príncipe, qué penas y castigos merece»³⁹⁶.

En noviembre de 1634 hubo nueva sentencia sobre don Fadrique, al parecer a cargo del Consejo de Castilla, aunque la sombra del valido se proyectó en ella. La condena del almirante hizo historia a causa de su dureza: 10.000 ducados de multa, diez años de destierro –a un miembro de los Toledo–, pago de las costas del juicio y anulación de todas las mercedes obtenidas en vida, incluidos los cargos militares que había ejercido con notables triunfos durante más de tres décadas. Dado el rigor de la sentencia, la esposa de don Fadrique evitó que su marido la conociera antes de que este muriese el 19 de diciembre de 1634³⁹⁷. Su fallecimiento vino a demostrar que la principal alegación interpuesta por el almirante para declinar comandar la armada, su pésima salud, no había sido un pretexto caprichoso para desobedecer al rey, sino una verdad simple y aplastante. Aún hubo más: tras quedar expuesto el cadáver de don Fadrique en el colegio de la Compañía en Madrid, con «la iglesia enlutada y hecho el túmulo y convidados los Grandes y Títulos, fue un alcalde de corte y lo mandó quitar todo, con lo que el entierro y las honras se hicieron como de preso a quien siguió la desgracia hasta más allá de la muerte»³⁹⁸. Era obvio que ni Felipe IV ni su valido iban a detenerse, de modo que la Junta de Obediencia pasó de instrumento político puntual a máquina de autoridad permanente que produjo varias víctimas de alcurnia. También en el otoño de 1634, nada menos que a D.João de Portugal, duque de Braganza, se le impuso una sanción pecuniaria por no aceptar su nombramiento como Gobernador de Milán³⁹⁹. En 1635 le llegó el turno al hermano de don Fadrique, don García de Toledo, también procesado por desobedecer. El rey lo necesitaba más en los campos de batalla que en la cárcel, lo que de momento le salvó, pero en 1642 acabó encerrado en el castillo de Denia otra vez por

³⁹⁶ NOVOA, *Historia del reinado de Felipe IV*, en *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, 69 (Madrid, 1878), pp. 468-469.

³⁹⁷ PHILLIPS, *Seis galeones para el rey de España*, p. 305.

³⁹⁸ BNE, Mss. 1255, fol. 174, León Pinelo, «Apuntes para los Anales de Madrid», Madrid, 11 de diciembre de 1634. Dada la fecha de este «apunte», o bien don Fadrique falleció antes del día 19, o bien León Pinelo erró al datar esta anotación.

³⁹⁹ JOHN H. ELLIOTT, *El Conde-Duque de Olivares* (Barcelona, 1990), pp. 470 y 514.

desobediencia, de donde salió al año siguiente tras la caída de Olivares⁴⁰⁰. En junio de 1639 el encausado y condenado fue el marino luso Miguel de Noronha, conde de Linhares y ex virrey de la India, por rechazar la dirección de una armada, con «perdimiento de todas las mercedes hechas» y prisión⁴⁰¹. A mitad de 1640 Olivares insinuó que los caballeros portugueses reacios a acudir a su llamada para acabar con la rebelión catalana, iniciada en junio, serían juzgados «como traidores y confiscadas sus haciendas»⁴⁰². Para entonces las fuentes citan la junta en cuestión como «de Inobediencia», una mutación de nombre que indica cómo el interés de sus promotores (o el del público) había pasado de fijarse en la virtud de obedecer a denunciar el supuesto delito de no hacerlo. Ignoramos cuándo desapareció la junta, pero entre las veinticinco que fueron revisadas por orden de Felipe IV entre marzo y mayo de 1643 para decidir sobre su continuación, con Olivares ya destituido, la de Obediencia, o Inobediencia, ya no existía⁴⁰³.

Olivares, seguramente, odiaba a los Toledo, pero esto no explica ni la aparente inquina patológica desatada contra ellos ni, menos aún, el fondo de la cuestión que entonces se ventiló, consistente en imponer respeto a la obediencia ejecutiva. La animosidad contra este clan nobiliario solo explicaría que el valido los eligiera a ellos para hacer pedagogía, pero el mensaje que don Gaspar ansiaba transmitir era auténtico y respondía a una convicción profunda que supera cualquier lectura superficial. El riesgo político que el valido asumió al instituir la «novedad» –*Novoa dixit*– de la Junta de Obediencia, no pudo deberse solo a odio. Si dejamos aparte los prejuicios contra Olivares legados por sus enemigos, lo que emerge en torno a esta creación asombrosa de su régimen es un proyecto claramente decidido sobre una idea, la de enseñar a obedecer ejecutivamente, y articulado además mediante una táctica y una estrategia implementadas con determinación irrevocable.

Todos, sin excepción, debían aprender a obedecer solo, o principalmente, según el esquema señalado. Tal vez faltó compasión con don Fadrique, pero la Monarquía valía más que la salud de un excelente general a quien el rey necesitaba en el océano para recuperar el Brasil. Por lo que respecta a Olivares, puede presumirse que su condena ignominiosa y hasta la humillación de privarle del funeral que por su estatus le correspondía, en lo personal, ni le dolió; pero a efectos de su labor política en 1634, esto es irrelevante. Con los años, es cierto,

⁴⁰⁰ QUINTÍN ALDEA VAQUERO, «Un noble español del Barroco. Don García de Toledo, VI marqués de Villafranca (1585-1649)», *Cuadernos de Historia del Derecho*, número extra 1 (2004), pp. 15-32.

⁴⁰¹ JOSÉ DE PELLICER Y TOVAR, *Avisos*, edición de Juan-Claude Chevalier y Lucien Clare, 1 (París, 2002), p. 17, aviso del 7 de junio de 1639.

⁴⁰² NOVOA, *Historia del reinado de Felipe IV*, 80 (Madrid, 1883), p. 385.

⁴⁰³ AHN, Consejos, leg. 12.431-1, consultas diversas a cargo de una junta particular integrada por el Presidente del Consejo de Castilla, el Inquisidor General, el duque de Villahermosa, los condes de Oñate y Castrillo y el cardenal Borja, fechadas entre el 8 de marzo y el 9 de mayo de 1643.

le pasaría factura, pero a mediados de aquella década la mira del gobierno estaba puesta en la «novedad» de imponer un tipo de obediencia cuyo protagonismo había engordado con los años. Nada de lo ocurrido con don Fadrique, con su hermano o el duque de Braganza se entiende sin antes considerar el cúmulo de voces, argumentos y tratados que terminaron por convertir la obediencia en el centro de la reflexión y de la acción políticas. La obediencia había calado como problema, tanto como para que el valido le consagrara no ya sus desvelos teóricos o morales, sino prácticos e institucionales, dotándola de una junta específica cuyo solo nombre era como el apellido de su ministerio, si no su mismo alias.

La falta de documentación sobre esta junta constituye un grave escollo para ahondar en su cometido y valorar sus efectos, pero lo poco que sabemos de ella –como que el rey mandó revisar algunas de sus sentencias a otras juntas o personas– revela un impacto que invita a matizar cualquier juicio que hable de fracaso⁴⁰⁴. La simple realidad de un organismo bautizado «de Obediencia» y con vocación maximalista, ya era un fenómeno nada desdeñable al margen de sus limitaciones. Incluso si su papel se redujo a hacer de conector entre otros organismos o individuos más relevantes –como demostraría el viaje de ida y vuelta de la sentencia de don Fadrique entre el Consejo de Castilla y la Junta de Obediencia–, la función redistribuidora de la gracia regia a la sombra del Derecho elucidó que el cóctel de autoridad con obediencia agitado por el valido no era una broma. La suma de pareceres políticos y la circulación de criterios jurídicos suponía un arma de doble filo cuyo corte nadie sabía a quién podría herir.

La última vuelta de tuerca en este sentido fue otra de esas novedades que tanto espantaron al cortesano Novoa. En fecha incierta, Felipe IV creó una Junta de Ejecución cuya primera noticia data de enero de 1637, integrada por Olivares, don Fernando de Aragón, VIII duque de Villahermosa, don Carlos Coloma y don Jerónimo de Villanueva, protonotario de Aragón. En principio, su cometido consistía en garantizar que las órdenes reales se *ejecutaran* de modo rápido y fehaciente⁴⁰⁵. Pero su denominación descubre que la corona simplemente trataba de culminar la empresa iniciada tres años antes con la erección de la Junta de Obediencia, cuyo complemento operativo fue la de Ejecución. Probablemente fue una decisión no programada, sino tomada a la vista de la insatisfacción o disfunciones observadas en la primera, razón por la cual esta segunda manifestaba la determinación regia de no retroceder en su autoritarismo sino más bien de reforzarlo. Bajo la palabra ejecución ya no había margen para la réplica o la excusa, como sucedía con las polisémicas obediencia o inobediencia. El hueco para la opinión quedó extinto de golpe y privado de oxígeno. Todos entendie-

⁴⁰⁴ JUAN FRANCISCO BALTAR RODRÍGUEZ, *Las juntas de gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)* (Madrid, 1998), pp. 420-423.

⁴⁰⁵ ELLIOTT, *El Conde-Duque de Olivares*, pp. 501-502.

ron que para una junta llamada de Ejecución el tiempo de hacer pasar por obediencia el incumplimiento de una orden había terminado. Al menos para sus integrantes, a partir de ahora no ejecutar un mandato equivaldría a desobedecer y, por tanto, a haber cometido un delito. El círculo, nada amplio, que cerraban las dos Juntas, de Obediencia y la de Ejecución, se estrechó hasta hacer casi imposible la disidencia.

Olivares hizo de la política una guerra continua en la que, como en el frente, la obediencia tenía que ser sinónimo de disciplina. Pero este belicismo ordenancista no logró militarizar la larga tradición hispánica asentada en una obediencia flexible, que acabó derrotándolo. Tal vez el episodio culminante de este combate tuvo lugar en octubre de 1637 durante un consejo pleno de Estado y Guerra. Ante la debacle española en la ciudad francesa de Leucata un mes antes, urgía enderezar la maquinaria del ejército y de toda la Monarquía. En su voto particular, Olivares explotó:

En esta conformidad se debe advertir, como en otras ocasiones se ha representado a Vuestra Majestad, que la falta de obediencia es tan perniciosa y trae consigo tan innumerables inconvenientes que, (...) si se da lugar a que generalmente en todas materias y negocios no se ejecuten inviolablemente sus órdenes y resoluciones después de la primera réplica representando a Vuestra Majestad las dificultades grandes que se le ofrecen en la materia, sin duda se han de padecer grandísimos daños (...), y el que hoy se ha llegado a tocar con las manos se ha originado por no haberse cumplido la resolución que Vuestra Majestad se sirvió tomar con todo acuerdo.

El conde-duque, pues, aceptaba –aunque seguramente de malgrado– el derecho del súbdito a obedecer y no cumplir la orden regia una primera vez, pero ninguna más. Despejadas las dudas, solo quedaba ejecutar el mandato, de modo que cualquier otra dilación entraba en la categoría de desobediencia flagrante. Pero ¿cómo castigar una actitud al parecer malintencionada que no era un delito claro o ni siquiera un delito propiamente dicho? Había que atacar el problema desde la ley:

Por cuya consideración juzga será muy conveniente que Vuestra Majestad se sirviese de mandar se promulgue una ley en que se declare que en ninguna manera se pueda disputar por los ministros y personas (a quien tocare ejecutar las órdenes de Vuestra Majestad) lo que se hubiere de obrar en virtud de ellas, ni interpretar ni discurrir en si se padece en ellas error ni si hay motivo o causa para haber dado Vuestra Majestad tal orden en la forma dicha atrás, pues al súbdito solo le toca tratar con obediencia ciega de la observación de lo que Vuestra Majestad le mandare, y así es bien entienda la pena que hubiere de tener el que faltare en el cumplimiento de los mandatos de Vuestra Majestad, declarando las [penas] en que hubiere de incurrir según la gravedad del nego-

cio en que se faltare a ello, con tales circunstancias y disposiciones que al juez que hubiere de sentenciar en causas semejantes no le quede arbitrio para moderarlas ni se ponga en términos de disputa el castigo que se hubiere de dar en conformidad de la ley, sino que inviolablemente tenga obligación a sentenciar sin alterarla y que, si lo hiciere, quede expuesto el juez que dispensare en las penas a la demostración que Vuestra Majestad se sirviere hacer con él, pues la persona que se negare a juzgar casos semejantes, por caballero que sea, no se ha de considerar como tal en aquel acto, sino atender a lo que Vuestra Majestad tuviere dispuesto por sus leyes, procediendo con igualdad sin excepción de personas, con lo cual se debe prometer habrá en esta materia más enmienda que hasta aquí, que tanto conviene poner en buena forma, para cuya disposición le parece convendrá que lo que tocare a este punto se remita al Consejo de Castilla con todas estas calidades⁴⁰⁶.

El pleno de los Consejos de Estado y Guerra se avino a la propuesta de Olivares, lo que implicó las firmas del duque de Villahermosa, los marqueses de Santa Cruz, Castrofuerte, Cerralbo y Valparaíso, el conde de Santa María, don Diego de Cárdenas, don Jerónimo de Villanueva y don Francisco de Moura. Ante tal unanimidad, Felipe IV resolvió con determinación:

La materia es de calidad que obliga a todo, y al Consejo de Castilla he ordenado ajuste las leyes antiguas de estos reinos y lo que se podría y debería añadir a ellas y disponer para que, en la observancia, no hubiese disputa ni de inteligencia en mis órdenes; y esto mismo he mandado que hagan los otros Consejos provinciales con el motivo de esta consulta mía y que, en teniendo ajustado todo lo que toca a cada tribunal, se nombre por cada uno comisarios para que, juntándose en el aposento del Conde Duque con el cardenal Borja, marqués de Santa Cruz, duque de Villahermosa y dos o tres más o menos del Consejo de Guerra, se trate de ajustar este punto práctica e indispensablemente; y en las penas se añadirá la infamia⁴⁰⁷.

Tras años de tira y afloja, la corona había decidido transferir su concepto unívoco de obediencia al derecho positivo de los dominios de España y de fuera de ella. La «obediencia ciega» que citaba Olivares no era tal, por supuesto, pues no se ajustaba a la pureza teológica o a la variante jesuita del concepto. Se trató de algo más, y sin duda de una gran «novedad», el signo de los tiempos bajo los validos. La transparencia y firmeza con que Olivares y Felipe IV hablaron de la superación de unas leyes ahora vistas como perniciosas buscaban arrastrar a los consejeros de aquel pleno a aprobar una reforma jurídica de calado que se adivi-

⁴⁰⁶ AGS, Guerra y Marina, leg. 1182, voto de Olivares (sin fecha, pero adjunto a una consulta del Consejo de Estado y Guerra en pleno celebrado en Madrid el 6 de octubre de 1637).

⁴⁰⁷ AGS, Guerra y Marina, leg. 1182, resolución de Felipe IV a la consulta de los Consejos de Estado y Guerra en pleno, Madrid, 6 de octubre de 1637.

naba tormentosa a la luz de las instituciones y *provincias* afectadas. A falta de documentación, no sabemos que quedó de todo aquello. Pero lo significativo es que la obediencia resultara la «materia» escogida para intentar uniformizar una Monarquía de suyo irreductible, una nueva señal de lo mucho que había llegado a pesar su discurso en la reflexión y en la praxis políticas, aunque solo, o sobre todo, en su acepción ejecutiva.

Que la guerra anduviera detrás de la decisión de 1637 (al igual que tras las Juntas de Obediencia y de Ejecución estuvieron los nobles remisos y las autoridades respondonas) no quita fuerza a la profundidad ni a la centralidad conquistadas por la idea de obediencia en estos años, ni reduce su protagonismo a lo circunstancial de cada crisis bélica. La guerra no fue la causa de que se hablara de obediencia, sino la coartada inmejorable para potenciar su necesidad. La demanda de obediencia por parte de los gobiernos iba más allá de reclutar soldados, percibir impuestos o cambiar las leyes; el horizonte de una Monarquía como la española abarcaba todo esto solo como un principio susceptible de ampliar a cualquier esfera de poder, y este, por definición, es infinito. Cuando los coetáneos a Felipe III y Felipe IV se dirigían críticamente a ellos como reyes «obedientes de sus validos», hacían oposición a los monarcas, no solo a sus privados, pues sabían que únicamente en la corona descansaba la verdadera amenaza a sus siglos de obediencia blanda y tradición componedora. De ahí que la resistencia al príncipe fuera tan ardua como la insistencia de este en combatirla. La carga infamante que el propio Felipe IV decidió añadir a las penas contra los infractores de la futura ley de obediencia supuso el broche de oro a la política de muerte al honor civil ya iniciada por la Junta de Obediencia contra don Fadrique. La implicación del Consejo de Castilla devino esencial, como bien sabía Olivares, por lo que el rey se apresuró a sancionarla. Ello obliga también a dar por hecho la presencia de colaboradores en este tribunal. Uno de ellos, muy probablemente, fue Juan Larrea, fiscal del Consejo desde 1638 y autor de varias alegaciones en defensa acérrima de la autoridad real y de la obediencia «sine repulsa et examine», de la cual, a su juicio, el mejor ejemplo era –por supuesto– el sacrificio de Isaac por su padre Abraham⁴⁰⁸.

Ante una embestida de tal naturaleza fue imposible que no se alzaran resistencias. Solo un mes después de su victoria ante los Consejos de Estado y Guerra, el conde-duque se lamentó al rey de que de «las órdenes de Vuestra Majestad no se obedece ninguna, y Su Alteza [el cardenal-infante don Fernando, en Bruselas] dice que se obedecen todas, que aquí consiste el mayor

⁴⁰⁸ JUAN BAUTISTA LARREA, *Allegationum Fiscalium pars prima* (Lyón, 1642), pp. 450-459 y ss. «*Haec igitur obedientia sine repulsa et examine, quasi velatis oculis Regi praestanda, quemadmodum Abraham sine cunctatione ad sacrificium sili unigeniti se praeparavit*». Sobre la importante figura de Larrea, la obra de referencia es PAOLA VOLPINI, *El espacio político del letrado. Juan Bautista Larrea, magistrado y jurista en la monarquía de Felipe IV* (Madrid, 2010), en particular pp. 164-165.

daño»⁴⁰⁹. Hasta el hermano del rey se oponía a ejecutar órdenes cuando las confrontaba con la compleja realidad de los llamados Países Obedientes, toda una ironía por partida doble.

Pese al voluntarismo de don Gaspar, obedecer seguía teniendo significados distintos según quién y dónde estuviera. Nunca faltaron espíritus generosos para recordárselo. En 1635, la edición madrileña del *Médico religioso* del jesuita belga Carolus Scribanus (1561-1629), advertía por enésima vez del riesgo de suscitar la obediencia por temor y no por amor. Originalmente publicado en Amberes en 1618, el también ignaciano Luis de la Palma tuvo a bien traducirlo al español justo en el ecuador de la década estelar de Olivares. El libro pretendía iluminar a los superiores de órdenes religiosas sobre el gobierno de sus comunidades, aunque la ambigüedad confesional de la Contrarreforma lo hacía igualmente apto para su uso civil, empezando por el vocabulario. En el capítulo séptimo –«De la obediencia que procede de solo temor»– había una clara advertencia sobre las consecuencias de gobernar infundiendo miedo en vez de afecto. «Se levantan en el súbdito unos espíritus políticos nacidos de este temor y todas sus cosas están llenas de disimulaciones (...), de manera que sus pensamientos de ninguna manera corresponden con sus obras (...) y debajo de una figura de obediencia, como debajo del abrazo de Joab, está escondido el puñal, o debajo del beso de Judas las prisiones y cadenas»⁴¹⁰.

¿Era la ocultación de la voluntad y el fingimiento de obediencia el modo mejor de enfrentar la tiranía? Parece que esta sensación se instaló en los años finales de Olivares, afectando incluso a un cardenal. Don Baltasar Moscoso y Sandoval (1589-1665), sobrino del duque de Lerma y, por ende, persona lejos de amar al conde-duque, protagonizó un serio incidente en 1639 al intentar salir de Madrid para acudir a su diócesis de Jaén sin la preceptiva licencia al rey. Según el cardenal, el irrespetuoso gesto lo había causado el silencio del valido a sus reiteradas solicitudes para despedirse de Felipe IV. Tras ser reprendido por ello y tener que esperar unos días más en la corte, al fin le llegó el permiso regio a través del secretario de Estado Pedro de Arce. La elección del mensajero no fue casual, ya que en el documento el rey también ordenó a Moscoso abstenerse de participar en el Consejo de Estado, al que pertenecía. Humillado por la cabeza del clan contrario al suyo, el prelado decidió transformar aquella mortificación en una oportunidad para la protesta y el efectismo, o al menos así consta en su biografía escrita muchos años después. «Recibió este decreto con humildad

⁴⁰⁹ RENÉ VERMEIR, *En estado de guerra. Felipe IV y Flandes, 1629-1648* (Córdoba, 2006), p. 151.

⁴¹⁰ CAROLUS SCRIBANIUS, S.I. *Médico religioso de las enfermedades espirituales y de sus remedios* (Madrid, 1635; traducido del latín por Luis de la Palma, S.I) [Amberes, 1618], pp. 101v-102v. Joab estaba al mando del ejército del rey David, cuyo hijo, Absalón, mató contra las órdenes del rey.

profunda. Descubrióse, besole y púsole sobre su venerable cabeza como quien lo adoraba cruz no menos digna de culto (...). Para que su obediencia tuviese todas las circunstancias de perfecta, puesto de rodillas escribió a las espaldas del decreto estas palabras: *Siempre estoy a los pies del Rey Nuestro Señor para obedecerle con el rendimiento y respeto que debo, como lo hago en lo que ahora se sirve mandarme, sintiendo solo no volver a mi iglesia en gracia de Su Majestad*»⁴¹¹.

Pocas escenas como esta hablan de la batalla que la corona y los vasallos venían librando sobre la obediencia. En última instancia, fue el monarca, y no su valido, el responsable de este singular trato conferido a un príncipe de la iglesia. Más que una desavenencia entre el rey y un prelado altanero –al fin y al cabo, un Sandoval–, se trató de la colisión de dos modos distintos de entender la obediencia. El «obedezcase pero no se cumpla», la obediencia perfecta y la obediencia ejecutiva fueron aludidas, usadas y manipuladas por Moscoso para desautorizar la gestión del valido y mostrar al rey que sus vasallos seguían inmersos en códigos de subordinación más antiguos, complejos y honrosos que los brutalmente exhibidos por sus ministros, incluido aquel simple secretario de Estado convertido en heraldo de la ejecutividad más descortés. En particular, el cardenal se acogió a la modalidad de la obediencia republicana, la personalizó hasta hacerla *perfecta* y la ritualizó en un modo no ciertamente insólito, pero sí muy revelador tratándose de un príncipe de la iglesia que acababa de ser amonestado ante la corte. Su versión de obedecer y *cumplir* implicó tal carga moral y simbólica que nadie que conociera –y respetara– aquel noble código medieval basado en la consideración y estima recíprocas podría acusar al prelado de desobediente. El fin último de arrodillarse ante un papel estampado por el rey era reivindicar y, en su caso, restaurar la tradición de obedecer desde el pacto en vez desde la imposición y el abuso. No hubo en cambio, por parte de Moscoso, ni una palabra sobre la fidelidad o la lealtad, pues él jamás se habría avenido a debatir sobre ello: ni su amor al monarca ni su acatamiento a la ley estaban en discusión, solo su modo de entender la obediencia. De este modo tan inteligente, el cardenal transfirió al rey –o a su valido, lo mismo daba– el verdadero o supuesto sentimiento de dolor que le aquejaba al tener que regresar a su diócesis privado de su favor, un incidente grave que además plantó la semilla de una situación potencialmente conflictiva cuya responsabilidad, huelga decirlo, el prelado se sacudió por completo.

⁴¹¹ FRAY ANTONIO DE JESÚS MARÍA, *D. Baltasar de Moscoso y Sandoval* (Madrid, 1680), «Año de 1639» (sin paginar).



Imagen XIII. Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, 1640, Emblema 64.

Los frentes contra la obediencia ejecutiva se multiplicaban. En el lejano Chile, la ciudad de Santiago ya ni siquiera se molestó en obedecer sin cumplir la aportación fiscal requerida por la corona en virtud de la Unión de Armas, el sistema de cupos pensado para sufragar la guerra entre toda la Monarquía. En 1639 la corporación santiaguina comunicó a Madrid que, a causa de su estado de guerra fronteriza contra los araucanos, se consideraba territorio exento de la citada contribución. No fue, pues, un caso de demora para obtener otro acuerdo, sino de incumplimiento en toda regla⁴¹². Ni siquiera el ejército acataba la disciplina. Desde el frente de guerra en Perpiñán, el militar portugués João de Meneses informó al virrey de Cataluña de sus problemas con el marqués de Toralto sin dar tregua a su ego de oficial. Si sus compañeros de armas se habían infectado de obediencia repu-

⁴¹² MARIO GÓNGORA, «Incumplimiento de una ley en 1639: Su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de «frontera de guerra». Una contribución documental», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 76 (1967), pp. 61-96.

blicana, ¿por qué debía él hacer lo contrario a lo que practicaban todos? «Oído he decir que es muy bueno obedecer y luego replicar y alegar de su justicia, y así lo hago yo ahora y llamo justicia mía el servicio de Su Majestad»⁴¹³. Meneses denunciaba el cinismo de quienes, incluso vistiendo de uniforme, abusaban de un recurso al que llamaban «su justicia», pero cuyo exceso evidente pervertía la milicia y alejaba la victoria. Faltaba menos para el estallido peninsular de 1640 en Cataluña y Portugal, cuando los partidarios de la obediencia ejecutiva culparían a los *republicanos* de haber conducido a la implosión de la Monarquía, mientras que estos alegarían de por vida que solo gracias a ellos la ruina no se había producido antes. Justo en este año el diplomático Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) publicó sus *Empresas políticas*, cuyo número sesenta y cuatro tituló «Resolver y ejecutar», toda una provocación en aquella fecha:

Tome la prudencia el tiempo conveniente para la consulta. Pero el resolver y ejecutar tenga entre sí tal correspondencia que parezca es un mismo movimiento el que los gobierna sin que se interponga la tardanza de la ejecución⁴¹⁴.

El emblema de esta empresa explicitaba a la perfección su cometido, pero llegaba tarde, al menos para Olivares. La imagen correspondiente a los verbos «resolver y ejecutar» consistía en un carro de guerra clásico provisto de cuchillas en las ruedas, de modo que según este avanzaba –o resolvía– también cortaba –o ejecutaba (Imagen XIII). Saavedra justificaba una imagen tan contundente por el daño irreparable que causaba la tardanza con que se llevaban a cabo las órdenes sabiamente meditadas. Las monarquías erraban al permitir que se retrasara la ejecución de los mandatos. Pero por más cuchillas que llevara el carro fue imposible superar la resistencia de los vasallos, bautizada por Saavedra con el elegante eufemismo de «lentitud». La obediencia republicana, o alguna de sus conjugaciones, se escondía tras cualquier esquina para detener el carro y sus cuchillas, desesperando a los contrarios. «Vos sabéis que fue lealtad / no obedecer sus preceptos», escribió el dramaturgo Cordeiro en una obra producida en el cenit del ministerio de Olivares⁴¹⁵. Los versos, curiosamente, no los pronunciaba un personaje secundario de la obra, sino precisamente el valido. Quizás sin darse cuenta, el autor de *La privanza merecida* resumió en estas nueve palabras la tragedia del régimen de valimiento, pues las disculpas del protagonista dirigidas al monarca nacían de no haber ejecutado una orden de la reina. A juicio del valido, tal mandato carecía de justificación y obedecerlo habría causado un daño mayor

⁴¹³ ACA, Santa Coloma, caja 34, documento 4990, João de Meneses a Dalmau de Queralt, conde de Santa Coloma, Perpiñán, 17 de junio de 1639.

⁴¹⁴ DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, edición de F. J. Díez Revenga (Madrid, 1988) [Munich, 1640], pp. 447-450.

⁴¹⁵ CORDEIRO, *La privanza merecida*. P. 165.

que el de no ejecutarlo. Era, literalmente, el mismo argumento que a veces alegaban los vasallos para no cumplir lo que les mandaba el rey, aunque, quién lo dudaba, todos le obedecían. Si en la obra de Cordeiro hasta el valido recurría a su dosis de republicanismo, entonces es que la obediencia ejecutiva andaba aún muy lejos de haber sido interiorizada, en el teatro, pero también fuera de él. En enero de 1643, después de que Felipe IV hubiera relevado a Olivares de sus obligaciones, le hizo saber que no podría permanecer en su propiedad de Loeches, cercana a Madrid. El encargado de comunicarle la orden fue el sobrino del conde-duque, don Luis de Haro, quien le ofreció a su tío la posibilidad de camuflar el destierro mediante la solicitud de una licencia al rey para retirarse a otro lugar. Don Gaspar aceptó el extrañamiento y

respondió que él era el más humilde y obediente vasallo y que más le amaba, y así siempre veneraría sus órdenes y con igual puntualidad las obedecería; que, si Su Majestad era servido de mandarle retirar, no replicaba, pero que pedir licencia no lo haría, porque este beneficio lo renunciaba por mayor gloria suya, que era obedecer ciegamente y que siempre sabría el mundo que su corazón estaba postrado a los pies de Su Majestad⁴¹⁶.

Haro adivinó enseguida la malicia que escondía la «obediencia perfecta» de su tío, en realidad un gesto de despecho dirigido al rey, a quien no pensaba ayudar a evadir la responsabilidad de su destitución con la esperanza de hacerla aún más escandalosa. Como cualquier vasallo de la Monarquía, Olivares, apenas destituido, recurrió a obedecer a la republicana con un poco de jesuitismo, afirmando con un no lo que en verdad negaba con un sí. Años de confesarse solo con ignacianos tenían que haber dejado huella en él. Su obediencia, de ciega, tenía poco, porque ni revestía carácter voluntario ni la deseaba. No era virtuosa. La maniobra demostró lo mucho que el conde-duque recordaba aún de su propia cultura política, refrescada a diario por los vasallos durante sus veinte años de gobierno, pero la argucia fue desmontada bajo la presión de su sobrino, que logró arrancarle la licencia que el decoro regio exigía. Más renuente si cabe se mostró su esposa, doña Inés de Zúñiga, solo seis meses después. El conde-duque ya residía en Toro, pero sin ella, cuya presencia en Madrid incomodaba al rey. El monarca encargó a José González la ingrata misión de ordenar a doña Inés que se reuniera de inmediato junto a su marido. Al principio se negó y lloró para conmover al emisario, que resistió la manipulación. González no tenía alternativa, pues la determinación del rey de expulsarla era tal que le había entregado dos cartas para la condesa: la primera, la que mostró a doña Inés durante la visita, de tono moderado, y una segunda, cuyo contenido se desconoce, y que no llegó a

⁴¹⁶ «Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre los años de 1634 y 1643», en *Memorial Histórico Español*, 17 (Madrid, 1863), p. 107, «Salida del Conde-Duque de Loeches», Madrid, 9 de mayo de 1643.

usar, para en caso de que se resistiera. Todo indica que esta segunda carta era una orden de destierro. Doña Inés jugó sus cartas hasta el final. Pese a aceptar el mandato, trató de ganar tiempo a escondidas de González a través de la reina, pero esta informó de todo a su marido, Felipe IV. El monarca envió entonces a González sus últimas instrucciones:

Siempre entendí que la respuesta de la condesa sería la obediencia, pues no se había de persuadir que me movía yo a esta resolución sin tales fundamentos que no fuese posible volver atrás. La reina me escribe que la condesa ha pedido licencia por unos días diciendo que no está buena, y esto no es conforme a mi orden, antes parece que es tomar tiempo para consultar la materia [con el conde-duque]. Sentiría mucho que las réplicas me obligasen a tomar otro camino, y así os encargo que procuréis que se ejecute mi primera orden para que se evite el ruido que pudiera causar cualquier resistencia, supuesto que se ha de ejecutar mi resolución⁴¹⁷.

Más de una semana tardó aún doña Inés en cumplir lo que antes solo había obedecido. Cuando González se lo hizo saber al rey, este se alegró y comentó aliviado: «No hay para qué mostrar a la condesa lo que os ordené le dijeseis, pues ya no es necesario»⁴¹⁸. A tenor de lo ocurrido, había sido más fácil acabar con Olivares que con su esposa. Ambos, en todo caso, desafiaron al monarca con argumentos idénticos a los que utilizaban los demás vasallos. Ambos, también, se hallaban en Madrid o en sus alrededores; no era la distancia lo que determinaba la obediencia, sino su versatilidad semántica y el modo en que cada cual la declinaba. Términos como réplica, ejecutar o resistencia ocupaban lo más sustancial de la primera respuesta del rey a su ministro. La orden secreta que González no tuvo que usar delata la insinceridad del monarca al escribir que nunca había dudado de que la condesa obedecería a la primera. Él mejor que nadie sabía que ningún súbdito suyo obraba así. De hecho, todo su reinado había consistido en dar órdenes mediante dos cartas: la primera para suplicar obediencia y la segunda reclamando ejecución. Para acabar con este orden de cosas durante veinte años había amparado a un valido que, como el carro de las *Empresas* de Saavedra Fajardo, había probado a avanzar con cuchillas en sus ruedas, con el desastroso final que conocemos. Pero erraban quienes creyeron que Felipe IV iba a retroceder; ni el trono estaba vacante ni eviscerado de autoridad. Con un nuevo valido al frente, con quien compartía formas suaves y convicciones de hierro, el monarca se dispuso a dar su última batalla por la obediencia ejecutiva. Decidió resistir. Los vasallos también.

⁴¹⁷ FLG, Mss. 206, fols. 7-8, José González a Felipe IV, Madrid, 3 de noviembre de 1643, con respuesta del rey.

⁴¹⁸ FLG, Mss. 206, fols. 9-9r, José González a Felipe IV, Madrid, 12 de noviembre de 1643, con respuesta del rey.

8 DESESPERACIÓN

La relativa facilidad con que los súbditos del Rey Católico rehuían o posponían la ejecución de una orden permitía que la desobediencia abierta en forma de motín o revuelta fuera ocasional. No se llegaba a ninguna de estas crisis sin que la relación con la corona hubiera estado sometida a un alto grado de estrés. Por eso, las rebeliones casi simultáneas de Cataluña y Portugal en 1640 evidenciaron el nivel de deterioro del pacto político hasta entonces vigente y el fracaso de la política de obediencia ejecutiva que Felipe IV había tratado de imponer a través del valimiento. El relevo de Olivares por el mucho más prudente don Luis de Haro representó un cambio inevitable, aunque más en las formas que en el fondo, pues la corona no renunció a mantener la esencia de aquellos principios con los que identificaba su autoridad. La obediencia fue uno de ellos, de ahí que siguiera protagonizando debates y conflictos en el ecuador español del siglo XVII, pues del significado que se le diera a esta palabra dependía en gran parte la recomposición política con los vasallos, las instituciones y, sobre todo, los territorios.

«La desobediencia –afirmó Milgram en su clásico estudio sobre la materia– es el último de los medios por el que se pone término a una tensión. Es un acto que no tiene nada de fácil. No implica únicamente la negación a llevar a cabo un precepto (...), sino una reformulación de la relación entre sujeto y autoridad»³⁶⁹. En la cultura confesional de la Monarquía esta quiebra del *statu quo* con vocación de sustituirlo por otro tampoco era nada fácil, y se plasmaba mediante conceptos y términos a menudo teológicos. Puede que la palabra más correcta para expresar el estadio de angustia, frustración y crispamiento simultáneos que precedió a estas rupturas traumáticas fuera desesperación, un vocablo con el que los coetáneos se referían al proceso de incubación de una calamidad política de consecuencias trágicas e irreversibles para la comunidad. No podía ser de otro modo

³⁶⁹ STANLEY MILGRAM, *Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental* (Bilbao, 1984) [Nueva York, 1974], p. 152.

porque la desesperación era un pecado mortal que, lógicamente, conllevaba el severo castigo de Dios. La gravedad venía determinada por su origen. Contravenir cualquiera de las tres virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– implicaba pecar mortalmente de necesidad, ya que todas ellas se referían a Dios. Negar la fe, o infidelidad, equivalía a no creer en él; rechazar la caridad suponía odiarlo y negar su bondad infinita; pero perder la esperanza –esto es, incurrir en desesperación– significaba no confiar ya en recibir sus dones ni en alcanzar la salvación. Aunque a priori la infidelidad y el odio parecían pecados más graves que la desesperación, santo Tomás de Aquino asentó lo contrario: «Comparada con los otros dos pecados, entraña mayor peligro la desesperación. Efectivamente, la esperanza nos aparta del mal y nos introduce en la senda del bien. Por eso mismo, perdida la esperanza, los hombres se lanzan sin freno en el vicio y abandonan todas las buenas obras». Como concluyó San Isidoro, «desesperar es descender al infierno»³⁷⁰.

La trasposición del pecado de desesperación al Derecho lo convirtió en un delito igualmente gravísimo, el de «homicidio de sí», o «desesperamiento»; de hecho, se consideraba un crimen llevado a cabo contra uno mismo. La desesperación no era un estado psicológico o emocional que se tuviera en cuenta como atenuante o eximente, sino un agravante en toda regla del delito y culpa de no confiar en Dios y destruir la propia vida. El suicida, con su acto criminal, negaba el poder de Dios y la vida eterna, de ahí que la ley contemplara para él castigos ejemplarizantes³⁷¹. Pero hubo también una transferencia de la desesperación a la política, un campo donde la palabra adquirió la semántica de pérdida de esperanza y de confianza en el rey y en su capacidad de hacer justicia. El temor al príncipe en señal de respeto henchía su soberanía, pero era «nocivo y peligroso aquel que nace de la soberbia, injusticia y tiranía (...), porque induce a la desesperación [del vasallo]»³⁷². El desesperado político ya no confiaba en recibir de su señor la merced, o simplemente la consideración, que creía merecer, lo que cortocircuitaba el ciclo sinalagmático de las relaciones de poder propias del Antiguo Régimen. «El desengaño en el pretendiente es desesperación», recordó con sincretismo barroco un secretario de Estado, y *avisador de príncipes*, en 1647³⁷³. La desesperación a escala colectiva expresaba la degradación del vínculo entre gobernante y gobernados y advertía del peligro máximo a que este estaba sometido, pues

³⁷⁰ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 3 (Madrid, 1995), pp. 189-193, p. 192.

³⁷¹ ALEJANDRO MORÍN, «Suicidas, apóstatas y asesinos. La desesperación en la Séptima Partida de Alfonso el Sabio», *Hispania*, 61 (2001), pp. 179-220, pp. 182-183, y BLANCA LLANES PARRA, «Suicidarse en el Madrid de los Austrias: ¿muerte por *desesperación*?», en Tomás Antonio Mantecón Movellán (ed.), *Batjín y la historia de la cultura popular* (Santander, 2008), pp. 333-346.

³⁷² DIEGO SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, edición de F. J. Díez de Revenga (Madrid, 1988) [Milán, 1640], p. 248.

³⁷³ GERÓNIMO DE ORTEGA Y ROBLES, *El Despertador que avisa a un Príncipe católico, ya de las inquietudes de la guerra, ya de los sosiegos de la paz* (Madrid, 1647; censuras de 1646), p. 5v.

solo se llegaba a desesperar tras varias etapas de creciente conflictividad no resuelta. Un pueblo que piensa que está mal gobernado «es causa que enferme la lealtad, muera la obediencia y renazcan deseos de sacudir el yugo de la debida sujeción», afirmó un cortesano precisamente en 1640³⁷⁴. Esta desatención se convertía en letal para el gobierno porque permitía a los malcontentos usarla de coartada para justificar la revuelta, única salida posible al abandono sufrido –aunque fuera una salida, literalmente, «a la desesperada». La desesperación constituía la antesala no ya de la protesta o de la violencia verbal, sino del tumulto más o menos premeditado, por lo que al rey convenía atender a tiempo a los desesperados y darles alguna satisfacción, siquiera a los más enardecidos. «Por mayor que sea la tempestad de las dificultades, es mejor que corran con algún seno de vela para que respiren, que amainarlas todas. Los más de los negocios mueren a manos de la desesperación», apuntó clarividente Saavedra Fajardo también en 1640³⁷⁵. El empleo, por tanto, del *argumento de desesperación* a manos de quienes justificaban un levantamiento presuponía o anticipaba el tipo de solución que debía darse a este y que la propia ley facilitaba, ya fuera el perdón general –con exceptuados o no– y la apariencia de olvido. Estar desesperados o caer en desesperación no aludía, o no principalmente, a una vivencia emocional disgustosa fruto de la ansiedad, sino que reflejaba y confería carta de naturaleza a una categoría política de crisis extrema.

1640 fue el año de la desesperación en la Monarquía. «Llegaron las sediciones de Cataluña al último empeño o, por mejor decir, despeño que supo inventar el odio y la desesperación». Aunque esta fuente condenaba la sublevación, también reconoció que el odio y la desesperación del pueblo contra la política del rey y su valido eran reales³⁷⁶. Se trataba del mismo hartazgo que seis meses después llevaría a un sector de los portugueses «a prorrumpir y caer en desobediencia y a apeteer la desesperación»³⁷⁷. El diagnóstico de la rebelión lusa que un militar austracista llevó a cabo en 1642 no se alejaba de esta visión, expresada entre la admiración y el reproche hacia los *rebeldes*. «Portugal, para libertarse, halló muy corto tiempo en sesenta años y hále sobrado un día. Hombres que obran desesperados fátales acabar de enloquecer para ser suyo todo el mundo»³⁷⁸. Una desesperación que, a juicio del jurista Francisco Leitão, portugués leal a Felipe IV

³⁷⁴ LUIS PACHECO DE NARVÁEZ, *Peregrinos discursos y tardes bien empleadas*, edición de Aurelio Valladares Reguero (Pamplona, 1999; manuscrito inédito de 1640), p. 77.

³⁷⁵ SAAVEDRA FAJARDO, *Empresas políticas*, p. 450.

³⁷⁶ JOSÉ PELLICER DE TOVAR, *Avisos*, edición de Juan-Claude Chevalier y Lucien Clare, 1 (París, 2002), p. 118, aviso del 12 de junio de 1640.

³⁷⁷ MATÍAS DE NOVOA, *Historia del reinado de Felipe IV*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, 80 (Madrid, 1883), p. 384.

³⁷⁸ «Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre los años de 1634 y 1648», en *Memorial Histórico Español*, 16 (Madrid, 1862), p. 437, el teniente don Juan de Quiñones al P. Fray Domingo de los Reyes, Madrid, 30 de julio de 1642.

y miembro de su gobierno, pudo haber sido auténtica en su origen, pero que después de la rebelión había sido fomentada por el nuevo rey de Portugal «procurando poner los pueblos de este reino en desesperación, persuadiéndoles que están indignos del perdón de Su Majestad Católica (...) Solamente para los soberbios que obstinadamente perseveren en su rebelión quiere Su Majestad el rigor de sus armas (...), por lo cual el perdón y la clemencia pende de nuestra obediencia. Si obedecemos, nos ganamos lo que debemos; y si no obedecemos, nos perdemos, faltando a todo esto». Su largo discurso, bajo el título nada ambiguo de *Portugal tiranizado*, concluía con una espectacular llamada a obedecer conjugando el verbo en modo imperativo:

No queramos, pues, llegar a tanta miseria, ni perdernos ni perder a este Reino, pues que estamos en tiempo de poder ganarlo todo. No se pierda tanta Cristiandad y el mundo por don Juan de Braganza, que es vergüenza perderse por él. Basten los trabajos y calamidades pasadas; acábense ya los desatinos; abátanse las banderas a su legítimo rey; callen los pífanos, cesen las armas: obedezcamos³⁷⁹.

Reducir el problema de Portugal a un acto de mera obediencia, por más que se argumentara sobre esta virtud como restauradora de todos los males, suponía un ejercicio de simplificación, habida cuenta de que los bragancistas habían justificado su decisión sobre los principios de la legitimidad y de la fidelidad a una dinastía según ellos apartada del trono por la fuerza en 1580. Leitão, no obstante, parece que construyó su tratado pensando en el grueso de la población lusa, a la que creyó podría arrastrar de nuevo hacia Felipe IV esgrimiendo un concepto de obediencia intimidatorio más que intelectual. Ese mismo año, cuando el gobierno de Felipe IV discutía el contenido del perdón general que el rey pensaba conceder a los catalanes para apagar la revuelta, don Luis Jerónimo Fernández de Cabrera, conde de Chinchón, y don Manuel de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, rechazaron la petición de Felipe de Silva, responsable del ejército real, de otorgarlo sin exceptuados. Hasta el momento la idea había sido exceptuar solo a los líderes de la rebelión junto a los responsables del asesinato de Dalmau de Queralt, conde de Santa Coloma y virrey de Cataluña, ocurrido el 7 de junio de 1640 en Barcelona. Silva opinó que estos exceptuados eran «los del mando presente», esto es, los que se habían hecho con el poder en el Principado, de modo que el perdonarlos a ellos también implicaría que «no se tengan por desesperados», lo que desactivaría la resistencia. Pero Chinchón y Monterrey no coincidían, ya que un perdón general sin exceptuados provocaría que

³⁷⁹ RAH, Salazar y Castro, C-35, fols. 649-671, fols. 665-666 y 671, Francisco Leitão, «Portugal tiranizado» (1643).

los bien afectos que han perseverado en la obediencia a Vuestra Majestad no echen de menos que los malos se dejan de castigar. También parece que el que es enemigo y rebelde conocido se debe públicamente dar a entender y que se reconozca que lo que obra es como tal y como persona que no tiene a la clemencia de Vuestra Majestad, persevera como desesperado de ella en su maldad incitando a la mayor perdición de aquel reino. También se considera que si el perdón es con generalidad, pueden recelar que, después de reducidos, podrían ser castigados generalmente, y con exceptuarse número de personas se les da a entender el ánimo real de Vuestra Majestad y que no lo han de ser más de aquellos que se exceptúan en el perdón³⁸⁰.

Estos consejeros de Felipe IV eran los mismos que habían asistido con Olivares, pero el ambiente había cambiado. Solo una semana después del cese del valido, el cardenal Borja, en nombre del Consejo de Estado, «prometió obedecer como ley divina los mandatos de Su Majestad»³⁸¹. ¿Es que antes no habían obedecido así? No pudo ser casual que el relator anónimo de esta primera sesión del Consejo sin el conde-duque eligiera la obediencia al rey como el punto de partida de la nueva era. Porque obedecer a Felipe IV desde ahora no sería obedecer al valido, sino al rey. La sutileza alusiva a la suplantación que Olivares había osado encarnar durante años convirtió a la obediencia en la baliza que separaba aquel antes del ahora. La obediencia, en efecto, se había convertido bajo el conde-duque en la mercancía quizás más valiosa, escasa y debatida de la vida política. La paradoja era que el valido tan pronto la exigía como la despreciaba, según le conviniera. «Qué reputación puede ir a Su Majestad –se preguntaba con arrogancia Olivares– en mandar a un vasallo y en no hacerlo, porque lo que está debajo de la obediencia no da ni quita reputación»³⁸². Por eso ahora los supervivientes de su ministerio se la ofrendaban voluntariamente al monarca, pese a que la obediencia a la que se refería el Consejo no era, seguramente, la detestada obediencia ejecutiva, sino otra de índole participativa. Solo unos meses después de desaparecido Olivares, el marqués de Santa Cruz escribió a su sucesor, don Luis de Haro, para avisarle de lo que ya todos sabían. «No es mucho –se lamentó al nuevo valido– que extrañe ver lo que ahora pasa y no se ejecuten las órdenes del rey, aunque sean reiteradas muchas veces (...) Aseguro a vuestra excelencia que,

³⁸⁰ AGS, Guerra y Marina, leg. 1464, Junta Particular, Zaragoza, 11 de octubre de 1643.

³⁸¹ RICARDO DEL ARCO, «La caída del conde-duque de Olivares. Un manuscrito inédito», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 57 (1910), pp. 443-482.

³⁸² MIGUEL SANTIAGO RODRÍGUEZ, «Cartas del conde-duque de Olivares escritas después de su caída», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 76 (1973), pp. 323-404, pp. 371-372. Olivares al secretario Antonio Carnero (sin fecha, mayo de 1643).

si el rey no toma otra forma y no se hace obedecer, que se han de ver sus reinos en grandes trabajos»³⁸³.

Era difícil que la Monarquía tuviera que experimentar trabajos aún mayores de los que ya padecía. Pues la obediencia –la ejecutiva en particular– pareció brillar por su ausencia. En los dos o tres años después del impacto de 1640 la corona dudó sobre qué aspecto de la crisis urgía atender antes, si la desesperación o la desobediencia. La solución de Felipe IV consistió en situar su persona en un punto geográfico relativamente equidistante entre quienes aún le obedecían –castellanos, aragoneses y valencianos. Al menos así lo declaró el monarca en un manifiesto impreso fechado en mayo de 1642, en el que especificó el motivo de su ida a Zaragoza y lo vinculó explícitamente al principio de obediencia: «He resuelto ponerme en los confines de Castilla para poder encaminar de más cerca los socorros y hallarme en igual distancia de los Reinos que me son obedientes, para más aceleradamente proveer a los accidentes de Castilla con Portugal, de Aragón y Valencia con Cataluña»³⁸⁴. El documento quizás tuviera solo carácter informativo, ya que fue dirigido a Antonio Sancho Dávila, marqués de Velada, por entonces destinado en el ejército de Flandes, pero su estampación es un indicio de que el gobierno perseguía difundirlo a modo de propaganda.

Al igual que el cardenal Borja en el Consejo de Estado, todos decían profesar sumisión al rey para luego desdejarse con la inacción. «Obedeceré a Su Majestad –informó en 1644 don Juan Antonio de Vera y Figueroa, conde de la Roca, al valido Haro– con el corazón que, en lo exterior, todos lo hacen, que lo mismo es para el letrado del sepulcro morir por servir a Su Majestad en un asalto que por obedecerle en un rincón»³⁸⁵. Pero nadie, ni tampoco el conde de la Roca, quería habitar en los rincones de la obediencia. Ni siquiera Velázquez, el pintor de Felipe IV, a quien el monarca mandó reconvenir en 1645 por negarse a informar a su inmediato superior, don Baltasar Barroso de Ribera, marqués de Malpica, de los arreglos que como aposentador de palacio llevaba a cabo en la alcoba meridional del Alcázar madrileño. Tras quejarse Malpica al rey, este le respondió tajante: «Diego Velázquez os es súbdito, y así os obedecerá en todo»³⁸⁶. Ese mismo año el jurista y canónigo de la catedral de Granada, Francisco Bermúdez de Pedraza, se atrevió a imprimir un libro terminado en 1628 en el que bromeaba sobre el modo empleado por Felipe II para convencer a don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey,

³⁸³ BNE, Mss. 18.202, fols. 91-92, el marqués de Santa Cruz a don Luis de Haro, Madrid, 22 de julio de 1643.

³⁸⁴ BUPG, Fondo Favré, Mss. 39, fol. 50, Felipe IV al marqués de San Román, Aranjuez, 5 de mayo de 1642, texto impreso con la firma del rey.

³⁸⁵ RAH, Salazar y Castro, Mss. 9-88, fol. 90v, el conde de la Roca a don Luis de Haro, Milán, 9 de marzo de 1644.

³⁸⁶ *Varia Velazqueña. Homenaje a Velázquez en el III centenario de su muerte, 1660-1960*, 2 (Madrid, 1960), p. 257, «Memorial del marqués de Malpica al rey quejándose de Velázquez», Madrid, 13-14 de marzo de 1645.

de que aceptara el virreinato de Nueva España, cargo para el que alegó falta de recursos. «Pero el rey –ironizó Pedraza– le echó a cuestras la obediencia con una ayuda de costa»³⁸⁷. La anécdota era irrelevante salvo por el detalle de referirse al padre del conde de Monterrey que ahora, con Felipe IV, había defendido que hubiera exceptuados al perdón en Cataluña en aras, precisamente, de salvaguardar la obediencia. Desde los tiempos del Prudente a los del Rey Planeta, obedecer era cuestión de circunstancias más que de principios.

Pocos lo sabían tan bien como el vitriólico obispo de Puebla de los Ángeles, y luego de Burgo de Osma, don Juan de Palafox (1600-1659). Aragonés de cuna, en Nueva España promovió la destitución del virrey don Diego López Pacheco, marqués de Villena, bajo la acusación de que planeaba poner México a favor del Portugal Braganza. Su experiencia como virrey interino durante seis meses en 1642 no le ayudó a empatizar con el siguiente, don García Sarmiento de Sotomayor, conde de Salvatierra, con quien (o contra quien) batalló también por mil motivos. Enfrentado a muerte con los jesuitas, Felipe IV decidió su regreso a España y apartarlo de la política, lo que frustró a Palafox, que acertó a interpretar su obispado en Soria como un destierro. Su biografía, a caballo entre el rigor tridentino y el oportunismo político, le facultó para escribir sobre la obediencia, tanto para fomentar la ajena como para negar la propia. Durante el breve tiempo en que ejerció como virrey de Nueva España obtuvo la licencia para publicar su *Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos*, donde abogó por una idea de obediencia sacrificial y voluntaria convertida en eje del amor a Dios y del orden comunitario. «Son los sacrificios el cuerpo de la obediencia, la cual es el alma de los mismos sacrificios. Tanto excede la obediencia al sacrificio cuanto excede el alma al cuerpo»³⁸⁸. Pastor de un rebaño donde nadie quería ser oveja, resultó inevitable que la obediencia siguiera ocupando las futuras reflexiones de quien había ostentado conjuntamente el poder político y el espiritual, aunque fuera por breve tiempo. Según testimonio de Palafox, en febrero de 1644 terminó la redacción de *El Pastor de Noche Buena*, que imprimió en la Ciudad de México en otoño de aquel mismo año dedicado a la reina Isabel de Borbón. El obispo envió un ejemplar a España para procurar una edición peninsular bajo el amparo de la monarca, pero esta había fallecido en octubre. Debió ser un duro golpe para el obispo, pues su maniobra había ido descaradamente dirigida a ganarse el favor de la soberana justo cuando esta ejercía el gobierno en Madrid a causa de la marcha de Felipe IV a Zaragoza. Los amigos de Palafox se movilizaron hasta dar con el patrocinio de don Francisco Antonio de Alarcón, el presidente del Consejo de Hacienda, y a fines de 1645 el libro estaba en la calle. La obra era un ejemplo

³⁸⁷ FRANCISCO BERMÚDEZ DE PEDRAZA, *Hospital Real de la Corte* (s.l., 1645), p. 123.

³⁸⁸ JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA, *Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos* (Madrid, 1663) [Puebla de los Ángeles, 1643], p. 65v.

clásico de adoctrinamiento moral basado en la contraposición de virtudes y vicios, pero construido con importantes dosis de creatividad. Palafox reservó el capítulo doce –«Visita a la santa Humildad y Obediencia, y lo que sucedió con una Señora que se llamaba Delgadeza»– para recrear de «modo parabólico» su encuentro con un elenco asombroso de virtudes antropomorfas que dialogaban con el autor, acercando así el mensaje a los lectores:

Entonces dije: ¡Oh, Santísima Humildad! ¿Quién pudiera imitar el valor que tuviste al vencerte, la constancia al perseguirte y la luz al humillarte? Besale los pies y fuimos al cuarto de la Obediencia. Abriónos la Abnegación, y hallamos una Señora leyendo, muy oficiosa y despierta, con un reloj en la mano y atenta a sus movimientos. Así como nos vio, preguntó: «¿Mandáis algo?». Dije yo: «Cómo se conoce que es Obediencia esta Señora, que presto se dispuso a obedecer». Reparé mucho en esto y en el talle, y vi que era sumamente parecida a la Humildad. Pregunté si eran hermanas. Dijo la Claridad que sí, y que eran tan parecidas que la Humildad era Obediencia interior y la Obediencia era exterior Humildad. La Humildad ponía su cuidado en los afectos interiores, ajustando a ellos los exteriores con la Obediencia; pero la Obediencia era oficiosamente santa y, atendiendo a lo interior, andaba siempre ejercitada en lo exterior. Dije yo: «Mucho se parecen a Marta y a María estas dos hermanas». Dijo la Claridad: «Muchísimo, porque la Obediencia es muy parecida a Marta y la Humildad a María; y la perfecta Humildad y Obediencia las junta entrambas y entonces se hace una que llaman Humildad resignada o resignación humilde, en todos grados perfecta»³⁸⁹.

Adversario de los jesuitas, Palafox no permitió que la Compañía se apropiase del monopolio de la santa obediencia, ya la llamaran ciega o perfecta. Además, al revalorizar la humildad la resituó en el origen de la obediencia. Sin humildad, o doblegamiento virtuoso de la voluntad, no había obediencia, o ejecución pronta y disciplinada del pensamiento. La perfección teológica quedaba así asignada al núcleo original de la ecuación, a la humildad, hasta el punto de que su unión con la obediencia, por perfecta que esta fuera, producía solo humildad, ahora llamada «humildad resignada o resignación humilde, en todos grados perfecta». La obediencia quedaba reducida a un bello instrumento al servicio de la humildad y ejecutante de una servidumbre valiosa aunque de estatus disminuido. La Obediencia de Palafox, mujer, lectora y con un reloj en la mano es la imagen de la sumisión feliz de quien repasa a diario la lista de sus obligaciones «para no faltar un punto a su entero cumplimiento». Es pura ejecución. Se trata de un casi mecanicismo que, no obstante, contiene virtud gracias a su génesis en la humildad interiorizada. Cuando por segunda vez la Obediencia pregunta «¿Mandáis

³⁸⁹ JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA, *El Pastor de Noche Buena. Práctica breve de las virtudes. Conocimiento fácil de los vicios* (Ciudad de México, 1644), pp. 122-123.

algo, Señores?», y estos responden «Nada», ella concluye con instinto automotriz: «Pues voime a mis ejercicios»³⁹⁰.

No había contradicción entre esta obediencia moral propugnada por Palafox y la obediencia jurídica que el obispo esgrimió diez años después para argumentar ante el rey su negativa a que el clero pagara el impuesto de los millones. «Las Leyes Reales de Vuestra Majestad ordenan a que siempre que vinieren o dimanaren de Vuestra Majestad o de sus Consejos algunas cartas contra derecho, o que se tengan por desaforadas, se obedezcan y no se cumplan, y se dé razón a Vuestra Majestad de la causa para que se sirva de poner remedio en ello»³⁹¹. Este Palafox republicano no había olvidado a la Señora que leía atenta las reglas de su orden sin perder de vista el reloj que las distribuía durante la jornada. Tampoco había olvidado que él mismo, tras volver de México, había ejercido el cargo de «obediencia» en la Escuela de Cristo, el más importante de esta congregación religiosa que él apoyó con firmeza³⁹². Sencillamente, la habitación en la que ahora había entrado el obispo era la de la obediencia civil, amueblada con teoría fiscal, que también tenía sus reglas y horarios.

La militar, a su vez, no estaba en su mejor momento. En 1644 el eclesiástico Juan Bautista Gil de Velasco había ya terminado su *Católico y marcial modelo de prudentes soldados* que daría a la imprenta seis años después. Pequeña obra ideada para combatir las «guerras civiles» que asolaban España y su catolicismo («a falta de enemigos, pelean los Españoles entre sí»), Velasco creía en la necesidad de exigir más al soldado en estos tiempos de debacle, y no menos, como escuchaba con pesar a su alrededor. En el capítulo cuatro, «De la obediencia que debe el soldado a su superior, las glorias que gana en resignar en él su voluntad, las utilidades y frutos que por este medio se adquieren a la República», estableció que el vasallo debía acudir al reclamo del combate «no por particular inclinación», sino porque en realidad «lo llama Dios por aquel camino» para «cumplir las obligaciones de su patria o provincia (...) y privarse de voluntad». Toca al capitán, no obstante, ganarse el afecto del soldado, pues ninguno será obediente

por opresión o miedo ignominioso. Sin obediencia perfecta no hay cosa buena (...) La obediencia que procede de opresión o miedo servil no produce fortaleza, y obediencia sin fortaleza es ignominiosa. Finalmente, la obediencia, *quae charitatis, affectu serbatur*, es una virtud que ingiere e incorpora en el alma las demás virtudes o, injertas, las conserva; quien quiere ser sabio y valiente, sea obediente, porque quien por la obediencia adquiere

³⁹⁰ PALAFOX Y MENDOZA, *Pastor de Noche Buena*, p. 124.

³⁹¹ JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA, *Las razones que se le han ofrecido para obedecer, y no cumplir, dos Reales Provisiones despachadas por la Real Chancillería de Valladolid, la materia ocurrente de la Eclesiástica inmunidad* (s.l., s.f.) [Burgo de Osma, 1656].

³⁹² ANTONIO GONZÁLEZ DE ROSENDE, *Vida de don Juan de Palafox y Mendoza* (Madrid, 1671; primera edición en 1666, mucho más reducida), p. 195.

sabiduría, adquirirá fortaleza y eternas felicidades (...) España es fecundísima en producir hombres obedientes, fidelísimos, fuertes y de acomodados ingenios (...) El amor a Dios y la obediencia son los dos polos en que estriban todas las felicidades divinas y humanas del hombre y principalmente del soldado³⁹³.

La sublimación de la fe junto a la obediencia militar se comprende fácilmente en el contexto de la crisis de los años 1640; a poco que se reparase en ello, el catolicismo y la disciplina representaban los únicos valores susceptibles de soldar una Monarquía fracturada por dentro y por fuera. La obediencia republicana, la jesuita o la tridentina podían y debían contribuir a la restauración de España, pero también era obvio que llevaban mucho tiempo en vigor y que, en función de las circunstancias, tomaban direcciones imprevisibles. Pero la fe y los soldados (católicos) formaban una columna firme para empezar la reconstrucción. Además, la obediencia castrense y católica de Velasco no era la disciplina lipsiana, a la postre un mal menor que el súbdito debía resignarse a cumplir según le era impuesta desde arriba. El soldado español de Velasco obtendría de su fe –pues era Dios quien lo llamaba a la guerra– la fuerza para renunciar a su voluntad y depositarla amorosamente en el superior, trasunto de su rey. La exigencia al soldado en estos años desastrosos debía aumentar sin duda, como explícitamente reconoció el autor del tratado; pero no por una razón de estado, sino por la única razón de ser de la Monarquía, consistente en su peculiar forma de unión católica de naciones. Para Velasco, las «guerras civiles» de España eran la versión retardada de las guerras de religión sufridas por otros países europeos, en la medida en que una España desunida causaría también un catolicismo más débil y, en consecuencia, vulnerable al retroceso o incluso a su desaparición. En este sentido, cuando los coetáneos depositaron su esperanza en la obediencia militar con más pasión y voluntarismo que en otras, no se debió solo a un pragmatismo bélico evidente, sino a la certeza de que tras una península políticamente dividida terminaba para siempre su forma de entender el mundo o, al menos, la Monarquía.

El alcance de la obediencia militar en esta coyuntura quedó de manifiesto en una sesión de la Junta de Guerra de España en julio de 1647. En pleno marasmo de los frentes catalán y portugués, este organismo específicamente creado para coordinar los frentes peninsulares tuvo que dirimir un serio conflicto protagonizado por los maestros de campo reacios a obedecer a los generales de la artillería. Fue el propio valido, don Luis de Haro, quien llevó la batuta del asunto elevando a la Junta la propuesta que los demás miembros –los marqueses de Leganés, Chinchón y Lorian y los condes Fuensaldaña y De la Roca– aprobaron por unanimidad. El problema consistía en un clásico conflicto de precedencia. En este caso un grupo de maestros de

³⁹³ JUAN BAUTISTA GIL DE VELASCO, *Católico y marcial modelo de prudentes y valerosos soldados. Triunfos de la unión católica y militar* (Madrid, 1650), pp. 10-12v, 13v-14r, 18v y 78v.

campo no aceptaban ser mandados por los generales de la artillería quienes, pese a ostentar un grado superior, sin embargo acumulaban menos antigüedad de servicio. El fondo de la cuestión apuntaba a denunciar el favoritismo de la corona a la hora de otorgar el generalato a oficiales más jóvenes que los maestros de campo. Era, una vez más, la autoridad del rey lo que estaba en juego, lo que explica la contundente intervención del valido. Haro, personalmente, se entrevistó con todos hasta lograr que la mayoría de los maestros se sometieran a los generales, con la excepción de tres: los italianos Juan Bautista Brancacho y Ventura de Tarragona, y el español don Rodrigo Niño, «que si bien procuró con todo esfuerzo se allanasen a la observación de la orden (...), no lo pudo conseguir». Más aún: Brancacho «le dio un memorial sobre esto y no fue posible acabar con él [que] se ajustase. Que Ventura de Tarragona, que era el que tenía menos razón por no ser tan antiguo como el otro, le había respondido en el caso con más viveza; y que después procuró reducir a don Rodrigo Niño y, aunque le puso por delante sus obligaciones, también le halló en el mismo sentir». Haro, y el gobierno del rey, estaban ante el plante de tres oficiales expertos que se sabían casi imprescindibles.

La gravedad del desafío obligaba a maniobrar con firmeza. La envoltura que don Luis preparó para someter a los maestros desobedientes contó con el apoyo de don Guillén Ramón de Moncada, marqués de Aytona, recién nombrado virrey y capitán general del ejército de Cataluña. Aytona mandó una carta a Felipe IV que fue leída ante todos y que en esencia exigía mano dura contra aquella indisciplina. El marqués, que acabó destituido al cabo de un año precisamente por su maximalismo ante la insubordinación, era la mejor baza de Haro y de la Junta³⁹⁴. Aytona negaba cualquier justificación por parte de los maestros, concluyendo que era «de menos inconveniente privarlos de sus puestos que disimular punto de tan mala consecuencia. La orden que Vuestra Majestad tiene dada es que los maestros de campo obedezcan a los generales de la artillería titulares y que el que lo rehusase se le quite el Tercio y, demás de esto, se le notifique que dentro del tiempo que se tuviere por competente, salga desterrado de los reinos de Vuestra Majestad». Esta era la norma que tocaba ponderar a la Junta antes de decidir aplicarla. «La Junta –concluyó– reconociendo que el punto de la obediencia en los ejércitos es la piedra fundamental de todo el arte militar (...) y que replicar es poner embarazo en la regalía de Vuestra Majestad (...), parece que por ningún caso se afloje de lo que está ordenado porque de lo contrario se seguirán daños irreparables, porque los españoles son ejemplares de poca obediencia en todas partes y no es justo que los que han tenido esta máxima queden ufanos de haber salido con su intento». En consecuencia, si Brancacho persistía en desobedecer, se aceptaba su dimisión –con la que había amenazado– previa advertencia de que nunca más obtendría un puesto

³⁹⁴ MARQUÉS DE AYTONA, *Discurso militar. Propónense algunos inconvenientes de la Milicia de estos tiempos, y su reparo*, edición de Eduardo de Mesa Gallego (Madrid, 2007) [Valencia, 1653], p. 25.

en los ejércitos de Felipe IV; a Tarragona, «si persevera, se ponga en un castillo preso hasta que Vuestra Majestad mande otra cosa»; y al español Niño «se le quite el tercio y no se le consienta quede en los reinos de Vuestra Majestad, por ser natural y demás obligaciones (...), lo cual servirá de escarmiento a otros. Y para asentar la obediencia convendrá hacer esta demostración, pues importa menos perder tres hombres que el sustentar una mala disciplina en los ejércitos». No hizo falta más para convencer al rey, cuya respuesta, aparentemente convencional, adquirió en aquella coyuntura un valor diferente: «Hágase en todo como parece, pues sin obediencia no hay milicia»³⁹⁵.

La epidemia de desobediencia parecía extenderse a todos los estamentos. En el partido de Sevilla, los jóvenes reclutados se negaban a ir a Cataluña en lugar de a la cercana Badajoz. El conde de la Puebla del Maestre se quejó a la Junta de Guerra de España de «que el vasallo, que había de tener la obediencia ciega, la tenga libre y discursiva, y los ministros que ejecutan, que la habían de tener discursiva, la tengan sujeta y ciega, o por ignorancia o por conveniencias, de que resultan tantos [inconvenientes] y tan irreparables»³⁹⁶. De esta inversión de obediencias nacía el desgobierno. Un año más tarde la Junta de Estado volvió a protestar al rey por el abuso que hacían los mandos militares de esta obediencia *discursiva* que aniquilaba cualquier esfuerzo. «Que por regla general se diga a unos y a otros –propuso la Junta al monarca– que, si se faltare un punto a la ejecución de esta orden y por ello, o por darle interpretaciones (como en otros casos se ha hecho en lo pasado dejando perder el servicio de Vuestra Majestad), no se disimulará, sino que se mandará hacer severa demostración sobre ello»³⁹⁷. Con las tres obediencias sobre el tablero, la ciega, la ejecutiva y la discursiva o republicana, al gobierno le resultaba imposible hacer cumplir sus mandatos, como prueba el hecho de que, pese a la determinación mostrada por imponer su autoridad, al final reconociera que, «por regla general», se castigaría a quienes no ejecutaran las órdenes o las interpretaran, lo que abría la puerta a algo bien sabido por los desobedientes: que había también reglas particulares por donde desaguaba la disciplina en aras del interés individual.

Castigar la inobediencia se conjugaba en futuro, no en presente, una vieja cantinela que elucidaba tanto el realismo con que actuaba el gobierno como la imposibilidad de restaurar España al ritmo que el rey pretendía. Tanto es así que los integrantes de esta Junta eran los mismos que siete meses antes habían

³⁹⁵ AGS, Guerra y Marina, leg. 1645, «La Junta de Guerra de España habiendo oído lo que refirió en ella don Luis de Haro tocante a la obediencia de los Maestres de Campo del ejército a los Generales de la Artillería titulares. Representa lo que se debe ejecutar», Madrid, 20 de julio de 1647.

³⁹⁶ AGS, Guerra y Marina, leg. 1682, Junta de Guerra de España sobre levas en Sevilla para Cataluña, Madrid, 20 de febrero de 1648.

³⁹⁷ AGS, Estado, leg. 2669, Junta de Estado formada por don Luis de Haro, conde de Monterrey y marqués de Castelo Rodrigo, Madrid, 7 de septiembre de 1649.

formado otra con el único fin de revisar el discurso de apertura o «proposición» de las Cortes de Castilla, leído en la asamblea el 20 de febrero de 1649. La parte del borrador que recordaba el esfuerzo realizado para acabar con las rebeliones de Nápoles y Sicilia de 1647-1648 fue modificada, ya que la frase «para poder sujetar y restituir a la debida obediencia aquellos naturales», se tachó para poner en su lugar «para restituir en autoridad a Su Majestad»³⁹⁸. En una Monarquía donde la obediencia era interpretada hasta por los reclutas, pareció más prudente y decoroso reivindicar un principio sobre el que el margen para las interpretaciones y las réplicas discursivas se estrechaba al máximo. Supuso, además, adaptarse con inteligencia al lenguaje de las mismas élites municipales, pues la estadística ha revelado que en los duros combates negociadores con la corona las palabras fidelidad y lealtad fueron las favoritas de los regidores de los concejos y de los procuradores de Cortes, mientras la obediencia expresaba o presuponía la obligación de prestar un servicio³⁹⁹. La autoridad real, por vaporosa que fuera, al menos tenía la virtud de flotar indiscutiblemente por encima de cualquier vocablo.

La obediencia se refugió en las imágenes, quizás porque aunque no conviniera citarla, al menos se la podía representar. En el primero de los cuatro arcos levantados en el paseo del Prado madrileño para dar la bienvenida a Mariana de Austria en noviembre de 1649, una Obediencia antropomorfa saludó a la nueva reina en compañía de la Fidelidad, la Providencia y la Magnificencia. La Obediencia llevaba un freno en la mano «por la fácil sujeción a los dictámenes de ajena voluntad», junto a estos versos: «Don, que la obediencia ofrece / no hay imperio que le obligue, / que quien sin amor consigue / consigue, mas no merece»⁴⁰⁰. Obedecer como fruto del afecto y no de la imposición constituía un bellissimo ideal más que una realidad. De ahí que en el entorno monárquico se apresuraran a aprovechar las segundas nupcias del rey para reforzar el mensaje. En un *Epitalamio* dedicado a Felipe IV y su segunda esposa, se festejó su ascenso al «Trono Real, donde eminente / es la veneración y la obediencia», haciendo del lugar físico desde donde gobierna el rey sede también de la renuncia virtuosa de los vasallos a su propia voluntad⁴⁰¹.

La década de 1650 conformó un periodo muy característico del siglo XVII español apenas identificado por la historiografía. Entre el marasmo del decenio

³⁹⁸ AHN, Estado, leg. 674, «Junta que Su Majestad mandó formar en que concurrieron el conde de Monterrey, D. Luis de Haro y el marqués de Castelo Rodrigo», Madrid, 4 de febrero de 1649.

³⁹⁹ I. A. A. THOMPSON, «¿Fiel a qué? El lenguaje político en los ayuntamientos en la Castilla del siglo XVII», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 118/2 (2006), pp. 281-288, p. 282.

⁴⁰⁰ TERESA ZAPATA FERNÁNDEZ DE LA HOZ, *La corte de Felipe IV se viste de fiesta. La entrada de Mariana de Austria (1649)* (Valencia, 2016), pp. 173 y 187.

⁴⁰¹ DIEGO FRANCISCO DE ANDOSILLA Y ENRIQUEZ, *Epitalamio a las felices bodas de nuestros augustos reyes Filipo y María Ana* (s.l., s.a) [1649] (sin paginar).

anterior y el inicio de otro reinado en el siguiente, los años cincuenta representaron una etapa decisiva para reformular el discurso de una hegemonía menguante. Cerrada la cuestión de las Provincias Unidas y recuperada casi toda Cataluña, el gobierno respiró aliviado por primera vez en mucho tiempo. Mientras Felipe IV debatía con sus consejeros el futuro del Principado, la cuestión pendiente de Portugal obligó a revisar la política que había generado aquella sublevación y tomar decisiones sobre la propia naturaleza de la Monarquía. Tras la caída de Barcelona en octubre de 1652, los catalanes recuperaron sus fueros, pero con retoques que modificaron aquellos aspectos que, como la insaculación municipal, habían limitado la intervención de la corona⁴⁰². La recomposición de los fragmentos saltados por los aires en 1640 parecía menos dificultosa que restaurar los ideales sobre los que se había asentado el conjunto patrimonial durante décadas de *dinasticismo*. Revisar, por ejemplo, la política de obediencia ejecutiva no solo era posible, sino incluso deseable, pero a riesgo de debilitar el entramado funcional de un imperio incierto y de facilitar también el deslizamiento hacia otra implosión oportunista. El dilema era el rey o los vasallos, la corona o sus dominios; Lipsio o la república.

Lo primero que nadie obedecía era la verdad. En 1653, el cinismo afectuoso expresado por el cardenal Domingo Pimentel en una carta dirigida a don Luis de Haro desvinculaba obedecer con obtener recompensa, como si la falta de galardón estimulara el empeño. «El Rey y vuestra excelencia hagan lo que fueren servido que, cuanto menos premiada mi obediencia, será más consagrada al servicio de mi Rey»⁴⁰³. Probablemente nunca, como entonces, tuvo la corona que estar más atenta a recompensar la obediencia, desnaturalizando la virtud en la que esta decía asentarse. Las heridas abiertas por las rebeliones domésticas, a decir verdad, nunca se cerraron del todo. En 1650 el jurista sardo pro español Juan Bautista Buraña publicó en Nápoles su versión de la revuelta de Masaniello, mezcla de plante antifiscal popular y conspiración nobiliaria. El papel que jugó la obediencia en aquellos hechos y el lugar que luego le asignó la memoria indican la viveza de su protagonismo. El discurso que Buraña puso en boca del famoso cabecilla popular de 1647 así lo atestigua. «Un pobre pescador como yo libraré a Nápoles del intolerable peso de los dacios e imposiciones (...) Descargarás, Patria mía, de tu cuello, tú y todo el Reino, aquel grave yugo que has tenido hasta ahora»⁴⁰⁴. De hecho, el horror y la

⁴⁰² EVA SERRA I PUIG, «Catalunya després del 1652: recompenses, censura i repressió», *Pedralbes*, 17 (1997), pp. 191-216.

⁴⁰³ RAH, Salazar y Castro. Mss. 9-99, fol. 31r, el cardenal Domingo Pimentel Zúñiga a don Luis de Haro, Roma, 3 de junio de 1653.

⁴⁰⁴ JUAN BAUTISTA BURANA, *Batalla peregrina entre amor y fidelidad concluida mediante la gracia del más excelente Sacramento, el Santísimo de la Eucaristía, con portentoso triunfo de las armas de España, ejemplar obediencia de la fidelísima ciudad y pueblo de Nápoles* (Nápoles, 1650), p. 28. La obra fue dedicada a Felipe IV y la reina Mariana.

heroicidad, a parte iguales, que Buraña atribuyó a Masaniello se originaban de transferir a su humilde persona la obediencia que antes Nápoles había rendido a Felipe IV. Otra cuestión eran las clases de obediencia que concurrían en un tumulto generalizado, las circunstancias que alteraban la forma de obedecer y la mutación que sufría la obediencia cuando pasaba de ser asunto de reyes a cosa de plebeyos. En la reflexión que una dama dirige al protagonista del relato se recoge toda esta complejidad:

Grande era la obediencia que se tenía a Masaniello, como vuestra merced va discurriendo, pero me admiro mucho de que llegara a ser obedecido tanto de la plebe como también de mucha gente civil, que bien podía en aquella ocasión dejarle de obedecer teniendo Masaniello el dominio usurpado; que por más que la obediencia sea virtud, no se deben de obedecer aquellas cosas que son contrarias a Dios, como refiere san Agustín. No dejaba de conocer la plebe de Nápoles que Masaniello no tenía los requisitos para ser obedecido y, con todo esto, echo de ver que vuestra merced le trata de obediente a su rey y que su obediencia ha sido muy ejemplar para otros reinos, lo que envuelve alguna contradicción, y así estimaría me diese a esto alguna satisfacción⁴⁰⁵.

En la respuesta a la curiosidad de la dama, el argumento estriba en que la obediencia del pueblo napolitano a Masaniello no podía considerarse tal, pues nació del miedo al castigo y no de la virtud. «No se puede condenar la obediencia que se vio aquellos primeros días en la gente civil en orden a los mandatos de Masaniello, porque aquella fue una obediencia bastarda que no procedía de afecto de caridad, ni de amor de la justicia, sino de un miedo servil y del terror de las penas que tan bárbaramente se publicaban e imponían sin excepción de personas, la cual no se puede llamar obediencia, como pondera san Gregorio: *Vera obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non timore poena, sed amore iustitia*». Sin embargo, el *terror* y la escenificación de esta obediencia *bastarda* realizada por Masaniello ante el virrey despertaron en los presentes admiración y estupor, aunque solo fuera por un instante y marcara el inicio de su trágico fin:

Y para mostrar Masaniello el imperio que tenía sobre aquel pueblo y la obediencia que se le prestaba a una mínima señal suya, mandó que no repicasen más dichas campanas (...) Volviéndose Masaniello a su excelencia, le dijo: «Agora quiero que vea vuestra excelencia cuánta es la obediencia del pueblo de Nápoles». Y poniéndose el dedo índice en la boca en señal de silencio, fue tan grande que no parecía haber un alma viviente en aquel largo, siguiendo y concluyendo su ostentación con mandar que cada cual se retirase, como de facto todos se retiraron dejando vacía aquella plaza y quedando tanto su excelencia como todos los demás circunstantes

⁴⁰⁵ BURANA, *Batalla peregrina*, p. 190.

con grande admiración de haber visto tan pronta obediencia a una persona de tan ínfimo estado y calidad⁴⁰⁶.

La desacreditación de la revuelta popular nacía de que esta había logrado imponer, nunca suscitar, una obediencia ajena a la virtud. Según Buraña, los actos de Masaniello, como mandar el cese del repique de campanas, silenciar con un gesto a la masa de la plaza o disolverla luego en orden, no se debían ni a que él encarnara una autoridad legítima ni a que provocara una obediencia moral, sino que provenían de la violencia y de su infeliz condición de pescadero convertido en un mago embaucador gracias a trucos de taberna. Incluso la gesta de haber acallado a la multitud con solo llevarse un dedo a la boca parodiaba a los exégetas de Dios. El dominico Ignacio Coutinho, en su *Promptuario espiritual* de 1636, había dedicado una de sus consideraciones precisamente a este asunto: «Que como en Dios hace oficio de lengua la vista, a los verdaderos obedientes les sirven de voces las señas». La obediencia virtuosa nacía de seguir «la seña de los ojos del Señor» más que sus palabras. «Pero ¿qué digo seña de los divinos ojos? Mucho menos basta para obedecerle», al igual que los Reyes Magos se pusieron en camino apenas vieron la estrella de Belén. Dios era omnipotente porque se hacía obedecer sin palabras, y esta era la prueba inequívoca de su insuperable majestad. Lo mismo sucedía entre los hombres: el dar una orden de viva voz no hacía más grande «el dominio del imperante; pero la [obediencia] que en cosa tan ardua y negocio tan difícil, a vista de solas señas tuyas, se observa, es sin duda insignia de suma potestad»⁴⁰⁷. Sin embargo Masaniello no era Dios ni podía aspirar a imperio alguno; todo lo más, pudo reinar unos minutos sobre una multitud comparsa. Su mérito no vino de infundir autoridad, sino de la connivencia interesada del populacho que había sido su auténtico demiurgo. Al morir asesinado días después, Buraña lo convirtió en el contraejemplo perfecto, en la moraleja que ayudaba a entender «la obediencia, el respeto y la fidelidad que se debe guardar a los que llevan sus veces en la Tierra». Era una advertencia para quienes, manipulados por la chusma o por los poderosos –pues en Nápoles habían confluído ambas fuerzas–, aspiraban imprudentemente a «querer pasar a nuevo estado con aclamar a otro señor y formar república para poder vivir con desenfrenada libertad»⁴⁰⁸.

Más presente que nunca, la obediencia parecía ser casi el único principio y el más tangible cada vez que surgía un conflicto o se temía por él. Obedecer y desobedecer colectivamente siempre habían sido cuestiones susceptibles de utilizar a favor o en contra de la reputación local. Dado que pocas ciudades se habían

⁴⁰⁶ BURANA, *Batalla peregrina*, p. 207.

⁴⁰⁷ IGNACIO COUTINHO O.P., *Promptuario espiritual sobre los Evangelios de las solemnidades y fiestas de la reina de los santos María Madre de Dios* (Madrid, 1644) [Lisboa, 1636], pp. 393-396.

⁴⁰⁸ BURANA, *Batalla peregrina*, pp. 9 y 309.

librado en su historia de algún episodio turbulento, rara vez se atrevieron a poner en sus escudos algún lema que incluyera la palabra obediencia o derivados; en cambio, era habitual reclamarse fieles y leales, a ser posible en grado superlativo. Nadie podía ni debía dudar de la fidelidad, la lealtad y el amor que los vasallos de tal o cual ciudad sentían por su rey, pero los desencuentros de inobediencia salpicaban regularmente la crónica municipal como pecados veniales que tanto la corona como, sobre todo sus protagonistas, preferían silenciar. Por lo demás, declararse obedientes en plena embestida lipsiana hubiera implicado debilitar el republicanismo de modo insensato. En este sentido, la no incorporación del término obediencia a los escudos de las localidades hispanas durante los siglos *xvi* y *xvii* –ni siquiera, al parecer, en las fundadas en América– representó un sonoro fracaso para todos aquellos que se habían esforzado por ensalzar esta virtud en su vertiente más política.

La memoria de la ciudad, obediente o desobediente, seguía siendo un instrumento tentador para cualquier gobierno a la hora de medir su autoridad. Solo unos días después del motín sevillano de la Feria el 22 de mayo de 1652, la Casa de la Contratación se lamentó al Consejo de Indias de que tales disturbios se hubieran «fomentado en una ciudad que, cuando otras en tiempos antiguos llegaron a faltar a la obediencia, se conservó en esta con gran fineza, lo que miró al respeto y veneración real»⁴⁰⁹. La frase aludía al apoyo que Sevilla prestó a Alfonso X durante la guerra con su hijo Sancho IV, lo que otorgó a la ciudad una fama de fidelidad –o de obediencia, según los miembros de la Casa– que convenía tener en cuenta. Tanto si fue una advertencia de los sevillanos a Felipe IV en el sentido de hacerle ver que los vasallos habían llegado al límite de sus fuerzas, como si se trató de ofrecer al monarca un arma con la que amenazar a la ciudad, la obediencia, y no otro principio, se colocó en el centro de una crisis de autoridad, memoria y reputación. Tras la devastadora peste que había arrasado Sevilla desde 1646, ¿qué resistencia podría presentar la ciudad? En cambio, Zaragoza era, hasta cierto punto, el reverso de la medalla. La capital del reino aragonés había tenido el honor de alojar la corte de la Monarquía durante varios meses al año entre 1642 y 1646, con la guerra de Cataluña como fondo. Las Cortes de Aragón también habían sesionado allí entre 1645 y 1646 bajo la presencia intimidante de Felipe IV y de su valido, con momentos de tensión que solo la habilidad cardenalicia de Haro lograba desatascar a última hora. En medio de todo estaba la ciudad de Zaragoza propiamente dicha, esto es, su ayuntamiento, cuya tradición republicana se mantuvo en pie durante los años que hospedó al rey y, por supuesto, después. En junio de 1653, quizás porque la toma de Barcelona el año anterior daba esperanzas de algún alivio fiscal, la ciudad recordó a Felipe IV que tenía el derecho y, en ocasiones, el deber de obedecer y no cumplir. El desenca-

⁴⁰⁹ AGI, Indiferente General, leg. 768, Consejo de Indias, 27 de mayo de 1652.

denante de la crisis fue político: la pretensión del rey de controlar el proceso de insaculación de los «ciudadanos honrados» que formaban el gobierno municipal. A través de su fiscal, la corona amenazó a la corporación con acusarla de delito de lesa majestad si proseguían anteponiendo sus fueros al mandato regio de pasar sobre ellos. La respuesta del ayuntamiento zaragozano dejó claro que los principios republicanos estaban en pleno vigor pese a —o precisamente por— la cercanía de la persona real de los años recientes. «La obediencia del súbdito al superior es de derecho divino, natural y positivo. Y, sin embargo, estos mismos derechos persuaden el no obedecer a los mandatos de los príncipes cuando pueden seguirse escándalos. Y es acción loable el representarlos y esperar que, más bien informados, deliberen lo que convinieren»⁴¹⁰.

¿Hubo proporción entre la distancia y el grado de obediencia de los súbditos? Si fue así, la tensión experimentada en la década de 1640 sería la clave para responder a esta pregunta. Que Felipe IV acudiera regularmente a Zaragoza durante los años más intensos de la guerra catalana hablaría a favor de un sí, pero con matices, pues no había una sola clase de distancia, sino muchas según las circunstancias. Por ejemplo, la autoridad ejercida por los magistrados sobre la población de sus respectivas jurisdicciones variaba a partir de diversos factores tales como la lejanía geográfica, los recursos económicos de los interesados, la simbología desplegada por estos, la operativa judicial misma y, naturalmente, las diferencias estamentales; todo ello permite que hoy, a la hora de investigar este fenómeno, distingamos entre distancia física, material, cultural, procesal y social, respectivamente⁴¹¹. El americanismo, por motivos obvios, ha avanzado mucho en determinar el impacto de la distancia en la práctica del gobierno —en su caso, ultramarino. Y la práctica, desde la perspectiva monárquica, significaba obediencia, a ser posible ejecutiva. Los responsables de los informes enviados desde América a Madrid lo sabían y seguramente por ello destacaron este elemento que, a la vez que les servía para exculparse de sus fracasos, ha condicionado también la visión de los investigadores al anteponer el problema de la distancia al de la obediencia. «En fe de la distancia se trampea la obediencia», señaló el virrey del Perú en 1648, aunque idéntico lamento llegaba desde cualquier rincón de la Monarquía⁴¹². Es probable que sucediera al contrario y que la obediencia reflejada en Indias, como en los otros dominios de la corona, dependiera menos

⁴¹⁰ Citado por ENCARNA JARQUE MARTÍNEZ, *Zaragoza en la monarquía de los Austrias. La política de los ciudadanos honrados (1540-1650)* (Zaragoza, 2007), pp. 386-388.

⁴¹¹ DARIÓ BARRERA, «Entre el retrato jurídico y la experiencia en el territorio. Una reflexión sobre la función distancia a partir de las normas de los Habsburgo sobre las sociabilidades locales de los oidores americanos», *Caravelle*, 101 (2013), pp. 133-154.

⁴¹² Citado por GUILLAUME GAUDIN y PILAR PONCE LEIVA, «Introduction au dossier: El factor distancia en la flexibilidad y el cumplimiento de la normativa en la América Ibérica», *Les Cahiers de Framespa*, 30 (2019), 16 (consultado el 19 de enero de 2021).

de la distancia y más del propio concepto de obedecer que en cada momento manejaron sus protagonistas.

Y, naturalmente, del interés. En 1607 el Consejo de Estado decidió mantener las limitaciones al comercio entre México y Filipinas bajo el argumento de que «la conservación de las Indias consiste en que por la necesidad de las cosas que no hay en ellas dependan siempre de acá». Y en 1608 el mismo organismo se reiteró en esta política, pues si en América vieran «la ocasión de echar el yugo de la obediencia, se levantaría algún mal espíritu» encaminado a la ruptura con España⁴¹³. De ahí que la asociación entre obediencia y distancia necesite de apellidos para que sea operativa. La obediencia republicana, que pivotó sobre el obedecer sin cumplir, halló un eco tan masivo en Indias que, de tenerla en cuenta solo a ella, bastaría para hacer de los vasallos hispánicos unos obedientes modélicos. En cambio, si se les aplicara el criterio de la ejecutividad, todos mutarían en adictos a la desobediencia. Sin embargo, el hecho es que entre ambas especies de obediencia –por citar solo estas– existió un imperio condicionado por la distancia, esto sin duda, pero no determinado por ella. En 1657, con motivo del nacimiento del príncipe Felipe Próspero, la Cámara de Indias propuso al rey que solicitara a los súbditos americanos un donativo tal y como se había hecho ya en España. A fin de cuentas, «se pueden considerar en igual grado fieles los de las Indias, los cuales, estando tan remotos, son obedientes como los que están a la vista y sirven en todas las ocasiones, dándose por obligados a hacerlo solo con saber se acuerdan de ellos para mandárselo, de que hacen blasón»⁴¹⁴. Felipe IV aprobó la medida a sabiendas, seguramente, de que más pronto que tarde aquel dinero le costaría nuevas mercedes. Pero la obediencia, por interesada que fuera, estaba ahí, como también estaba el riesgo de perderla. Solo tres años después los disturbios causados en Paraguay por disputas entre el obispo de Asunción y los jesuitas –temerosos de perder sus reducciones de nativos a manos del clero secular–, puso en guardia al Consejo de Indias, que recordó «la gravedad de estas acciones (...) porque, siendo el número de religiosos que hay en las Indias tan grande que de ordinario llevan el séquito del pueblo, mayormente cuando proponen a los vasallos la voz de la libertad, de la obediencia y paga de tributos, fácilmente se podría levantar un fuego tan grande en aquellas provincias que ocasionare la ruina de ellas»⁴¹⁵. La ruina a la que se referían los consejeros era, naturalmente, el fin de la soberanía española en aquellas tierras,

⁴¹³ RAFAEL VALLADARES, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación* (Lovaina, 2001), p. 23.

⁴¹⁴ AGI, Indiferente General, leg. 771, Cámara de Indias, 7 de diciembre de 1657.

⁴¹⁵ AGI, Indiferente General, leg. 775, Consejo de Indias, 25 de septiembre de 1660. Al respecto, MANFREDI MERLUZZI, «Alla frontiera della Monarchia Cattolica: Bernardino de Cárdenas, vescovo di Asunción, e il conflitto nel Río de la Plata (1639-1657)», *Libros de la Corte*, 18 (2019), pp. 161-189.

que podía producirse si allende el océano se agitaba, como oportunamente señalaron, la cuestión, entre otras, de la obediencia. La lejanía del rey, además, también resultaba una buena excusa a manos de la corona para justificar su incapacidad. Se entiende que quienes la habían sufrido en carne propia incitaran al monarca a salir de su corte para suscitar obediencia, especialmente en los años más críticos. Alguien como el jurista Fuertes y Biota, muy viajado entre España, Italia y Flandes, homenajeó a Felipe IV en 1657 al recordar que el Rey Católico había rechazado la reclusión, aunque quizás algo tarde:

El rey dentro de palacio y corte no es rey, sino de hábito; fuera de la corte es rey de acto. No es ser rey el estarse quieto en un lugar, ni el ser servido ni respetado como rey; es lo que, saliendo de palacio, tiene libre ejercicio de su imperio y potestad (...) No es tan obedecido el Rey desde palacio como lo es desde fuera de palacio. Estándose allá creen los vasallos es de cumplimiento lo que manda; estando fuera conocen es efectivo. Allá está para pensar en si castigará la inobediencia; acá está para castigar luego al inobediente. Cuando está más cerca del vasallo, tanto más cerca está de su grandeza y tanto más apegado a ella que estándose en palacio⁴¹⁶.

Pero ¿de qué clase de obediencia hablaba Biota? De nuevo, quien conocía la tensión entre distancia y obediencia –entre orden y ejecución– advertía, no obstante, de que por encima de ambas señoreaba la justicia y la razón, o lo que un vasallo entendiera por ellas:

En la ejecución de un negocio público de todo un reino, siendo la causa justa, se ha de obedecer aunque la ejecución sea rigurosa; si es injusta, hase de suspender la ejecución (...) Cuando el príncipe manda algo injusto y el ministro, conociéndolo, no lo ejecuta, queda obligado a recompensarlo. Sirve al príncipe no ejecutando y hácele beneficio suspendiendo la ejecución. Nazca el mandato de resolución cuerda o violenta, siempre la suspensión es meritoria (...) Hase de arrepentir el príncipe, y es mejor que al arrepentimiento le suceda la no ejecución que el suceso (...) Saldrá del tribunal de la Pasión donde mandó lo injusto y pondráse en el de la razón (...) Porque, aunque la obediencia ha de ser ciega en lo que el Rey manda, en lo que encomienda ha de tener muy buenos ojos claros y de vista muy patente y penetrante⁴¹⁷.

Como responsable de asuntos de gobierno, Biota barría para casa al dejar en manos del ministro la última decisión de ejecutar una orden regia. Si este optaba por prevaricar, esto es, por suspender un mandato a sabiendas de que debía ser ejecutado, ya lo castigaría Dios. Biota legitimaba como moral esta actitud de resistencia, presentada como el *summum* de la prudencia política del vasallo ante

⁴¹⁶ ANTONIO FUERTES Y BIOTA, *Vida de Moysén. Glosada con sentencias y aforismos políticos* (Bruselas, 1657), p. 81.

⁴¹⁷ FUERTES Y BIOTA, *Vida de Moysén*, pp. 39-41 y 212.

la sinrazón de un príncipe lejano, lo que podría explicarse a la luz de las revueltas de los años cuarenta. ¿Se habrían evitado estas si el rey hubiera salido antes de palacio o si hubiera dispuesto de unos ministros más atentos al principio de suspensión que temerosos de ejercerlo? La respuesta que parecía dar Biota a esta cuestión era afirmativa, aunque chocaba con su defensa, más bien retórica u obligada, de rendir obediencia ciega al monarca. Esto último era, en realidad, una concesión forzosa a una corona empeñada durante décadas en exigir ejecución por encima de justicia y razón.

¿Estaba Felipe IV a tiempo de volver a ser obedecido en Portugal? A falta de un ejército con qué intentarlo, sus partidarios recurrieron a la palabra. Pero no era lo mismo dirigirse al grueso de los vasallos que a su élite nobiliaria. Así, mientras la prédica pensada para los primeros abundó en la idea de obediencia, el mensaje destinado a la minoría ejecutora del golpe se centró en la cuestión de la fidelidad. Esta táctica disruptiva fue coherente con la interpretación de la rebelión lusa mantenida por Felipe IV desde 1640, consistente en atribuir el conflicto a una minoría privilegiada que había tiranizado a un pueblo en su mayoría fiel a su rey legítimo. Por tanto, el Rey Católico se esforzó en convencer a la masa de que nunca había dudado de su condición de obediente y de que, en consecuencia, esta no debía temer castigo alguno; de hecho, Felipe IV acudía a liberarlos de un duque usurpador.

En cambio, el mensaje a los responsables de lo ocurrido se basó en acusarles de haber traicionado el juramento de fidelidad, lo que arrastraba la pena máxima. La consabida rigidez de valores como la fidelidad y la lealtad contrastaba con la ductilidad que caracterizaba a la obediencia, lo que permitía atacar a los braganzistas con estos dos discursos paralelos⁴¹⁸. En el *Manifiesto al Reino de Portugal* que Felipe IV publicó en noviembre de 1658 ambas líneas eran evidentes. La relevancia política de este documento es extraordinaria, ya que era prácticamente la primera vez que el rey se dirigía directamente a los portugueses desde 1640. Como acto comunicativo, no hay duda de que su redacción conllevó un gran esfuerzo. La causa inmediata que lo motivó fue la entrada –también la primera– que un ejército de Felipe IV iba a realizar en Portugal. Esta expedición, comandada por su valido, necesitaba de un argumentario que hiciera decaer el del rey Braganza, fundado en advertir al pueblo de la expiación que le aguardaba si vencía Felipe IV. En su *Manifiesto*, el Rey Católico negaba que su misión consistiera en castigar; antes bien, aunque sin olvidar que «como es notorio, el Reino de Portugal faltó a la obediencia que me debía», su mira estaba puesta en el perdón, precisamente porque el pecado y el delito de desobedecer lo permitía y,

⁴¹⁸ PEDRO CARDIM, «Portugal unido y separado. Propaganda y discurso identitario entre Austrias y Braganzas», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 25 (2012), pp. 37-55, p. 44, señala, a raíz del análisis de esta obra de Pedro Valenzuela de 1659, que los textos austracistas dirigidos a los fidalgos braganzistas –como este– insistían en el argumento de la fidelidad.

en ocasiones tan singulares como esta, incluso lo pedía. Felipe IV se dirigía a un pueblo de «vasallos desobedientes», no «rebeldes», un calificativo irreversiblemente ignominioso reservado para su élite golpista. Rebelde era quien había negado su soberanía; desobediente, *solo* quien la había desacatado. Por ello, «para que tenga lugar la justa obediencia (que es ley natural, escrita en los ánimos de todos), resolví publicar el presente escrito, con que hago manifiesto y notorio a todas las personas de aquel Reino (...) que haber metido en él mis reales armas no se encamina a violar fueros, alterar costumbres, derogar privilegios, revocar inmunidades ni hacer ninguna otra innovación (...) sino ponerlo en estado que puedan sus súbditos conservarse en paz»⁴¹⁹.

Al ligar la obediencia con la paz era inevitable que la rebelión apadrinara la guerra. Y esta, si finalmente se producía, sí conllevaría castigo. La complejidad de las circunstancias llevó al gobierno austracista a una curiosa auto representación del conflicto portugués, según la cual se podía eximir al pueblo de la causa de desobedecer pero no del acto de estar desobedeciendo. Si la primera remitía a un delito con juicio y sentencia, lo segundo facilitaba a la gracia regia bendecir un remedio político y moral. Quizás por convicción, pero sobre todo a causa de la debilidad militar de la Monarquía, era esta segunda vía la que interesaba a Felipe IV. Aunque el propio rey sabía que no se trataba solamente de un conflicto de desobediencia sino de una rebelión secesionista, él y su entorno insistieron en el primero de los argumentos por puro tacticismo. Tanto fue así, que en otra especie de manifiesto publicado un año después del de Felipe IV, el término obediencia se adueñó del título de la obra para intensificar este mensaje. Escrito por el portugués austracista Manuel Franco Cora y Baamonte (o Baamonde), la *Exhortación al reino de Portugal, persuadiéndole vuelva a la obediencia de su Rey* presentaba la Restauración bragancista como un acto clamoroso de desobediencia colectiva que de necesidad pedía clemencia. Unos pocos habían conspirado para llevar al resto «a negar la obediencia» al legítimo dueño. «Una voz satánica te provocó a desobedecer a tu verdadero Príncipe» cuando Portugal era «el Benjamín de las Españas, envidiado de todos los reinos de su Corona». Como Adán desobedeció a Dios en el Paraíso, así Portugal ha desobedecido a Felipe IV sin provecho alguno. Pero el Rey Católico ha hecho suyas las palabras que Dios dirigió al primer hombre después del pecado original: «Si ves que por haberme desobedecido no solo no te hallas mejorado, sino que, experimentando todo lo miserable, te has sujetado a tantas desdichas, ¿dónde estás que no te desengañas y no sales a arrepentirte para volver a mejorarte?». Todos habían sido testigos del trato conferido por Felipe IV a los portugueses de Olivenza, la localidad fronteriza ocupada en 1657 cuyos pobladores habían sido recibidos «no como vasallos rebeldes, sino como hijos obedientes». En la *Exhortación* de Cora la obediencia

⁴¹⁹ FELIPE IV, *Manifiesto al Reino de Portugal*, Madrid, 4 de noviembre de 1658.

teológica y política era centro, no periferia, lo que prueba el largo alcance adquirido por el dictado confesional de esta virtud y su potencial manipulador en relación con el binomio clemencia-perdón⁴²⁰.

Hacia 1660, transcurrida una generación desde el estallido de veinte años atrás, el recurso a la obediencia como gancho reconciliador atrajo cada vez menos a sus destinatarios, aunque Felipe IV no disponía de muchas más alternativas. Para reforzar este argumento hubo quien volvió a citar la desesperación de los portugueses como origen de la revuelta en vez de la conjura de una minoría. Con motivo del tratado de los Pirineos en 1659, la pluma austracista de José de Butrón revistió con bellas palabras la furia que España, libre ya de su guerra con Francia, se aprestaba a lanzar contra Portugal si este no se apresuraba a dar al Rey Católico la obediencia que según él le debía. «Y tú, cristalino Tajo, que naciendo legítimo vasallo del católico Filipo, jurándole obediencia en la imperial Toledo, mueres rebelde en lusitano sepulcro, teme esta Paz, esta unión y, a su noticia, rinde el vano orgullo de tu desesperación. Acuérdate de tu nacimiento, vuelve a tu primer orden»⁴²¹. Resultaba poco convincente mentar la supuesta calidad de desesperados a quienes, desde 1640, o se habían habituado a *esperar* (y recibir) justicia de un nuevo rey, o habían ya *desesperado* de obtenerla del antiguo. Además, también desde 1640 no habían dejado de escucharse en Madrid voces destinadas a mantener viva la llama de la obediencia ejecutiva que estaba en el fondo de aquella separación.

Todo hacía muy difícil que Felipe IV volviera a ser un rey obedecible. En la pleamar de las revueltas –1647–, el oficial de la secretaría de Estado Gerónimo de Ortega azuzaba los espíritus más autoritarios recabando mano dura. «Los mandatos del Príncipe son ley inviolable; quien los recibe, debe obedecerlos, porque a él no le toca examinar si son justos o injustos. Mejor obedece quien, ciego de lo que contiene el mandato, cumple con lo que le mandan que quien inculca lo que se le encomienda. No se merece solo el nombre de inobediente quien no ejecuta lo que se le encarga, pero aun lo merece de traidor, pues tomó a su cuidado lo que no había de cumplir y dejó seguro al dueño que lo podía ejecutar. El que obedece no puede errar cuando del dueño recibió el mandato»⁴²². En 1653, el dramaturgo cortesano Juan de Zabaleta (1610-1670c.) censuró a quien, siendo autoridad, rehuía el deber de castigar los desacatos. «No puede dejar de ser señor el que manda. El que

⁴²⁰ MANUEL FRANCO CORA Y BAAMONTE, *Exhortación al reino de Portugal, persuadiéndole vuelva a la obediencia de su Rey y Señor Natural, Don Felipe Cuarto nuestro Señor* (Sevilla, 1658), pp. 2-3.

⁴²¹ JOSÉ DE BUTRÓN Y MÚJICA, *Relación panegírica de la jornada de los señores, señor don Luis Méndez de Haro y señor cardenal Julio de Mazarino, a la conferencia de los Tratados de la Paz* (Madrid, 1659), p. 12.

⁴²² GERÓNIMO DE ORTEGA Y ROBLES, *El Despertador que avisa a un Príncipe católico, ya de las inquietudes de la guerra, ya de los sosiegos de la paz* (Madrid, 1647), pp. 23v-24r.

manda y rehúsa este nombre se pone a riesgo de no ser obedecido»⁴²³. Blandura y obediencia se repelían. Un año después el también escritor José de la Torre se vistió de abogado de Lipsio para explicar la relación entre ley, obediencia y armonía en la república. «El estatuto más suave, si no se obedece, engendra discordia (...) La [ley] más injusta obedecida (mientras no conste lo es) es madre de la paz (...) Y caso que la ley sea injusta, ¿quién hizo al vasallo examinador de ella?»⁴²⁴. En 1655 el religioso y jurista Francisco Ugarte justificó la estampación de su tratado *Origen de los gobiernos* bajo la premisa de que sus páginas enseñaban a los superiores a «mandar con acierto, y los súbditos son industriados para obedecer con prontitud»⁴²⁵. En 1657 el comediógrafo Diamante puso en boca de dos de sus personajes de *Reinar por obedecer* un diálogo más que elocuente: a la pregunta de la duquesa de Parma «¿Sabéis ya para qué os llamo?», Enrique le responde «Como vengo a obedecer / no me toca examinarlo», toda una declaración política que seguramente agradó a su auditorio palatino⁴²⁶. Un año más tarde Arias de Mieses señaló barrocamente que obedecer no suponía mácula, sino virtud, y un medio seguro para alcanzar la paz propia y conservar la de la república. «Quien juzga vileza la asistencia al poder y la sumisión, quiso darse al abatimiento. No querer obedecer a otro es querer mandar a ninguno»⁴²⁷. Eufórico por haber arrancado a las Cortes un abultado servicio en plata, el presidente del Consejo de Hacienda, don Juan de Góngora, informó a Felipe IV de que los procuradores habían al fin «procedido con grande fineza, moviéndoles únicamente el amor y la obediencia que deben a Vuestra Majestad, que es la joya de mayor estimación para su real corona». Los procuradores habían dejado atrás –quién sabe bajo qué presiones, aunque arrancando mercedes– sus anteriores reticencias, «persuadidos a lo contrario y determinados a proseguirlo temerosos de oponerse a la ceguedad del pueblo y pasión de los que se han opuesto a este medio»⁴²⁸. En 1661 el sacerdote Esteban de Aguilar y Zúñiga (1606-1681c.) incluyó en su tratado *Estatua y árbol con voz política* –en realidad, una exégesis del Libro de Daniel– el capítulo «Débese Obediencia al Rey, como a Dios: no sobre Dios», donde afirmaba:

Nabuco no creyó tanto a Dios por los milagros que había visto como por ver en ellos una obediencia tan bien ordenada que le obedecía como a Dios, no sobre Dios, que es la que expresó san Pedro: «*Obedire oportet Deo magis*

⁴²³ JUAN DE ZABALETA, *Errores celebrados*, edición de David Hershberg (Madrid, 1972) [Madrid, 1653], p. 7.

⁴²⁴ JOSÉ DE LA TORRE, *Acertos celebrados de la Antigüedad* (Zaragoza, 1654), p. 24.

⁴²⁵ FRANCISCO UGARTE DE HERMOSA Y SALCEDO, *Origen de los gobiernos divinos i humanos i forma de su exercicio en lo temporal* (Madrid, 1655), «Al lector» (sin paginar).

⁴²⁶ JUAN BAUTISTA DIAMANTE, Sebastián de Villaviciosa y Juan de Matos Frago, *Reinar por obedecer*, en *Comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España* (Madrid, 1657), p. 99v.

⁴²⁷ GÓMEZ ARIAS DE MIESES, *Avisos morales urbanos y políticos* (Madrid, 1658), p. 36.

⁴²⁸ AGS. Consejo y Juntas de Hacienda, leg. 1111, don Juan de Góngora a Felipe IV, Madrid, 9 de noviembre de 1660.

quam hominibus» (...), pues donde no hay [oposición], se ha de obedecer a los Reyes como a Dios, porque en ellos se obedece a Dios⁴²⁹.

Ambigua *per se*, la sentencia «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» podía reforzar a la corona tanto como limitarla. No había duda de que los reyes eran la imagen de Dios en la Tierra, pero tampoco que la iglesia se reservaba el derecho, también otorgado por Dios, de decidir cuál era el grado de parecido entre el original y la copia. Fuera del ámbito teológico, el combate entre los partidarios de recrear la autoridad real y los de limitarla seguía hallando en la obediencia la clave de bóveda de sus respectivos argumentos. Tal vez la desesperación causada por la codicia de ejecutividad perseguida sin tregua desde Felipe II hubiera llevado al colapso de 1640, pero, desde la perspectiva de la corona, la alternativa no podía pasar por el relajamiento de la obediencia o, peor aún, por disimular ante su casi desaparición. Sin embargo, eso fue lo que sucedió al final del reinado de Felipe IV, cuando la supresión del valimiento tras la muerte de Haro en 1661 convirtió el gobierno, según algunos, en un festival de exasperante falta de obediencia. «Y como se experimenta que la benignidad de Vuestra Majestad no se inmuta ni padece irascible –osó escribirle al rey uno de sus ministros, quizás el marqués de Astorga– a ninguno da cuidado no obedecer, con que es una confusión imponderable en la que estamos. El remedio es fácil, haciéndose obedecer dando menos decretos pero haciéndolos ejecutar a la letra sin tardanza ni interpretación, y que cada semana se traiga la memoria de los decretos remitidos para ver si se han ejecutado y, no siéndolo al tiempo conveniente, se castigue, pues a dos reprensiones, jubilaciones u otro castigo que se diere al omiso, quedará todo remediado»⁴³⁰.

Era como si nada hubiera ocurrido desde las primeras quejas de los colaboradores del Prudente o de su hijo sobre los reiterados incumplimientos de las órdenes reales. Pese al desastre de 1640, la derrota ante las Provincias Unidas en 1648, la costosa recuperación –y no total– de Cataluña en 1659 y con la independencia de Portugal en puertas, hubo quien soñaba aún con hacer de cada súbdito un soldado. La obediencia ejecutiva conservaba adeptos: las mismas palabras, igual discurso, idéntico objetivo. El arbitrismo obediencial también, pues más de veinte años después de la ley non nata ideada por Olivares contra la inobediencia, surgió esta propuesta similar que recogía el viejo espíritu sancionador del conde-duque. La paradoja consistió en que la ejecutividad que en su día saludó el gobierno como la apoteosis de la Monarquía, ahora representaba el único remedio contra su desaparición.

⁴²⁹ ESTEBAN DE AGUILAR Y ZÚNIGA, *Estatua y árbol con voz política, canónica y soñada en que veló y se desveló Nabuchodonosor y reveló Daniel* (Madrid, 1661), p. 256v.

⁴³⁰ BNE, Mss. 2336, fol. 170v, «Papel dado al Rey Nuestro Señor», Madrid, abril de 1665.

EPÍLOGO: DESERTAR DE LA OBEDIENCIA

La ceremonia de aclamación de Carlos II en Madrid tuvo lugar el 8 de octubre de 1665, pasado el mes de luto por la muerte de su padre Felipe IV. Se llevó a cabo mediante una cabalgata que recorrió las calles de la villa y corte formada por «toda la nobleza» vestida aún de seda negra. Cerraba la comitiva el duque de Medina de las Torres, que portaba el estandarte real «con mucha gala y bizarría», símbolo de la autoridad de la corona a la que el pueblo madrileño debía rendir obediencia explícita. El recorrido de la cabalgata repitió el efectuado en 1621 con motivo de la aclamación de Felipe IV: salida de la Casa de la Villa, Plaza Mayor, Alcázar, plaza de las Descalzas y regreso al ayuntamiento. En cada uno de estos puntos la autoridad municipal había construido un tablado en el que Medina de las Torres, tras descender del caballo y acompañado por el corregidor de Madrid, se situaba en el centro escoltado por los reyes de armas de la corporación. El más antiguo de estos proclamaba ante la gente allí reunida: «¡Venid los de Castilla y León y reconoced a vuestro Rey don Carlos el Segundo, que Dios guarde, para darle obediencia!». Entonces, el duque bajaba el estandarte y todos los presentes gritaban «¡Viva! ¡Viva!», así hasta tres veces consecutivas en cada uno de los cuatro lugares señalados⁴⁸¹.

Esta antigua ceremonia medieval se reprodujo en toda la Monarquía con más o menos variantes⁴⁸². En el siglo XVII se había añadido algo más de barroquismo, pero en lo esencial permaneció como un evento austero. Este hecho solo se entiende si se tiene en cuenta que, mientras nobles, preladados y demás autoridades juraban fidelidad, lealtad y obediencia al nuevo rey en ceremonias realizadas dentro de sus respectivas instituciones, la función de la aclamación

⁴⁸¹ MIGUEL NIETO NUÑO, *Diario del conde de Pötting, embajador del Sacro Imperio en Madrid (1664-1674)*, 1 (Madrid, 1990), p. 141, Madrid, 8 de octubre de 1665.

⁴⁸² Por ejemplo, ARIAS DE VILLALOBOS, *Obediencia que México, cabeza de la Nueva España, dio a la Magestad Cathólica del Rey D. Philippe IIII, N. S., Alçando Pendón de Vasallaje en su Real Nombre* (Ciudad de México, 1623).

pública era la de comunicar formalmente al pueblo la existencia de un nuevo monarca al que había obligación de extender la obediencia rendida al anterior como símbolo de continuidad dinástica. «Compensó el cielo nuestra aflicción con la gloriosa sucesión del Rey don Carlos Segundo, en quien no se muda la obediencia ni hay herencia, sino continuación», anotó el canónigo don Diego Felipe de Albornoz en 1666 para explicar a los vasallos que el nuevo rey no era un «extraño» ajeno a la Casa de Austria, sino su heredero directo en línea familiar⁴⁸³. Ni la fidelidad ni la lealtad se explicitaban en la aclamación, pero sí la obediencia, señal del reparto de deberes que el gobierno monárquico asignaba a cada estamento y del peso o, prioridad, cobrada por la obediencia en la relación entre la corona y la generalidad de los súbditos. Hasta tres veces el rey de armas gritaba la palabra obediencia ante el público, tras lo cual el portador del pendón real lo abatía para hacer presente la soberanía regia, acatada y reverenciada con los sucesivos vivas, expresión de regocijo y, literalmente, de perdurabilidad. En una monarquía donde la coronación estaba ausente, la ceremonia aclamatoria suplía la solemnidad de una entronización con símbolos como el cetro y la corona, aquí sustituidos por el pendón, un estandarte por lo general de seda color púrpura con el escudo dinástico, o del reino, bordado en plata u oro. Fácil de reproducir, transportar y exhibir, y en general elaborado con vistosidad y primor, el pendón real representaba el nexo votivo entre la autoridad de la corona y la obediencia popular.

Sin embargo, en 1665 seguía habiendo tantas formas de obedecer como un siglo antes, sin contar que al desgaste sufrido por el trono durante su batalla por la obediencia ejecutiva se sumó ahora la presencia en él de un rey niño, algo insólito en la Monarquía y que no iba a favorecer el reforzamiento de la autoridad real. A medida que el siglo XVII se acercó a su fin, la impresión que dejan los archivos es la de un ciclo agotado por lo que se refiere a la obediencia como centro del debate confesional y, sobre todo, como elemento innovador de la reflexión política. No faltaron citas, manifestaciones ni tratados sobre la obediencia, pero tendentes por lo general a la reiteración cuando no a la esclerosis respecto de las teorías y definiciones previas. El fenómeno parece haberse proyectado en el siglo XVIII sin sufrir grandes cambios hasta la Ilustración.

Las primeras señales de este cambio comenzaron a mediados del Seiscientos. Desde Roma, el embajador de Felipe IV, próximo a su relevo, advirtió al rey de lo innecesario que resultaba ya el envío de una embajada de obediencia con cada nuevo papa, al menos con el fasto que hasta entonces había tenido lugar. Esta

⁴⁸³ PEDRO RODRÍGUEZ DE MONFORTE, *Descripción de las honras que se hicieron a la Católica Majestad de Felipe IV* (Madrid, 1666), «Aprobación» de don Diego Felipe de Albornoz, 21 de febrero de 1666 (sin paginar).

ceremonia había dejado de ser la favorita de otros grandes príncipes, de modo que no suponía un gran desdoro redimensionarla a la baja:

Debo con esta ocasión de venida de embajador extraordinario, representar a Vuestra Majestad lo que alguna vez creo en mis cartas haber insinuado, y es, señor, que ni Su Majestad Cesárea ni el Rey Cristianísimo envían embajadores ya para esta función, y hasta el rey de Polonia y la República de Génova se excusan de ella, de forma que esto solo se conserva de Vuestra Majestad, de la República de Venecia, de la de Luca, de los Potentados vecinos y del gran maestro de [la orden] Malta. Los sujetos que estos envían son de los mejores que tienen en su dominio, pero de tal calidad que, con moderadísimo gasto y lucimiento, salen de este empeño. Vuestra Majestad, señor, entra en él empeñando la casa de uno de sus grandes vasallos en esta acción y condenando su Real Hacienda y Grandeza en remunerar largamente un servicio que, sin ser de ningún fruto, es de poquísimos lucimientos de Vuestra Majestad aunque traiga mucho el embajador que viniere, porque además que es solo lisonja del pueblo lo que gasta, este es tiempo de distribuirlo en otras cosas y no en una llamarada que se desvanece apenas vista (...) Vuestra Majestad puede, valiéndose del estado del mundo, eximirse de esto con solo una carta de disculpa⁴⁸⁴.

El curso que tomaron las embajadas de obediencia durante el resto del siglo confirma este juicio solo en parte, pues si bien los preparativos y el contenido de la oración de obediencia perdieron calado político y doctrinal, sin embargo la ceremonia mantuvo bastante de su fastuosidad, tal vez porque el declive hispánico aconsejó apostar por la imagen como elemento compensatorio⁴⁸⁵. De este modo, empezó a ser indiferente recurrir a los ya viejos maestros de la obediencia, todos quinientistas. Traer a colación a san Ignacio o a Lipsio en algún discurso no causaba ya gran sorpresa ni su autoridad necesariamente pesaba lo mismo que décadas atrás. En plena sublevación de Mesina contra Carlos II (1674-1678), el partidario de la corona española Sabino Olphei dedicó un texto a don Fadrique Álvarez de Toledo, duque de Fernandina, virrey de Sicilia, al que añadió como apéndice un «discurso político de la Obediencia que se debe a los Príncipes y Magistrados», en el que se limitó a recordar a Lipsio y su doctrina civil sobre la necesidad de que «unos manden y que los otros obedezcan». La conclusión era previsible: «Volviendo a mi propósito acerca de la obediencia, tanto se debe al inicuo cuanto al justo (...) Debe el buen súbdito obedecer al superior con obediencia ciega, que así lo quiere Dios»⁴⁸⁶. La urgencia con que el autor redactó la obra no le permitió ahondar en

⁴⁸⁴ Citado por JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN, *El mito de Faetón o la imagen de la decadencia de la Monarquía Católica* (Granada, 2011), pp. 113-115, Diego de Aragón, duque de Terranova, embajador en Roma, a Felipe IV, Roma, 14 de octubre de 1656.

⁴⁸⁵ DIANA CARRIÓ-INVERNIZZI, «La embajada de obediencia del duque de Segorbe y Cardona al papa Clemente X», *Rivista storica italiana*, 126/2 (2014), pp. 319-341.

⁴⁸⁶ SABINO OLPHEI, *Mesina escarmentada debajo del yugo de la tiranía de Francia (...). Añádese a la fin de la obra un discurso político de la Obediencia que se debe a los Príncipes y Magistrados, y de la reverencia con que se ha de hablar de ellos* (Palermo, 1675), pp. 1, 37 y 41.

cuestiones tan graves, pero sus líneas reflejan claramente que el sector favorable al autoritarismo real seguía bebiendo el cóctel formado por la obediencia jesuita y la disciplina lipsiana.

Como no podía ser de otra manera, fueron los teólogos quienes ofrecieron en las postrimerías del siglo xvii los últimos destellos creativos en torno a la obediencia, si bien más literarios o estéticos que doctrinales. El dominico fray Juan Tomás de Rocabertí es el autor de una loa representada en su convento de la lejana Manila durante las fiestas que la orden celebró en honor, entre otros, del recién beatificado Pío V —el pontífice de quien, por esas mismas fechas, se decía que había regalado a Felipe II el Cristo de la Obediencia venerado en la madrileña iglesia del Buen Suceso. Que Pío V hubiera sido dominico justificaba una gala como aquella, centrada en exaltar las dos «virtudes que lo soberanizaron», la Hermandad y la Obediencia. La pieza incluía tres personajes simbólicos, uno de los cuales era Obediencia, cuya batalla física y dialéctica con Imposible, otro de los protagonistas, demostraba al público su naturaleza virtuosa y voluntaria, nunca obligatoria. La confesión de Imposible tiene lugar después de que Obediencia lo haya vencido en una parodia de escaramuza, en la que Obediencia ha usado un cetro como espada. De rodillas, Imposible alaba a su nueva dueña:

Supongo, deidad sagrada,
piadosa y noble Obediencia,
que entre todas las virtudes
eres con razón primera

(...)

Y, al fin, si todo lo bueno
consiste en leyes y en reglas,
cielos, astros y elementos
lucen porque te respetan

(...)

Solo yo no conocía
de tu imperio la potencia
pues mandas lo que es posible,
lo que es factible moderas.

Obediencia dictamina con aires de sentencia:

Engañado estás si piensas
que yo en reducir imposibles
hago mis leyes violentas⁴⁸⁷.

⁴⁸⁷ FRAY JUAN TOMÁS DE ROCABERTÍ, *Sagrada Fiesta, tres veces grande: que en el discurso de tres días celebró el convento de Santo Domingo de Manila (...) en la beatificación de los gloriosos santos Pío Quinto, Diego de Bebaña y Margarita de Castello* (Manila, 1677), pp. 21r, 53r y 90v-91r.

En 1679, el mercedario fray Juan Rojas (1622-1685) elaboró una de las imágenes más bellas del tardo barroco para explicar la obediencia, lo que tal vez tuviera relación con su pertenencia a la Escuela de Cristo, el movimiento espiritual en el que militó su amigo el obispo Palafox con el cargo de «obediencia». En sus *Representaciones de la verdad* dedicadas a santa Teresa de Jesús, ponía como ejemplo la renuncia de la santa a su voluntad para fundirla con la de Dios, llegando así «la unión con el Amado, que consiste en la transformación perfecta de las dos voluntades». Los ecos ignacianos parecen resonar en Rojas, sobre todo en el capítulo XXVI dedicado a teorizar sobre la obediencia:

Para ir mereciendo más, aunque sean las mercedes muchas, es necesario no torcer de la ley de Dios el camino, sino ir derechos, reconociendo que quien nos ha de llevar de la perfección a la altura es la obediencia, con que debemos poner en ejecución lo que él nos manda. Esta virtud es la que tira del carro, sujetándose a la coyunda. Va ciega, porque lo ha de ser la que quiere acreditarse de perfecta y pronta⁴⁸⁸

El carro, pues, es llevado por la obediencia ciega, enganchada por un yugo; pero sus riendas, de hilo de oro, las lleva la fe, que tampoco ve nada

porque se sujeta a la creencia de lo que no se alcanza con la vista (...) Seguir la obediencia ciega a la Fe sin vista no tiene el riesgo que dijo en el Evangelio Jesucristo, cuando publicó que, si un ciego guiara a otro ciego, era preciso despeñarse ambos. En la obediencia, a quien guía la Fe, no hay este peligro, porque nunca llevan más derecho el camino ni van más seguras que cuando en el obrar y el creer caminan más ciegas⁴⁸⁹.

La doble ceguera de este carro virtuoso llevaba por la senda cierta de la salvación. Lo mismo sucedía con otro símil, el del ángel perfecto al que debía parecerse la obediencia humana después de desprenderse de su devastadora voluntad propia, según escribió Rodríguez de Monforte en 1687. «Todas las potencias del alma, como gobernadas por sentidos exteriores y falibles, son capaces de errar. La memoria falta, el entendimiento padece engaño, la voluntad se ciega, y todo, si no es lo que ella ejecuta, tiene disculpa: el de la memoria es natural olvido; el del entendimiento es error; pero el de la voluntad es desatino». Y en cuestiones espirituales la voluntad propia era todavía más temible, y dañina, que en asuntos terrenales. «El alma que ejecuta lo que desea y no se deja gobernar por la luz del que tomó para guía, se perderá sin duda. La ceguera ha de ser solo de la obediencia, que allí está mejor que en la voluntad propia (...) No se ha de elegir ni apetecer más de lo que quisiere la voluntad de

⁴⁸⁸ FRAY JUAN ROJAS Y AUSA, *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las siete meditaciones de Santa Teresa de Jesús* (Madrid, 1679), p. 137.

⁴⁸⁹ ROJAS Y AUSA, *Representaciones de la verdad*, p. 314.

Dios». Así lo enseña la visión que tuvo Isaías de los serafines apostados junto al Señor, cada uno con seis alas:

Con dos cubrían el rostro, con dos cubrían los pies y con otras dos volaban (...) Bien hacen como lo disponen, que así se conoce lo que medran. ¿Y en qué, pregunto yo? En lo que obedecen: los ojos ven, el corazón desea, los pies gozan. Ellos son serafines (representación de almas perfectas); pues bien dispuestas están las alas. «Señor, no quiero ver, no quiero gozar; aquí está mi corazón, haced lo que quisiéredes de mí y de él» (...) Quien desea pisar la raya de la perfección ha de ser como estos serafines que, cubiertos los ojos y atados de pies, son símbolo de una obediencia religiosa que ni quiere lograr sus afectos, ni saciar su voluntad, sino rendir a solo la obediencia su corazón⁴⁹⁰.

Esta explosión de retórica untuosa en torno a la obediencia ocultaba la realidad que el jesuita Francisco Núñez de Cepeda (1616-1690) asumió en su *Idea del Buen Pastor* de 1682. En este retrato imaginario de cómo debía ser el obispo diseñado por Trento, Cepeda reconocía que ningún concilio servía para que las ovejas sustituyeran la costumbre antigua por la ley nueva. A más de un siglo de su clausura, el balance de la implementación tridentina debía incluir la relación entre costumbre y obediencia, a menos que la iglesia prefiriera aceptar su fracaso. El término costumbre no era un eufemismo propiamente dicho para maquillar la falta de obediencia, pero podía hacer las veces de comodín para propiciar una transición más flexible hacia el estado ideal del catolicismo popular –y también del gobierno de los vasallos, pues el limes entre ambas esferas no era nítido:

Ninguna entre las leyes humanas más poderosa y suprema que la costumbre, y así ninguna con mayor diligencia debe ser respetada y obedecida. La ley es acto de entendimiento del Príncipe consultado, cuanto más, con pocos ministros; pero la costumbre es un imperio de la razón que reside en el consentimiento general de los ánimos. Aunque el Príncipe sea sobre sus leyes, la costumbre, por la universalidad de su principio, obliga igualmente al Príncipe y al plebeyo. La ley, ora se escriba en cedros, ora en bronces, tiene muerta y caduca duración, porque su materia es sin vida, sujeta a los vaivenes del tiempo; pero la costumbre persevera inmortal en las tablas vivas y eternas de la memoria, depósito más fiel cuanto más noble. Pocos renglones abrogan fácilmente la ley escrita, pero la costumbre no se puede deshacer sin muchos años. La ley manda con ceguedad y aspereza, pero la costumbre exhorta con la suavidad y blandura de los ejemplos. Las leyes son cadenas de esclavos, obedecidas de ordinario por el miedo de la pena; pero la costumbre es un precepto blando de la razón que no impone a trasgresores otro castigo que la vergüenza que trae su quebrantamiento. En fin, la costumbre tiene como por propia regalía ser árbitro de las leyes, pues con su autoridad las interpreta, las modifica, las anula tal vez, las forma y las introduce. Aun a las leyes divinas les da nueva observancia y las confirma.

⁴⁹⁰ PEDRO RODRÍGUEZ DE MONFORTE, *Sueños misteriosos de la Escritura, en discursos sagrados, políticos y morales* (Madrid, 1687), pp. 221-223.

Lo cierto es que las costumbres del pueblo más fácilmente se turban que se mejoran con novedades (...) porque la misma mudanza de la costumbre, si ayuda por útil, escandaliza por nueva⁴⁹¹.

Más que una explicación, se trataba de una defensa de la costumbre frente a la ley –la ley del príncipe y la eclesiástica. Con la lógica ambigüedad de estos casos, se entiende que Cepeda añadiera después que el gobernante civil y el religioso podía y hasta debía cambiar la costumbre en determinadas circunstancias. «No solo la mudanza es permitida, sino necesaria y obligatoria», si bien, para el caso de los obispos, recomendaba suavidad y dar ejemplo, pues «el respeto con que miran todos al bienhechor, le negocia obediencias, aun de los más obstinados»⁴⁹². ¿Cómo no seguir este consejo cuando la cuestión de la obediencia seguía desatando verdaderas guerras civiles entre los mismos eclesiásticos? El voto de obediencia, no por casualidad, continuaba dando pie a reescrituras y reinterpretaciones que lo convirtieron en todo menos en un motivo de virtud. También en 1682, mientras el jesuita Cepeda armonizaba imposibles, los cartujos de Zaragoza se enzarzaron en una reforma de sus estatutos que obligó a intervenir al prior de la cartuja de Miraflores de Burgos, al Consejo de Aragón y, por último, al de Inquisición. En medio de la trifulca corrieron al menos tres escritos: el *Discurso apologético a lo nuevamente añadido a los Estatutos de la Sagrada Religión Cartujana. Dirígelo la Obediencia al Ilustrísimo Señor Don Diego del Castrillo, Arzobispo cesaraugustano, del canónigo del Pilar de Zaragoza Félix de Amada y Torregosa* (1625-1706); y otros dos anónimos, aunque las autoridades identificaron al cartujo fray Félix de San Buenaventura como el autor del titulado *Carta de un monje cartujo, para otro, explicándole en qué consiste la verdadera obediencia*, fechado en Valencia el primero de junio de 1682. Los dos citados andaban impresos. El prior de Miraflores solicitó a la Inquisición que prohibiera los tres in totum por el daño que estaban causando a la orden, ya que el debate giraba en torno a los cambios que el prior de Zaragoza había introducido en los estatutos de la orden, al parecer por cauces nada canónicos sino mediante su santa voluntad. Como era habitual en tales ocasiones, la polémica desbordó el ámbito cartujano y facilitó el ataque de los enemigos de la orden. Fue el caso del *Discurso* del padre Amada, que calificó el gobierno de este instituto como «el más despótico de cuantos se conocen en la Iglesia de Dios» e incluso perjudicial a «las regalías de Su Majestad». Por su parte, el texto de fray Félix señalaba que los cartujos zaragozanos se habían dividido ante la reforma, siendo los contrarios a ella los verdaderos guardianes de la orden. «No obstante el voto de obediencia, el religioso no está

⁴⁹¹ FRANCISCO NÚÑEZ DE CEPEDA, S.I., *Idea del Buen Pastor, copiada por los Santos Doctores y representada en Empresas Sacras* (Lyon, 1682), p. 117. Para el estudio iconológico de los emblemas de la obra, RAFAEL GARCÍA MAHÍQUES, *Empresas sacras de Núñez de Cepeda* (Madrid, 1988).

⁴⁹² NÚÑEZ DE CEPEDA, *Idea del Buen Pastor*, pp. 124 y 382.

obligado a obedecer las Leyes o Estatutos que carecen de las propiedades de buenas leyes ni cuando son contra el precepto de mayor superior, aunque le obliguen con penas y censuras; y, por el consiguiente, en virtud del voto de la obediencia está obligado el religioso a obedecer al Sumo Pontífice, no solo como a Cabeza de la Iglesia, sino como a General supremo de todas las Religiones (...) De estas conclusiones se infiere que dichos Estatutos deben ser resistidos por tener cosas que con evidencia se oponen a lo espiritual, al Sumo Pontífice, a sus Decretos y Bulas; y en lo temporal, al Rey y bien de su reino». Dado que ya se había recurrido al papa, la Junta de Calificadores del Santo Oficio decidió prohibir los tres textos de la discordia en tanto llegaba la respuesta de Roma⁴⁹³. El enésimo conflicto sobre el voto de obediencia en una orden también impactaba fuera de ella. Si los que predicaban la bondad de ser obedientes se convertían en rebeldes, la semilla de esta virtud no fructificaría igual. Bien es cierto que la oposición a una ley modificada se sostenía sobre una argumentación más bien sólida, pero idéntico motivo cabía entonces aducir cuando se trataba de la obediencia republicana, que había quedado en pie tras los embates de los años más beligerantes.

¿Fue esta clase de obediencia la que quiso representar el cordobés Antonio Palomino (1655-1726) cuando el ayuntamiento de Madrid le encargó los frescos de su nueva capilla en 1695, acabados al año siguiente? (Imagen XIV). Afamado como pintor de cámara de Carlos II, el concejo ya le había encomendado la decoración de su Salón de Sesiones en 1690, donde representó ocho figuras antropomorfas en sendos medallones que podrían ser –pues hay dudas– la Ley, la Firmeza, el Amor, la Verdad, la Fortaleza, la Fe, la Templanza y la Justicia, pero también la Sabiduría, la Prudencia y la Fidelidad en lugar de algunas de ellas. En el centro del techo señoreaba una Alegoría de la Monarquía de España. El programa iconográfico de la capilla –donde el consistorio oía misa antes de sesionar– resultó más complejo a causa, probablemente, de su compartimentación en tres espacios que Palomino se ocupó de unificar hábilmente: una primera estancia contenía frescos de temática madrileña, como san Isidro y su esposa santa María de la Cabeza; un arco de paso hacia el oratorio lo decoró con retratos de Felipe III, Felipe IV, Carlos II, la reina Mariana de Neoburgo y las virtudes teologales; y terminó con la cúpula de la capilla, dedicada a la asunción de la Virgen y en cuyas cuatro pechinas situó virtudes alusivas a María: la Obediencia –con un yugo medio caído sobre los hombros y una cruz en la mano, versión del modelo propuesto por Cesare Ripa–, la Caridad, la Fe y la Pureza –o la Modestia⁴⁹⁴.

⁴⁹³ AHN, Inquisición, leg. 4440, nº 26, expediente que incluye los documentos citados y la resolución de la Junta de Calificadores fechada el 15 de julio de 1682.

⁴⁹⁴ VIOLETA IZQUIERDO EXPÓSITO, «Pinturas murales de Antonio Palomino en la capilla del Ayuntamiento de Madrid (1696)», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 36 (1996), pp. 65-74, pp. 65-66 y 70-72, con una reproducción de la Obediencia en la p. 72; y CORO GUTIÉRREZ PLA, *Pintura mural de Antonio Palomino (1655-1726)* (en línea, docplayer.es/7550257; consultado el 26 de enero de 2021), pp. 59-76.



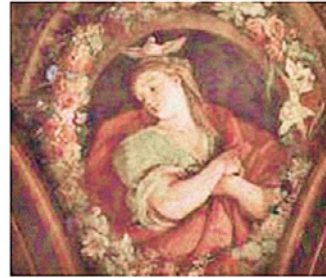
La Caridad



La Pureza o la Inocencia



La Obediencia



La Soledad o la Modestia

Imagen XIV. Antonio Palomino, Virtudes, Capilla del Ayuntamiento de Madrid, 1696. Procedencia: Coro Gutiérrez Pla, *Pintura mural de Antonio Palomino*.

No sabemos si la Obediencia que Palomino pintó en la capilla donde los regidores de Madrid rezaban antes de despachar asuntos de gobierno se encaramó a aquella pechina en honor de la Virgen o, quizás también, para santificar el republicanismo del obedecer sin cumplir. La cercanía del rey, vecino eminente de la villa –que era corte gracias a él– seguramente les complicó la práctica de la fórmula medieval, pues la autoridad de la corona se proyectaba a diario sobre la Casa de la Villa. Tal vez por esta razón el cuerpo político madrileño consideró útil reproducir solo una obediencia genérica entre sus muros recién estrenados, precisamente la versión más susceptible de interpretaciones. Todo, en fin, antes que Lipsio, quien ya tenía su altar particular gracias al Cristo de la Obediencia expuesto en la Puerta del Sol, muy cerca del ayuntamiento. Fuera cual fuese el origen de esta talla, quienes la ubicaron en la plaza más popular de Madrid sin duda pensaron que ayudaría a someter al común. La colegiata de los jesuitas de la calle Toledo, igualmente próxima al ayuntamiento y donde se adoraba la carta de la obediencia de san Ignacio, cerraba un triángulo consagrado a esta virtud que reunía, sin embargo, tres modalidades distintas de ella (Imagen XV). Aunque sería erróneo hablar de un plan premeditado para crear un urbanismo de la obediencia, no obstante ese fue el resultado, fruto de una cultura inmersa casi inconscientemente en el problema de obedecer.



Imagen XV. Pedro Texeira, Plano de Madrid, 1656. Los círculos señalan el Ayuntamiento (Plaza de la Villa, a la izquierda), la iglesia de la Compañía de Jesús (calle Toledo, zona inferior), y la iglesia de Nuestra Señora del Buen Suceso (Puerta del Sol, a la derecha).

En cualquier caso, el reflujó de la obediencia como tema *per se* parece haberse producido en estos años finiseculares, una despreocupación a la que no pudo ser ajena la flaqueza que personificó Carlos II. Se abrió un tiempo que había que aprovechar. Por ejemplo, el franciscano y profesor de filosofía fray Clemente de Ledesma optó por no incluir la palabra obediencia en su *Despertador* de noticias teológicas de 1698, una especie de diccionario de términos morales. La palabra más cercana a este concepto era obligación, que declinó para entenderla únicamente en el ámbito familiar, tal y como rezaba la entrada de esta voz: «Obligación. Del Padre al Hijo; del Hijo al Padre; de los Hermanos ricos a sus Hermanos pobres; del Marido a su Mujer, y de la Mujer al Marido». Este repliegue de la obediencia a solo la familia no reflejó únicamente la condición franciscana del autor, cuya orden nunca se había sentido cómoda con el protagonismo que la Compañía había conferido a esta virtud. La breve explicación que acompañó la entrada indica que, en la visión de Ledesma, la obediencia debía ocupar menos espacio moral del que incluso su orden, u otras, le habían concedido.

Así, fray Clemente redimensionó a la baja el peso de la obediencia en la doctrina del católico y ni siquiera la contempló como instrumento de disciplina política para el vasallo; quizás lo diera por entendido, pero no lo explicitó. Su desvelo fue en la dirección de volver a recluir la obediencia en la casa general de la familia católica según dictaba el viejo manual de jerarquía, caridad y entendimiento. Naturalmente, Ledesma no desatendió la consecuencia que implicaba obedecer: la ejecución. Pero buscó la manera de evitar esta odiosa palabra para, también en esto, recuperar el antiguo verbo «hacer» y sus derivados. «La Obligación es madre de la acción», adujo con terminante sencillez. Todo lo más, Ledesma concedió que las obligaciones intrafamiliares nacían primero del amor y, solo después, de la honra y de la obediencia, por este orden⁴⁹⁵. ¿Era Trento un mal recuerdo? La obediencia cambiaba de lugar en una tabla de los elementos donde su valencia empezó a cotizar menos. Incluso en la iglesia jesuita de san Luis, construida en Sevilla entre 1699 y 1731, el tambor de su impresionante cúpula celestial sirvió de apoyo a un conjunto de nueve estatuas que representaban la Obediencia –con un yugo, por supuesto–, la Mortificación, la Pobreza, la Caridad, la Religión, la Caridad al Próximo, la Castidad, la Oración y la Humildad⁴⁹⁶. La obediencia –de los ignacianos– había pasado a ser solo una entre las nueve virtudes escogidas.

Si obedecer significaba todo y nada, ¿a qué debió la Monarquía de España su duración y pálpito político durante siglos? Fue una pregunta que muchos se hicieron según declinaba la Casa de Austria. La respuesta, en parte retórica y en parte real, tenía que ver precisamente con esa forma dúctil de obedecer que, crisis aparte, desde su inicio acompañó a un imperio cuya extensión y complejidad siempre estuvieron por encima de los medios disponibles. Curiosamente, la propia grandeza obligó a la corona a utilizar recursos *pequeños*; es decir, in-materiales. Esta era al menos la opinión de don Luis de Moscoso, conde de Altamira y embajador de Carlos II en Roma a fines de 1696. Para efectuar su entrada oficial en la ciudad, el conde encargó una nueva carroza que debía incorporar una escultura alegórica e «historiada» de la Monarquía. El proyecto del artista italiano elegido por Altamira se ciñó a estas instrucciones, pero con matices de gran interés, no solo estéticos. En medio de la carroza, sentados en lo alto, aparecerían «Neptuno y Cibeles mirándose el uno al otro, ofreciendo ocasión a las mentes de reflexionar cuán lejos se extienden los confines de

⁴⁹⁵ FRAY CLEMENTE DE LEDESMA, *Despertador de las noticias theologicas morales que apuntan y despiertan las letras del A.B.C.* (Ciudad de México, 1698), pp. 339-349, p. 348.

⁴⁹⁶ ANTONIO DE LA BANDA Y VARGAS, «La iglesia sevillana de San Luis de los Franceses» (Sevilla, 1977), pp. 45-46, y ROSARIO CAMACHO MARTÍNEZ, «La iglesia de S. Luis de los Franceses en Sevilla, imagen polivalente», *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 2 (1989), pp. 201-213.

España, qué gran espacio de la Tierra y del mar ocupa y circunda gloriosamente. Yace, debajo de Cibeles, un león bondadoso, jeroglífico de ella misma, pero símbolo más bien de su fortaleza. Bajo Neptuno reposa un caballo marino, del cual, y del león, dos tritones llevan las riendas para dar motivo a la idea de considerar que, aunque con lazos débiles («con legami deboli»), la Monarquía de España se jacta de reprimir los ímpetus y moderar las licencias de ambos indómitos elementos»⁴⁹⁷.

La descripción de la Monarquía de Carlos II como un imperio que se hacía obedecer sin vehemencia era una provocación para sus enemigos, a quienes las figuras de la carroza invitaban a reflexionar sobre este logro tan extraño como admirable. En todo caso, el haber creado un gobierno tan atípico no podía ser su único mérito ni su único logro apetecible. De otra manera no se entendería que Europa llevara años conspirando para adueñarse de la herencia de un Carlos II sin hijos. Si España era tan intolerante, miserable y perezosa como afirmaban sus detractores, ¿entonces por qué la codiciaban? El gobierno fuerte y tranquilo exhibido por la carroza de Altamira quizás fuera un ardid para encubrir el declive de la Monarquía. Pero algo de ese gobierno existía. Su máximo arcano, ahora expuesto en las calles de Roma, consistió en descubrir que la mejor forma de obediencia era que no hubiese ninguna.

* * *

En su *Proyecto económico* de 1762, el irlandés al servicio de Carlos III Bernardo Ward describió España como «una Nación de alto espíritu, esclarecida, amante de su Soberano y muy obediente a sus órdenes; una constitución de gobierno que deja al Rey poder absoluto para hacer todo el bien que quisiere»⁴⁹⁸. Tres generaciones después de que Felipe V hubiera semidestruido la foralidad de la corona de Aragón como castigo por resistirle, el adjetivo obediente aplicado a los españoles había que entenderlo como un halago a su hijo más que como un retrato veraz de sus vasallos. A menos, naturalmente, que Ward buscara transcender aquel lejano capítulo coyuntural para fijar su utilitarismo ilustrado en el presente de la Monarquía. Incluso si fue así, debía haber escuchado con más atención a Pedro Mesía de la Cerda, virrey de Nueva Granada en 1766. Un año después de los disturbios protagonizados por los

⁴⁹⁷ BUPG, Fondo Favré, Mss. 74, fol. 94r, descripción de la carroza del embajador de España, conde de Altamira (sin fecha, pero de 1696-1697).

⁴⁹⁸ BERNARDO WARD, *Proyecto económico* (Madrid, 1779), p. XIII. La obra fue publicada póstumamente. Se desconocen las fechas del nacimiento y muerte de Ward.

criollos de Quito contra el aumento fiscal de la corona, el alter ego de Carlos III notificó a Madrid su conclusión:

La obediencia de los habitantes [de Nueva Granada] no tiene otro apoyo en este Reino, a excepción de las plazas de armas, que la libre voluntad y el arbitrio con que ejecutan lo que se les ordena, pues siempre que falte su beneplácito no hay fuerza, armas ni facultades para que los superiores se hagan respetar y obedecer; por cuya causa es muy arriesgado el mando, y sobremanera contingente, el buen éxito de las providencias, obligando esta precisa desconfianza a caminar con temor y a veces sin entera libertad, acomodándose por necesidad a las circunstancias⁴⁹⁹.

Este parecer de cómo funcionaba la relación rey-vasallo en América no significa que la autoridad de la corona en el Nuevo Mundo tuviera el mismo peso a mediados del siglo XVIII que el que había tenido a principios del XVI. Simplemente, los políticos ilustrados favorables al «poder absoluto» que citaba Ward desarrollaron expectativas tan altas al respecto que cualquier logro regio –en España o en las Indias– les sabía a poco. No obstante, el sustantivo obediencia continuaba firme en su polisemia y el verbo obedecer seguía siendo conjugado en modo indicativo, subjuntivo e imperativo por los súbditos del Rey Católico. El virrey Mesía tenía razón. Su juicio, tal vez, solo pecaba de peninsular al atribuir la obediencia condicionada solo a los españoles americanos, ya que la praxis política arrojaba igual balance cuando se trataba de imponer leyes a los españoles europeos. Sin embargo, según aumentó la tensión entre peninsulares y criollos bajo la crisis del Antiguo Régimen, esta cultura común de la obediencia se bifurcó, en la medida en que desobedecer al rey en España significaba iniciar el cambio constitucional hacia el liberalismo, mientras que en América a esta mutación se añadió por lo general el ideal independentista. Ninguna oleada de desobediencia y desesperación de las vividas hasta entonces en la Monarquía guardó semejanza con la desatada en el Nuevo Mundo a partir de 1780, hasta el punto de que es muy probable que la vehemencia del obedientismo de los textos americanos de esta época naciera del doble objetivo de los realistas de sostener el Antiguo Régimen y, además, no romper con España. Para un defensor del viejo orden la obediencia de los españoles de Indias adquirió de pronto una importancia casi ausente en las décadas previas, como muestran algunos textos escritos por americanos entre el último tercio del Setecientos y los primeros años del Ochocientos.

Los Premios de la obediencia, castigos de la inobediencia del franciscano fray Raimundo Azero (1739-1794) estaban en esta línea. Fray Raimundo fue el encar-

⁴⁹⁹ ALLAN J. KUETHE, *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada, 1773-1808* (Bogotá, 1993), p. 147.

gado de predicar a la multitud que se congregó en la plaza de armas de Santa Fe de Bogotá para presenciar la ejecución de los culpados en la rebelión de los Comuneros, el enésimo levantamiento antifiscal ocurrido en Nueva Granada en 1781 y reprimido violentamente por la corona. Al margen del debate sobre si aquel movimiento profetizó o no la independencia, lo interesante es constatar que la idea de obediencia, y no otra, fue el hilo conductor elegido por el franciscano para legitimar el castigo de la revuelta y la continuidad de la Monarquía. «¡Oh, y qué infeliz estado el que trae una inobediencia! Yo, ciertamente, no hallo otro a que compararle que al de los mismos abismos (...) En vano se llamará ya República de racionales; selva de las más feroces bestias es el nombre que se merece porque, no dominando en ella sino el cisma y rebelión, no puede haber más justicia que la fuerza y prepotencia con que los rebeldes, como rabiosas serpientes, despedazan el vientre de su propia madre común, que es la Patria». Fray Raimundo provoca a los vasallos como si se hallaran ante el rey, dejándoles a ellos la elección de su destino:

En vuestras manos tenéis los premios y los castigos (...) Si queréis experimentar la rigurosa justicia del juez de la Tierra y del del Cielo, sed rebeldes a mi obediencia y faltad al decoro que Dios repetidamente en la Escritura os manda tributéis al Soberano. Pero si queréis por el contrario lograr siempre de mi gracia (...) sedme obedientes y guardadme el decoro y reverencia que debéis⁵⁰⁰.

La infiltración del lenguaje ilustrado en el texto no lleva a engaño sobre el mensaje, deudor del Antiguo Régimen. Fue esta una característica del final del Setecientos, cuando la influencia de las Luces se combinaba extrañamente con unos argumentos aún fuertemente impregnados de teología. Por supuesto, el debate se encaminaba hacia un choque imparable, si es que no se había producido ya, entre una idea de obediencia no necesariamente vinculada a la religión y otra que solo la concebía como hija de la creencia en Dios. Para una mente tradicionalista, fuera de la Escritura o contra ella no existía sino el caos, y no pudo ser casual que a los partidarios del orden absoluto les pareciera que la obediencia debía figurar en la primera línea de batalla para contener la revolución, incluso por delante de otros principios como la autoridad, el poder o la soberanía. Ante una coyuntura que había entrado ya en su etapa disolutiva, las fuerzas conservadoras construyeron un baluarte con la obediencia, convencidas de su eficacia para resistir al cambio.

⁵⁰⁰ FRAY RAIMUNDO AZERO, *Premios de la obediencia, castigos de la inobediencia. Plática doctrinal exhortatoria dicha en la Plaza mayor de esta Ciudad de Santa Fe, concluido el suplicio que por sentencia de la Real Audiencia de este Nuevo Reino de Granada se ejecutó en varios delincuentes el día 1 de febrero de este año de 1782* (Bogotá, 1782), pp. 36-37 y 53.



Imagen XVI. El emperador Moctezuma da la obediencia a Carlos V, Antonio de Solís, *Historia de la conquista de México* (Madrid, 1784) [Madrid, 1684].

Tras dos siglos de elaboración ininterrumpida a manos de teólogos, humanistas, abogados, consejeros, generales, validos, cortesanos, catequistas, políticos, embajadores y cualquier vasallo preocupado por el problema de la obediencia, resultó sencillo hacer de esta vieja y familiar virtud el instrumento más útil para defender un Antiguo Régimen que declinaba. Resultó coherente que en 1784 se conmemorase el primer centenario de la *Historia de la conquista de México* de Antonio Solís (1610-1686) con una edición que, por primera vez, incluyó grabados, uno de los cuales representaba al emperador de los mexicas, Moctezuma, rindiendo «obediencia y tributo» al rey de España (Imagen XVI)⁵⁰¹. El grave estado de salud de los viejos principios quedó tan al descubierto durante la revuelta comunera que otro eclesiástico, el capuchino fray Joaquín de Finestrada (1744-1811), se apresuró a realizar el que probablemente fue el mayor esfuerzo pedagógico encaminado a salvar un mundo que agonizaba. Fray Joaquín redactó *El vasallo instruido (...) en sus respectivas obligaciones* entre 1783 y 1787 des-

⁵⁰¹ ANTONIO DE SOLÍS, *Historia de la conquista de México* (Madrid, 1784), pp. 28-29.

pués de visitar las tierras amotinadas como miembro de la expedición virreinal. Impactado por aquel ambiente de rebeldía, comprendió la urgencia de recatolizar a los neogranadinos, lo que en aquellas circunstancias significaba tanto como reconducirlos al credo político de la monarquía confesional. De hecho, *El vasallo* era prácticamente un catecismo que se afanaba por actualizar unos principios duramente golpeados por la Ilustración, entre ellos el de la obediencia, cuya naturaleza religiosa reivindicaba el capuchino frente a unos filósofos «herejes» que la consideraban solo una virtud civil. La cima de este ímpetu por restaurar aquella parte del pasado dañada por la reciente rebelión estaba en el capítulo XIII de su libro, dedicado al «amor, obediencia y fidelidad a los soberanos y a la Patria». Fray Joaquín, escandalizado por la ignorancia que había encontrado entre la población sobre la doctrina de la iglesia, rememoró la exégesis de Trento sobre el cuarto mandamiento para cimentar su reclamo:

Muchos están persuadidos que en el Cuarto Precepto de la Ley santa de Dios solamente están comprendidos los Padres naturales. Este es un craso error que no se puede mirar sin horror en el Cristianismo y aun en las naciones cultas. Las Escrituras infalibles dan el título de Padres a los superiores de la Iglesia, a sus pastores y sacerdotes (...) De este glorioso timbre gozan los emperadores, los Reyes, los Magistrados y todos aquellos que gobiernan los Pueblos y Repúblicas (...) No se miran excluidos a esta brillante divisa los Tutores, Ayos y Maestros respecto de los pupilos y discípulos. Solo una falsa preocupación o una Filosofía errante pueden (...) destruir la subordinación⁵⁰².

La religión, recordó fray Joaquín, enseña que los reyes son «nuestros señores, nuestros Padres, porque son los ungidos del Señor (...) Al honor que merecen los príncipes y magistrados es consiguiente la obediencia. No se halla razón, ni autoridad, ni ejemplo que no la persuadan y establezcan». Era, pues, sobre estos tres elementos conjuntos que se fundaba «la más ciega obediencia», pertrechada del Derecho natural, canónico y positivo. El bien común, la paz y la conservación humana «claman sea puesta en observancia la obediencia de los súbditos a los superiores y de los vasallos al Rey». Porque la obediencia lo es todo. Comprensiblemente, el capuchino invocó a Lipsio en mitad de la turbulencia que presagiaba una nueva guerra civil, aunque de signo diverso a la que mortificó al humanista flamenco:

No hay cosa más perfecta, ni más digna de aplauso que obedecer sin resistencia, sin tardanza, sin ficción y opuesta voluntad. Es la obediencia, dice Justo Lipsio, el único apoyo y estribo de las cosas humanas. Esta noble

⁵⁰² FRAY JOAQUÍN DE FINESTRAD, *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*, Biblioteca Nacional de Colombia, Mss. M198, fols. 364-365. No he podido consultar la edición crítica a cargo de Margarita González, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2001.

virtud es el alma de las leyes, desaliento de las iniquidades, vida de las virtudes, muerte de los vicios, reparo de la sumisión, destrozo de la propia voluntad, unión de la discordia, paz de la guerra, preservativo de lo santo, fuente de Felicidad (...) Crezca la obediencia en este mundo y tomarán nuevo aspecto las felicidades en los estados⁵⁰³.

En su declive, el confesionalismo católico hispano no tuvo inconveniente en alabar un principio tan ilustrado como el de la felicidad con tal de sobrevivir a un medio que le era abiertamente hostil. A pesar de este requiebro, el haber pasado de la exaltación de Trento a la de Lipsio en apenas unos párrafos borraba cualquier duda sobre la aversión del fraile a la nueva filosofía. Era todo menos moderno referirse todavía al monarca como aquel que «hace el oficio de Buen Pastor» y, menos moderno aún, promover la sumisión al tirano cuando esta era la voluntad de Dios. Daba igual si los soberanos eran «buenos o malos, todos igualmente son objeto de la obediencia indispensable de los vasallos»⁵⁰⁴. Voluntarista hasta el final, el capuchino confiaba en la derrota de quienes desafiaban unos principios para él imbatibles, con la obediencia al frente de ellos tras la religión:

Gemirá el fanatismo impío y cruel y le hará conocer la Fe católica que primero se oscurecerá el sol que desfalque a sus naturales quicios la obediencia a los Reyes y la subordinación a la Pública Autoridad. Ella sostiene que la fidelidad a los soberanos no se debe mirar como una virtud puramente civil y política, sino también religiosa y cristiana⁵⁰⁵.

Este discurso en pro de una obediencia confesional que subsumía la obediencia ciega, tridentina y ejecutiva (de la republicana, ni una palabra) era fruto de la emergencia prerrevolucionaria, pero también de dos siglos de maduración intelectual. Solo en este sentido, la obediencia católica era mucho más fuerte en 1800 que en 1500, y el hecho de que saliera derrotada por el liberalismo no debería implicar la minusvaloración de una doctrina que, aunque menos creativa en el siglo XVIII respecto de los dos anteriores, mantuvo y reelaboró sus argumentos hasta el final. Su problema, a efectos de futuro, consistió en que la fe –católica o no– resultaba incompatible con las Luces como único principio interpretativo del mundo. En consecuencia, la obediencia confesional tenía la batalla perdida de antemano. Consciente de ello, fray Joaquín añadió a su discurso de la obediencia el de la patria común de todos los españoles, peninsulares y americanos, con el objetivo de confirmar nuevamente la centralidad de la obediencia:

El Pueblo Americano y español ambos forman nuestra Nación (...) Nuestra Patria es toda la sociedad española, es todo el campo que cultiva y

⁵⁰³ FINESTRAD, *El vasallo instruido*, fols. 366-367 y 369-370.

⁵⁰⁴ FINESTRAD, *El vasallo instruido*, fol. 376-377.

⁵⁰⁵ FINESTRAD, *El vasallo instruido*, fol. 378.

cuida el poder español; es, en fin, aquella amplia y rica porción de tierra en la que los intereses particulares no deben romper los lazos de la sociedad y dividir los derechos comunes, porque todos somos ciudadanos de una misma República. Comunes son nuestras desgracias nacionales como también nuestras conveniencias y felicidades. Común nuestro respeto, amor, fidelidad y obediencia. ¿Pero a quién?⁵⁰⁶.

Naturalmente, al rey, como había sido siempre. Esta cita, quizá entre las más célebres de *El vasallo instruido*, quedó manuscrita en el borrador que Finestrada dedicó al entonces virrey de Nueva Granada, don Francisco Gil, pues la revolución corrió más deprisa que su capacidad para encontrar impresor. Su testimonio permanece como símbolo de una forma de entender la obediencia que se extinguía por momentos, si bien no fue el único. En 1785, el panameño Santiago José López Ruiz, cura de Tauca en el Perú, publicó anónimamente en Lima su *Discurso doctrinal sobre la obediencia y lealtad debida al soberano y a sus magistrados*, reeditado en Madrid en 1793 ya con su nombre, y de nuevo en Ciudad de México en 1814, con el título de *La insurrección sin excusa*, pero conservando el anterior como subtítulo. Como en el caso de *El vasallo instruido*, el detonante de esta obra fue un levantamiento —el de Túpac Amaru II en el Perú entre 1780 y 1781—, y, el de sus reediciones, el agravamiento de la situación revolucionaria.

En el prólogo, el padre López reducía los aires de cambio a una «ilusión de libertad» propiciada por una «filosofía seductora» pero profundamente equivocada. El hombre debía buscar la sabiduría no en su razón, sino en la palabra de Dios, y esta por medio de sus ministros, que ahora más que nunca tenían que aplicarse a difundir «un artículo tan principal de la moral cristiana cual es la obediencia debida al Soberano». Él mismo insistía en este punto a sus feligreses, «haciéndoles ver la obligación indispensable de practicar la obediencia no como una virtud puramente civil o política, sino como un principio fundamental del dogma y de la moral cristiana. (...) La materia no puede ser más interesante en las presentes circunstancias (...), pero deseando ahorrar al vulgo la molestia de los escritos dilatados, he procurado suministrar las ideas necesarias sobre la obediencia y sujeción en que deben vivir los pueblos»⁵⁰⁷. Se trataba, pues, de explicar la idea católica de la obediencia en términos entendibles para la masa, en la inteligencia de que pueblo y obedecer regían como sinónimos. La elección de la obediencia como protagonista única del libro en detrimento de la soberanía, la autoridad o la fidelidad, conceptos emparentados e igualmente demandantes de pedagogía en aquella hora, supuso la culminación del ascenso doctrinal experimentado por esta virtud durante los tres siglos de la Edad Moderna. Mientras el

⁵⁰⁶ FINESTRAD, *El vasallo instruido*, fols. 416-417.

⁵⁰⁷ SANTIAGO JOSÉ LÓPEZ RUIZ, *Discurso doctrinal sobre la obediencia y lealtad debida al soberano y a sus magistrados* (Madrid, 1793), pp. 35, 41-42 y 44. Cito por esta edición al no haber podido consultar la primera, impresa en Lima en 1785.

capuchino Finestrada había cedido espacio a otros principios políticos, el padre López lo fío todo a la obediencia, sin duda convencido de que esta virtud era el mejor fortín desde el que defender los valores del Antiguo Régimen.

Su *Discurso* se sostiene sobre el mar de citas habitual en cualquier prédica sobre la obediencia, desde la Biblia a santo Tomás de Aquino, deteniéndose en la Patrística y en los fundadores del monacato. No hay aquí nada de original, salvo la vehemencia in crescendo de las invocaciones a obedecer a todos y por todo. «El siervo debe obedecer a su señor, el hijo a su padre, la mujer a su esposo y el vasallo a su Rey (...) Por eso la infracción de un precepto tan expreso es el desorden más monstruoso, no tanto porque un hombre desobedezca a otro hombre, como porque desobedece a Dios, que ha comunicado al uno la autoridad de mandar y ha impuesto al otro la obligación de obedecer. En este mutuo ejercicio de precepto y de obediencia consiste toda la economía de la Providencia Divina, que pone a todos los hombres en una dependencia necesaria sin la cual todo sería revolución y espanto». De hecho, así había sucedido durante la rebelión pasada, cuando «una parte de la nación fanática y seducida intentó sacudir el yugo de la obediencia al legítimo soberano». Esta situación de extrema desobediencia era la causa de fundar su *Discurso* en dos partes: una dedicada a explicar «la necesidad de la obediencia» y otra a sus «ventajas», temporales y eternas, en relación con el rey y con Dios, respectivamente⁵⁰⁸.

En este cuadro ya familiar, Cristo deviene el ejemplo supremo que todo católico ha de seguir para aprender a obedecer. Nadie como el «Rey de Reyes» mostró la manera de someternos a la autoridad secular. «Parece que no ha venido al mundo a otra cosa sino para enseñarnos la subordinación a los Reyes y que, olvidando las demás virtudes o, por mejor decir, reuniéndolas todas en la obediencia, solo con ella pretende la reforma de todo el universo». La verdadera obediencia, que ha de ser amorosamente voluntaria, aúna la fe, la esperanza, la caridad, la humildad, la piedad, la justicia, la prudencia, la templanza, la fortaleza y la liberalidad. El auténtico obediente, pues, conoce que no hay margen para rebelarse, ni contra el tirano ni en supuesta defensa de la religión. Quien acomete lo primero produce mayores males que el bien que dice querer reparar –«aun cuando reinase la tiranía, jamás es permitido sacudir el yugo de la obediencia»; y quien intenta lo segundo debe saber que su modo de obedecer, «lejos de ser una obediencia católica, sería más bien una obediencia sacrílega y anticristiana». El vasallo antes debe ser mártir que rebelde, «ejemplo memorable que nos enseña el bello y único modo de conciliar la obediencia al Rey del cielo con la fidelidad al Rey de la tierra», a quien el súbdito está vinculado de por vida en virtud del juramento que ha realizado. «¿Queréis no obstante mayor claridad? Distingamos, pues, si queréis, en el juramento de fidelidad dos obligaciones: la una negativa, es decir, no rebelarse contra su persona; y la otra

⁵⁰⁸ LÓPEZ RUIZ, *Discurso doctrinal*, pp. 3-6.

positiva, es decir, obedecer siempre sus leyes». Si, por ejemplo, el monarca ordenara apostatar, el vasallo podría desobedecer, pero no rebelarse ni «sustraerse en lo demás a su dominación (...); en una palabra, debe sufrir y aun morir, mas no rebelarse. Ved aquí cuál es, sobre todo este punto, vuestra Religión, Católicos. No preguntéis más. Obedecedla»⁵⁰⁹.

Tras la pedagogía del *Discurso*, no había excusa para rehuir el acatamiento a Dios y al rey, ni tampoco faltaban ejemplos que imitar. El padre López, también sin sorpresa, señalaba el sacrificio de Isaac y el del propio Jesucristo como el camino que guiaría hasta la obediencia católica a los buenos vasallos de España. Fuera de ello solo esperaba la ruina y la expulsión del paraíso. Y advirtió: «Dios maldice los perversos designios de esos infames desertores de la obediencia del mismo modo que maldijo al primer hombre»⁵¹⁰.

* * *

Comparar a los ilustrados revolucionarios con Adán tenía pleno sentido para quienes, como el padre López, solo habían aprendido a contemplar el mundo como la obra de Dios. Lo que hoy llamamos confesionalismo era un modo de vida que sus promotores habían construido piedra a piedra durante siglos desde una fe que iluminaba todo, incluida la razón, a la que igualmente supeditaron a un credo. Pero ni sus profundas convicciones ni el uso de la fuerza, cuando llegó el caso, lograron salvar la civilización católica hispánica, de la cual la obediencia había sido un pilar imprescindible que, además, había engrosado con el tiempo; de otro modo, no se entendería el protagonismo adquirido por esta virtud durante la controversia que enmarcó el derrumbe del Antiguo Régimen y su posterior extinción a ambos lados del Atlántico.

La obediencia confesional acompañó el alba y el ocaso del poder imperial español, y no por casualidad. La segunda y última reedición del *Discurso* del padre López en México en 1814 corrió a cargo de unos «editores» anónimos que buscaron a la desesperada verter la obediencia antigua en el molde liberal. El largo prólogo de esta edición destinada al «ciudadano católico» defendía que el fundamento de la Constitución de Cádiz de 1812 seguía siendo la religión católica y que, como tal, la Carta Magna debía ser obedecida en aras de la unidad de la Monarquía. La «nueva filosofía» intentaba inútilmente prescindir de la revelación de Dios, pues ninguna sociedad podía existir sin las «tres sociedades» creadas por él: la conyugal, en la que la mujer obedece al hombre; la doméstica, en la que los hijos obedecen a los padres; y la civil, en la que unos hombres se subordinan a otros. Cádiz era, o se quería que fuese, esencialmente la revalidación de las obediencias clásica, medieval, tridentina y lipsiana fundidas por el tardoconfesionalismo hispánico de corte pseudo liberal. Reimpreso in extremis, los editores del *Discurso* del padre López lo

⁵⁰⁹ LÓPEZ RUIZ, *Discurso doctrinal*, pp. 58-59, 76, 81-82, 84-85 y 124.

⁵¹⁰ LÓPEZ RUIZ, *Discurso doctrinal*, pp. 126 y 150.

rebautizaron con el título de *La insurrección sin excusa* para advertir a los «que han sacudido el yugo de la obediencia cuán apartados van de la doctrina de la religión, cuya defensa proclaman», y retener al menos a quienes aún dudaban entre la madre patria y la nueva nación embrionaria⁵¹¹. Fue el último cartucho de un orden mental y político a la desbandada.

Poco a poco al principio, después aceleradamente, la obediencia dejó de ser una virtud religiosa para convertirse en un deber hacia el Estado liberal. De hecho, el padre López se había equivocado al dirigirse a los partidarios del liberalismo como «desertores de la obediencia». En realidad, el Nuevo Régimen sustituyó la obediencia confesional católica por otra netamente jurídica y política, en ciertos aspectos mucho más opresiva y absorbente que la anterior. A partir del siglo XIX la obediencia no fue ya una virtud reclamada por Dios, definida por la iglesia y administrada por el rey, sino un deber encuadrado por el Derecho. Que ahora no fuera obligatorio ser católico para pertenecer a la comunidad no ahorró servidumbres al nuevo ciudadano, algunas de las cuales no han dejado de crecer hasta el presente. El origen democrático de la ley, cuando se da, tampoco ha eliminado la tensión entre la voluntad del ciudadano y la del gobierno, enfocado por naturaleza a embridar desobedientes. Aunque envuelta en el discurso de la libertad –como sus predecesoras, la obediencia clásica y la confesional–, la razón de ser de la obediencia liberal sigue siendo la de resolver el conflicto entre el individuo y la autoridad, entre el ciudadano y su gobierno, siempre a favor de las instancias superiores incluso cuando carecen de legitimidad.

Las revoluciones que acabaron con el Antiguo Régimen no las provocó el peso de una obediencia despótica o cotidianamente insoportable. Esta explicación simplista rehúye considerar las muchas formas de obedecer que conocieron nuestros antepasados de los siglos modernos. Fue más bien la ideología racionalista ilustrada, con su antropología optimista y su mensaje ilusionante de libertad civil, la que por mérito propio logró desbancar a la religión como cimiento único e indispensable de la sociedad y, por ende, de la obediencia. Tal presupuesto implicó el ataque a la obediencia religiosa como uno de los principales enemigos a abatir. Por su dureza, la batalla conllevó en ocasiones la incompreensión –en ambas direcciones– de la hondura intelectual del adversario, cuando no la distorsión o la tergiversación del concepto mismo de obediencia que cada uno manejaba. Desde las trincheras del independentismo ilustrado, por ejemplo, no resulta creíble que un antiguo jesuita como el peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798) achacara a la corona española, en su celeberrima «Carta a los españoles americanos» de 1791, el deseo de imponer «una obediencia ciega a sus leyes arbitrarias», como si esta obediencia se redujera a un acatamiento servil o a

⁵¹¹ SANTIAGO JOSÉ LÓPEZ RUIZ, *La insurrección sin excusa, o sea, Discurso doctrinal sobre la obediencia debida al soberano y a sus magistrados* (Ciudad de México, 1814), Prólogo, pp. V y IX.

un automatismo irracional ausente de virtud⁵¹². En la estela de las revoluciones estadounidense y francesa, incluso un ex ignaciano como Viscardo cedió a la tentación de priorizar la insurrección a la seriedad intelectual.

¿Qué tenía ello de extraño? Si durante la Edad Moderna hubo un estamento reacio a obedecer, ese fue el eclesiástico, atravesado por infinitud de conflictos de obediencia en todos sus ámbitos y geografías. El voto de obediencia daba brillo a una iglesia que, sin embargo, lo discutía y reinterpretaba tan asiduamente como las repúblicas urbanas de la Monarquía se inclinaban veloces a obedecer tanto como a no cumplir. Este republicanismo intraeclesial fue solo otro reflejo del modo en que la cultura católica entendió la obediencia: como un loable principio moral, pero destinado a los otros. Junto a esto, existía una familia de obediencias polisémicas que no dejó de crecer gracias a una rica combinatoria conceptual. El juego de las distintas obediencias cursaba entre los vasallos como una enfermedad generalmente benigna gracias a los contrapesos que ellas mismas ejercían. Por ejemplo, podemos reconstruir mentalmente la enorme variedad de formas de obedecer que un regidor de cualquier ciudad hispana podía experimentar en un mismo día, incluso en pocas horas: obedecer al rey, pero sin cumplir su mandato, en la sesión del concejo; obedecer a su padre ante una exigencia familiar; imponer a su esposa una decisión tomada sin su parecer; informar a su hijo o hija de un matrimonio ya concertado, tal vez contra su voluntad. Todo esto, y más, era posible y probable. En consecuencia, lo que realmente aprendió un católico hispano desde el siglo xvi fue a aparentar que obedecía más que a obedecer, o a obedecer cuando no le quedó otra alternativa –como en el caso de los desfavorecidos–, o cuando el mandato se ajustaba a sus intereses –algo habitual entre los privilegiados. Aprendió, en definitiva, a buscar una salida para el tan humano como comprensible deseo de pertenecerse a sí mismo.

En materia de obediencia, los súbditos del Rey Católico preferían hablar de voluntad más que de libertad, sobre todo a medida que el lenguaje del Humanismo quedó envuelto o anulado por la Contrarreforma⁵¹³. Desde san Agustín, la voluntad era una de las tres potencias del alma junto a la memoria y el entendimiento. Su preeminencia rara vez se discutía. Según el jesuita Lorenzo Ortiz (1632-1698), «es la Voluntad la última y la principal Potencia del Alma; la Memoria es su Tesorera; el Entendimiento es su Secretario; y ella la Emperatriz y Señora de todas sus acciones (...), la única prenda de que es absoluto dueño el hombre; es una cumbre desde donde o ha de subir a coronarse el Alma en el Imperio, o se ha de despeñar

⁵¹² JUAN PABLO VISCARDO Y GUZMÁN, *Carta dirigida a los españoles americanos*, edición de David A. Brading, Ciudad de México, 2004, p. 82. El texto se publicó póstumamente en 1799.

⁵¹³ JUAN DE ARANDA, *Lugares comunes de conceptos, dichos y sentencias en diversas materias* (Sevilla, 1595), pp. 27r-28v –«De la voluntad»–, y pp. 45v-46v –«De la obediencia»–, con definiciones sencillas pero esenciales.

precipitada al abismo»⁵¹⁴. Bajo este influjo, la lengua española se llenó de expresiones ligadas al concepto de voluntad, un tema que aún aguarda su propia investigación: «buena» o «pérfida» voluntad, «fuerza de voluntad», «última voluntad», «nuestra voluntad» (en el caso de los reyes), «voluntad rendida» y tantas otras. Tampoco sorprende que los catecismos pictográficos del siglo xvi, creados para evangelizar a los amerindios, tradujeran la palabra voluntad con relativa desenvoltura –un término esencial para enseñar el padrenuestro. En cambio, la obediencia se traducía con las imágenes de «mandar», «ordenar» u «obligación»⁵¹⁵. Cuando un vasallo desobedecía una orden –cuando no la ejecutaba– el problema no solía plantearse en términos de libertad, esto es, causado por la coacción interviniente de un poder externo que limitaba su iniciativa o su movilidad. Más bien, lo que planteaba la desobediencia católica era un agudo conflicto moral radicado en la voluntad, o libre albedrío, de cada alma hija de Dios en su relación con la autoridad establecida, tanto si era religiosa como secular, ya que la obediencia confesional fundió las dos. Si el vasallo hablaba de libertad con respecto a la obediencia, generalmente lo hacía vinculando aquella con la noción de voluntad, pues su horizonte personal no consistía en ser libre como hoy lo entendemos, sino en estar –o estar-se– en sus circunstancias presentes de acuerdo a su voluntad.

De haber tenido éxito en su lucha por implantar una obediencia confesional efectiva, la corona y la iglesia habrían alcanzado cotas de dominio extenuante sobre la población. Pero no sucedió así. Durante tres siglos, a través de una miríada de resistencias activas y pasivas materializadas en recursos, memoriales, réplicas, silencios y recusaciones, no pocos súbditos del Rey Católico lograron defender su republicanismo heredado del medievo y parapetar sus voluntades tras una fórmula jurídica que los convertía en obedientes pero no en ejecutantes. Legalmente, consiguieron sustituir el *fiat voluntas tua* de Trento por un *fiat voluntas mea* secular, una transfiguración elocuente de los límites que halló la obediencia confesional incluso en plena Contrarreforma.

Pero decir límites, naturalmente, no significa fracaso, sino que los objetivos contemplados por el gobierno de la Monarquía se cumplieron solo en parte y negociando cada día con cada vasallo. A largo plazo, la corona se impuso en materia de obediencia haciendo uso sobre todo de su función de árbitro al que, en última instancia, todos recurrían cuando una crisis local, provincial o institucional desbordaba lo asumible en tales ámbitos. La soberanía regia funcionaba entonces de pa-

⁵¹⁴ LORENZO ORTIZ, S.I., *Memoria, entendimiento y voluntad. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo moral y en lo político* (Sevilla, 1677), p. 66v.

⁵¹⁵ LUIS RESINES LLORENTE, *Catecismos americanos del siglo xvi* (Valladolid, 1992), *passim*, y *Diccionario de los catecismos pictográficos* (Valladolid, 2007), pp. 219, 231, 234 y 290; y GLORIA MARTHA SÁNCHEZ VALENZUELA, *La imagen como método de evangelización en la Nueva España: los catecismos pictográficos del siglo xvi* (Madrid, 2003; tesis doctoral inédita), en particular los apéndices de imágenes y el Anexo I, «Interpretación de los pictogramas».

raguas protector a cambio de que los vasallos aceptaran su laudo, cuando no su sentencia. Con astucia, la corona aprendió a detectar la necesidad de obedecer de sus súbditos, de obtener una merced o una gracia a cambio de ejecutar una orden, no solo de acatarla, un mecanismo que los reyes llevaron hasta sus últimas consecuencias en la época de los validos. Este fue, probablemente, el camino más directo por donde el monarca intentó debilitar el republicanismo de sus servidores, consiguiéndolo a menudo. Solo a la vista del legado material e intelectual que dejó la Monarquía parece incontestable que los reyes de España captaron la obediencia de sus vasallos al menos alguna vez en sus vidas, y probablemente la de la mayoría. Pero la causa de este fenómeno no cabe atribuirse a una opresión cruel o desmedida, al despotismo sin freno o a una propaganda asfixiante, sino a haber sabido encauzar el interés de sus súbditos hacia la confluencia con, al menos, algunos de los intereses de la corona, convirtiendo así en obediencia lo que de facto era una alianza. Este orden de cosas seguramente no salvó la libertad de los vasallos, pero sí su voluntad. A la pregunta pertinente de si los vasallos, en general, obedecieron más que desobedecieron, la respuesta más lógica resulta afirmativa si, lejos de cualquier anacronismo, consideramos que cada ejercicio de obediencia en la Monarquía respondió a una exuberancia de formas de obedecer y a unos plazos temporales de ejecución relativamente flexibles. Fuera de este marco, la lupa del historiador de la obediencia habrá de posarse aún sobre muchos rincones que aguardan su propia investigación.

Potencialmente hablando, la obediencia reunía todos los principios que un teórico del poder necesitaba para articular su discurso y ubicar cada pieza del mecano en el lugar correspondiente. El Humanismo, al igual que la reforma católica poco después, descubrieron el valor funcional de la obediencia, entendida como el comodín perfecto que engrasaba tanto la república de ciudadanos civilmente virtuosos como la comunidad de fieles virtuosamente católicos. No extraña, pues, que a medida que la iglesia católica se enfrentó al desafío protestante y que la corona abrazó la causa de la autoridad, la obediencia resultara la elegida como el elemento aglutinador de la doctrina confesional compartida por ambas. De ahí la carrera ascendente que esta virtud moral protagonizó hasta literalmente absorber a otras de naturaleza jerárquica superior, desde las teologales hasta las cardinales, pasando por un buen número de las morales. También por esta razón el imperio de la obediencia confesional del Antiguo Régimen declinó cuando este fue abatido. Para desolación de teólogos y reyes pastorales, el principio de una obediencia apegada a la Tierra y a la diosa razón supuso el triunfo de un legalismo subversivo y banal frente al sofisticado verbo de las Escrituras.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ACA, Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona.

ADA, Archivo de los duques de Alba, Madrid.

AGI, Archivo General de Indias, Sevilla.

AGS, Archivo General de Simancas.

AHN, Archivo Histórico Nacional, Madrid.

APR, Archivo del Palacio Real, Madrid.

ARSI, Archivum Romanum Societatis Iesu.

BNE, Biblioteca Nacional de España.

BUPG, Biblioteca Universitaria Pública de Ginebra.

FLG, Fundación Lázaro Galdiano, Madrid.

RAH, Real Academia de la Historia, Madrid.

ABELLÁN, Joaquín, «Historia de los Conceptos (Begriffsgeschichte) e Historia Social. A propósito del Diccionario Geschichtliche Grundbegriffe», en Santiago Castillo (ed.), *La historia social en España*, Madrid, 1991, pp. 47-64.

AGUILAR Y ZÚÑIGA, Esteban de, *Estatua y árbol con voz política, canónica y soñada en que se veló y se desveló Nabuchodonosor y reveló Daniel*, Madrid, 1661.

ALBERRO, Solange, *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, Ciudad de México, 2002.

ALCALÁ, Jerónimo de, *Alonso, mozo de muchos amos*, edición de Miguel Donoso Rodríguez, Madrid, 2005 [Madrid, 1624, primera parte; Madrid, 1626, segunda parte].

ALCALÁ-ZAMORA Y QUEIPO DE LLANO, José, «Zúñiga, Olivares y la política de reputación», en John H. Elliott y Ángel García Sanz (eds.), *La España del Conde-Duque de Olivares*, Valladolid, 1990, pp. 101-108.

ALCIATO, Andrea, *Emblemas*, edición de Santiago Sebastián, Madrid, 1985 [Milán, 1531, en italiano; 1549, en español].

ALDEA VAQUERO, Quintín, «Un noble español del Barroco. Don García de Toledo, VI marqués de Villafranca (1585-1649)», *Cuadernos de Historia del Derecho*, número extra 1 (2004), pp. 15-32.

- ALFARO, Gregorio de, *Silva de la Providencia de Dios sacada de los santos*, Valladolid, 1609.
- ALFIERI, Fernanda, y FERLAN, Claudio (eds.), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, Bologna, 2012.
- ALFONSO X, *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alfonso el Nono. Nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López*, 3 vols., Madrid, 1972.
- ALONSO BAELO, Pablo Luis, «El Tratado de República de Alonso de Castillo. Una reflexión sobre la legitimidad de la acción política», *Res publica*, 18 (2017), pp. 457-490.
- ALPHONSO, Herbert, «Obediencia», en José García de Castro (ed.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 2, Bilbao, 2007, pp. 1325-1336.
- ÁLVAREZ-SUÁREZ, Aniano, «El «Libro de las Fundaciones» de Santa Teresa de Jesús», *Teresianum*, 62 (2011), pp. 365-396.
- AMADORI, Arrigo, *Negociando la obediencia. Gestión y reforma de los virreinos americanos en tiempos del conde-duque de Olivares (1621-1643)*, Madrid, 2013.
- ANDOSILLA Y ENRÍQUEZ, Diego Francisco de, *Epitalamio a las felices bodas de nuestros augustos reyes Filipo y María Ana*, s.l., s.a. [1649].
- ÁNGELES, fray Juan de los, *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto Reino de Dios, que según el santo Evangelio está dentro de nosotros mismos*, Madrid, 1595.
- ANTEQUERA Y ARTEAGA, Pedro de, *Disputatio et allegatio iuris de obedientia subditorum ad decissionem litium, quae frequenter oriuntur circa observantiam pragmaticae taxae panis, et pragmaticae promulgatae año 1610 contraferentes sufragia pretio corruptos, et generaliter, circa observantiam aliarum legum per Doctorem Petrum de Antequera*, Alcalá de Henares, 1621.
- ANTÓN MARTÍNEZ, Beatriz, *El tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Valladolid, 1991.
- ARANDA, Juan de, *Lugares comunes de conceptos, dichos y sentencias en diversas materias*, Sevilla, 1595.
- ARANDA PÉREZ, Francisco José, «Semántica del término “ciudadano” en la Edad Moderna», en Luis Miguel Enciso Recio (ed.), *La burguesía española en la Edad Moderna*, 3, Valladolid, 1996, pp. 1567-1578.
- ARCO, Ricardo del, «La caída del conde-duque de Olivares. Un manuscrito inédito», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 57 (1910), pp. 443-482.
- ARIAS DE MIESES, Gómez, *Avisos morales urbanos y políticos*, Madrid, 1658.
- ARIAS DE PÁRRAGA, Francisco, *Aprovechamiento espiritual*, Sevilla, 1596 [Valencia, 1588].
- , *Libro de la imitación de Cristo nuestro Señor*, Sevilla, 1594.

- ARIAS MONTANO, Benito, *Aphorismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito para la conservación y aumento de las Monarquías, hasta ahora no impresos*, Barcelona, 1614.
- ASENJO GONZÁLEZ, María, «Resistencia a la justicia y desacato en las ciudades castellanas (1450-1520)» (2019; en prensa).
- ASTETE, Gaspar, *Institución y guía de la juventud cristiana. Donde se trata de cómo han de enseñar los padres a sus hijos a ser obedientes y temerosos de Dios y de las virtudes más principales que ha de tener el mancebo cristiano*, Burgos, 1592.
- ÁVILA, Hernando de, *Tragedia de San Hermenegildo* [1591], en Julio Alonso Asejo (ed.), *La Tragedia de San Hermenegildo y otras obras del Teatro Español de Colegio*, 2, Valencia, 1995, pp. 479-820.
- AZERO, fray Raymundo, *Premios de la obediencia, castigos de la inobediencia. Plática doctrinal exhortatoria dicha en la Plaza mayor de esta Ciudad de Santa Fe, concluido el suplicio que por sentencia de la Real Audiencia de este Nuevo Reino de Granada, se ejecutó en varios delincuentes el día 1 de febrero de este AÑO DE 1782*, Bogotá, 1782.
- AZNAR BÉLEZ, García (pseudónimo de Andrés González Barcia), *El sol obediente al hombre*, en *Comedias nuevas de los más célebres autores y realzados ingenios de España*, Amsterdam, 1726, cuadernillo 1, pp. 197-243.
- BACIERO, Carlos, «Polémica entre Jacobo I de Inglaterra y Roberto Bellarmino», en Francisco Suárez, *De iuramento fidelitatis*, Madrid, 1979, pp. 341-445.
- BALTAR RODRÍGUEZ, Juan Francisco, *Las juntas de gobierno en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*, Madrid, 1998.
- BARRIERA, Darío, «Entre el retrato jurídico y la experiencia en el territorio. Una reflexión sobre la función distancia a partir de las normas de los Habsburgo sobre las sociabilidades locales de los oidores americanos», *Caravelle*, 101 (2013), pp. 133-154.
- BARRIOS, Feliciano, «Jerónimo Castillo de Bobadilla», *Diccionario Biográfico Español* (publicación en línea).
- BAUMAN, Theodor, «Compagnie de Jésus. Origine et sens primitif de ce nom», *Revue d'Ascetique et de Mystique*, 37 (1961), pp. 47-60.
- BELLARMINO, Roberto, *Responsio ad censuram P. Juliani Vincentii in epistolam P.N. Sanctae memoriae Ignatii*, Roma, 1588.
- , *Tractatus de obedientia, quae caeca nominatur* [1588], en Xavier-Marie Le Bachelet (ed.), *Auctarium Bellarminianum. Supplément aux oeuvres du Cardinal Bellarmin*, París, 1913, pp. 377-385.
- , *Summa responsionis ad censuram Juliani Vincentii in epistolam sanctae memoriae P. Ignatii*, Roma, 1589.
- , *Apologia Roberti S.R.E. Cardinalis Bellarmini pro responsione sua ad librum Iacobi Magnae Britanniae Regis*, Roma, 1609.

- , *De las siete palabras que Cristo habló en la cruz*, s.l., 1650 [1618].
- , *Oficio del príncipe cristiano del cardenal Roberto Bellarmino y avisos útiles para el gobierno político, militar y doméstico*, Madrid, 1624 [1619].
- BENEYTO, Miguel, *El hijo obediente*, en *Doce comedias famosas de cuatro poetas naturales de la insigne y coronada ciudad de Valencia*, Barcelona, 1609 (cuadernillo 11; sin paginar).
- BENIGNO, Francesco, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*, Madrid, 2013.
- BERMEJO CABRERO, José Luis, «La idea medieval de contrafuero en León y Castilla», *Revista de Estudios Políticos*, 187 (1973), pp. 299-306.
- , «Amor y temor al Rey (Evolución histórica de un tópico político)», *Revista de Estudios Políticos*, 192 (1973), pp. 107-128.
- , «Orígenes medievales en la idea de soberanía», *Revista de Estudios Políticos*, 200-201 (1975), pp. 283-290.
- , *Máximas, principios y símbolos políticos*, Madrid, 1986.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, FRANCISCO, *Hospital Real de la Corte*, s.l., 1645.
- BILLON, Jérémie de, *Les princes de l'art militaire ou il est sommairement traité de la pluspart des charges e devoirs des hommes qui sont en une armée*, Ruán, 1626 [1612].
- BLET, Pierre, «Les fondements de l'obéissance ignatienne», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 25 (1956), pp. 514-538.
- BODIN, Jean, *Los seis libros de la República*, edición de Pedro Bravo Gala, Madrid, 2000 [1576].
- BONDIA, Ambrosio, *Triunfo de la verdad sobre la censura de la elocuencia*, Madrid, 1649.
- BONSANTI, G., CARLI, E., y MARTELLO, A., *Giotto*, Madrid, 1991.
- BORDA, fray Andrés de, *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por modo de diálogo*, Ciudad de México, 1708.
- BORREGO, Manuel, «La heterogénea presencia de Justo Lipsio en los tratados políticos españoles de los siglos XVI y XVII», en Mercedes Blanco-Morel y Marie-Françoise Piéjus (eds.), *Les Flandres et la culture espagnole et italienne aux XVIe et XVIIe siècles*, Lille, 1998, pp. 215-240.
- BOSSY, John, «Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments», en Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge, 1988, pp. 214-234.
- BOTELLA ORDINAS, Eva, *Monarquía de España. Discurso teológico, 1590-1685*, Madrid, 2001 (tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Madrid).
- BRUNNER, Otto, CONZE, Werner, y KOSELLECK, Reinhart (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 vols., Stuttgart, 1972-1997.

- BUARQUE DE HOLANDA, Sergio, *Raíces do Brasil*, São Paulo, 1936.
- BUCETA, Erasmo, «Aviso para cuerdos», *Revue Hispanique*, 76 (1929), pp. 321-345.
- BUONO, Alessandro, «Il governo straordinario e la «pazienza dei vassalli». Riflessioni attorno alla «crisi política generale» del Seicento», en Giuseppe Ambrosino y Loris De Nardi (eds.), *MaTriX. Proposte per un approccio interdisciplinare allo studio delle istituzioni*, Verona, 2015, pp. 57-75.
- BURAÑA, Juan Bautista, *Batalla peregrina entre amor y fidelidad concluida mediante la gracia del más excelente Sacramento, el Santísimo de la Eucaristía, con portentoso triunfo de las armas de España, ejemplar obediencia de la fidelísima ciudad y pueblo de Nápoles*, Nápoles, 1650.
- BUTRÓN Y MÚJICA, José de, *Relación panegírica de la jornada de los señores, señor don Luis Méndez de Haro y señor cardenal Julio de Mazarino, a la conferencia de los Tratados de la Paz*, Madrid, 1659.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *Primero y segundo Isaac*, en *Obras completas. III Autos sacramentales*, edición de Ángel Valbuena Prat, Madrid, 1952, pp. 799-820.
- , *Obras completas*, Madrid, 1987.
- CALVETE DE LA ESTRELLA, Juan Christóval, *El felicísimo viaje del muy alto y poderoso Príncipe don Phelippe*, edición de Paloma Cuenca, Madrid, 2001 [Amberes, 1552].
- CALVO MATURANA, Antonio J., «Aquel que manda las conciencias...» *Iglesia y adoctrinamiento político en la Monarquía Hispánica preconstitucional (1780-1808)*, Cádiz, 2011.
- CAMACHO MARTÍNEZ, Rosario, «La iglesia de S. Luis de los Franceses en Sevilla, imagen polivalente», *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 2 (1989), pp. 201-213.
- CAMERINO, José, *Discurso político sobre estas palabras: A fe de hombre de bien*, Madrid, 1631.
- CAMPA, Pedro F., «The *Imago Primi Saeculi Societatis Iesv* (1640). Devotion, Politics and the Emblem», *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 9 (2017), pp. 55-71.
- CAMÓS, Marco Antonio de, *Microcósmica y gobierno universal del hombre cristiano para todos los estados y cualesquiera de ellos*, Barcelona, 1592.
- CAMPO MOYA, Juan del, *Doctrina Christiana sobre el catecismo del Padre Ripalda de la Compañía de Jesús. Dispuesta en forma de coloquio entre Cura y Niño*, Alcalá de Henares, 1676.
- CANET APARISI, Teresa, *Vivir y pensar la política en una monarquía plural. Tomás Cerdán de Tallada*, Valencia, 2009.
- CANISIO, Pedro de, *Summa de la Doctrina cristiana*, Amberes, 1558.
- CAPELLI, Guido, «Prolegomeni al *De Obedientia* di Pontano», *Rinascimento meridionale*, 1 (2010), pp. 47-70.
- , «Vida y muerte del Humanismo político», *Claves de razón práctica*, 212 (2011), pp. 4-11.

- , «Umanesimo político. La monarchia organicista nel IV libro del *De obedientia* di Giovanni Pontano», *California Italian Studies*, 3/1 (2012), pp. 1-20.
- , «Il castigo del Re. Bartolo, Pontano e il problema della disubbidienza», *Studi Umanistici Piceni*, 34 (2014), pp. 91-104.
- CÁRCELES DE GEA, Beatriz, ««*Voluntas e Iurisdictione*»: obediencia, ejecución y cumplimiento de la voluntad real en la Corona de Castilla en el siglo XVII», en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*, Alicante, 1997, pp. 663-677.
- CARDIM, Pedro, «Portugal unido y separado. Propaganda y discurso identitario entre Austrias y Braganzas», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*, 25 (2012), pp. 37-55.
- CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel, «La ceremonia de obediencia regia: ¿un pacto estamental?», en François Foronda y Ana Isabel Carrasco Manchado (eds.), *El contrato político en la Corona de Castilla. Cultura y sociedad políticas entre los siglos X al XVI*, Madrid, 2008, pp. 491-514.
- CARRILLO LASSO DE LA VEGA, Alonso, *Soberanía e independencia de otro príncipe temporal que gozan los ínclitos Reyes de España*, Córdoba, 1626.
- CARRIÓ-INVERNIZZI, Diana, «La embajada de obediencia del duque de Segorbe y Cardona al papa Clemente X (1671)», *Rivista Storica Italiana*, 126/2 (2014), pp. 319-341.
- CARTAS DE ALGUNOS PP. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS SOBRE LOS SUCEOS DE LA MONARQUÍA ENTRE LOS AÑOS DE 1634 Y 1648, Madrid, 1861-1865.
- CASAGRANDE, Carla, «Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza», en Carla Casagrande y Silvana Vecchio (eds.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Florencia, 2009, pp. 31-47.
- CASTELLO, Alberto da, *Rosario della gloriosa Vergine Maria*, Venecia, 1572 [Venecia, 1521].
- CASTIGLIONE, Baltasar de, *El cortesano*, edición de Rogelio Reyes Cano, Madrid, 1984 [Venecia, 1528].
- CASTILLO, José M., «La obediencia ignaciana según Suárez», *Archivo Teológico Granadino*, 53 (1990), pp. 49-76.
- CASTILLO DE BOVADILLA, Jerónimo de, *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra*, Madrid, 1597.
- CASTILLO OREJA, Miguel, *La iglesia del Buen Suceso*, Madrid, 2000.
- CASTRILLO, fray Alonso de, *Tractado de República*, Madrid, 1958.
- CATECHISMUS EX DECRETO CONCILII TRIDENTINI AD PAROCHOS, Medina del Campo, 1577.
- CATECISMO DEL SANTO CONCILIO DE TRENTO PARA LOS PÁRROCOS, ORDENADO POR DISPOSICIÓN DE SAN PÍO V, Madrid, 1887 [Roma, 1566].
- CATENA, Girolamo, *Vita del Gloriosissimo Papa Pio Quinto*, Roma, 1586.
- CERDÁN DE TALLADA, Tomás, *Discurso para Su Majestad Católica del Doctor Tomás Cerdán de Tallada (...) fundado en un solo principio*, Valencia, 1612.

- CHIFFOLEAU, Jacques, *La Chiesa, il segreto e l'obbedienza. La costruzione del soggetto político nel medioevo*, Bolonia, 2010.
- CHINCHILLA, Perla, ROMANO, Antonella (eds.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, Ciudad de México, 2008.
- COCULA, Anne-Marie, «Réapprendre á obéir libremente: le *Discours* de la Boétie», *Nouvelle Revue du Seizième Siécle*, 22 (2004), pp. 71-87.
- COLIN, FRANCISCO, *Vida, hechos y doctrina del venerable hermano Alonso Rodríguez, religioso de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1652.
- CONSTITUCIONES DE LA REAL CONGREGACIÓN DE INDIGNOS ESCLAVOS DEL SANTÍSIMO CRISTO DE LA OBEDIENCIA, Madrid, 1749.
- CORA Y BAAMONTE, Manuel Franco, *Exortación al reino de Portugal, persuadiéndole vuelva a la obediencia de su Rey y Señor Natural, Don Felipe Cuarto nuestro Señor*, Sevilla, 1658.
- CORBETT, Theodore G., «The Cult of Lipsius. A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft», *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975), pp. 139-152.
- CORDEIRO, Jacinto, *La privanza merecida*, edición de Giancarlo Depretis, Alessandria, 1999.
- CORNEJO, FRANCISCO J., «Felipe II, San Hermenegildo y la imagen de la «Sacra Monarquía»», *Boletín del Museo del Prado*, 18 (2000), pp. 25-38.
- CORONAS GONZÁLEZ, Santos M., «La recusación judicial en el Derecho histórico español», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 52 (1982), pp. 511-615.
- CORRAL ESTRADA, Martín, *La Casa profesa de la Compañía de Jesús. Un ejemplo de destrucción de patrimonio*, Madrid, 2018 (tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid).
- CORRESPONDENCIA DIPLOMÁTICA ENTRE ESPAÑA Y LA SANTA SEDE DURANTE EL PONTIFICADO DE S. PÍO V, edición de Luciano Serrano, 4 vols., Madrid, 1914.
- COSTA, Fernando Dores, «A nobreza é uma elite militar? O caso Cantanhede-Marialva em 1658-1665», en Nuno G. F. Monteiro, Pedro Cardim y Mafalda Soares da Cunha (eds.), *Optima Pars. Elites Ibero-Americanas do Antigo Regime*, Lisboa, 2005, pp. 169-190.
- COUTINHO, Ignacio, *Promptuario espiritual sobre los Evangelios de las solemnidades y fiestas de la reina de los santos María Madre de Dios*, Barcelona, 1639 [Lisboa, 1636].
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Emblemas morales*, Madrid, 1978 [Madrid, 1610].
—, *Tesoro de la lengua Castellana o Española*, Madrid, 1977 [Madrid, 1611].
- CREMA, Giovanni Battista da, *Tratado de la victoria de sí mismo*, Toledo, 1551 [Toledo, 1531].
- CRISTÓBAL MARTÍN, Ángeles, *Confianza, fidelidad y obediencia. Servidores inquisitoriales y dependencias personales en la ciudad de Logroño*, Logroño, 1994.
- DE BENEDICTIS, Angela, *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Roma, 2013.

- DE LA BANDA Y VARGAS, Antonio, *La iglesia sevillana de San Luis de los Franceses*, Sevilla, 1977.
- DE LA BOËTIE, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, edición de José María Hernández Rubio, Madrid, 1986 [escrito h. 1550; publicado en 1576].
- DE LA CRUZ, sor Juana Inés, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, Ciudad de México, 2009 [1691].
- DE LA HOZ, Juan Claudio, *El Abraham castellano y blasón de los Guzmanes*, s.l., s.a.
- DE LA PALMA, Luis, *Historia de la Sagrada Pasión sacada de los Cuatro Evangelios*, Madrid, 1653 [1624].
- , *Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado padre San Ignacio en su libro de los Ejercicios*, Alcalá de Henares, 1626.
- DE LA TORRE, José, *Aciertos celebrados de la Antigüedad*, Zaragoza, 1654.
- DE TORRES, Juan, *Philosophía moral de príncipes, para su buena criança y gobierno: y para personas de todos estados*, Burgos, 1596.
- DE VIVO, Filippo, «El *Paternoster degli spagnoli*. Notas sobre la comunicación política en la Venecia del Cinquecento», en Antonio Castillo Gómez y James S. Amelang (eds.), *La ciudad de las palabras. Opinión pública y espacio urbano en la Edad Moderna*, Gijón, 2010, pp. 357-372.
- DIAMANTE, Juan Bautista, VILLAVICIOSA, Sebastián de, y MATOS FRAGOSO, Juan de, *Reinar por obedecer*, en *Comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España*, Madrid, 1657, pp. 90-106.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición de Luis Sáinz de Medrano, Madrid, 2017.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis, *Velázquez, la Monarquía e Italia*, Madrid, 1970.
- DI GIAMPAOLO, Mario (ed.), *Los frescos italianos de El Escorial*, Madrid, 1993.
- DINGJAN, François, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas*, Assen, 1967.
- DOCUMENTOS RELATIVOS A DON PEDRO DE LA GASCA, 2 vols., Madrid, 1964.
- DOMÍNGUEZ DE PAZ, Elisa, «El Abraham castellano y blasón de los Guzmanes de Hoz y Mota: originalidad e imitación», en M. C. García de Enterría y A. Córdón Mesa (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de la AISO*, Alcalá de Henares, 1998, pp. 553-562.
- DUNN, E. Catherine, *The Concept of Ingratitude in Renaissance English Moral Philosophy*, Washington, 1946.
- ELLIOTT, John H., *El Conde-Duque de Olivares*, Barcelona, 1990.
- , *Lenguaje e imperio en la España de Felipe IV*, Salamanca, 1994.
- , y DE LA PEÑA, J. F., *Memoriales y cartas del Conde-Duque de Olivares*, 2 vols., Madrid, 1979-1980.

- ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, Juan, *Consejos Políticos y Morales*, 1, Cuenca, 1634; 2, Madrid, 1663.
- ESCRIVA, FRANCISCO, *Discursos de los estados de las obligaciones particulares del estado, y oficio, según las cuales ha de ser cada uno particularmente juzgado*, Valencia, 1613.
- ESPINOSA PÓLIT, Manuel María, *La obediencia perfecta. Comentario a la carta de la obediencia de San Ignacio de Loyola*, Ciudad de México, 1961 [Quito, 1940].
- FALCÓ Y OSORIO, María del Rosario, duquesa de Alba, *Documentos Escogidos del Archivo de la Casa de Alba*, Madrid, 1891.
- FAVARO, Andrea, *Giovanni Pontano. Obedientia cum prudentia. Radici filosofiche dello Stato moderno*, Roma, 2020.
- FECHNER, Fabian, ««Quando os di el orden, no os quité la prudencia». La obediencia aplicada en la administración local y en la tratadística. El caso de los jesuitas del Paraguay», *Historia y Grafía*, 49 (2017), pp. 23-56.
- FELIPE IV, *Manifiesto al Reino de Portugal*, s.l., 1658.
- FERNÁNDEZ, Eusebio, *La obediencia al Derecho*, Madrid, 1987.
- , «El punto de vista moral y la obediencia al Derecho», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 6 (1990), pp. 45-55.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, 2007.
- , *La crisis de la Monarquía*, Sabadell, 2009.
- FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, Alonso, *El ingenioso hidalgo don Quijote de La Mancha*, edición de Luis Gómez Canseco, Madrid, 2000 [Tarragona, 1614].
- FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, Álvaro, «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», *En la España medieval*, 28 (2005), pp. 259-354.
- FERNÁNDEZ DE PALENCIA, Alonso, *Tratado de la perfección del triunfo militar*, en Antonio María Fabié (ed.), *Dos tratados de Alfonso de Palencia*, Madrid, 1876, pp. 1-167.
- FERNÁNDEZ PEREYRA, Teresa, «Cristos de Madrid», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 33 (1993), pp. 157-187.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (ed.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, 11 vols., Madrid, 2009-2014.
- , y CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, 2011.
- , (eds.), *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, 2013.
- FEROS, Antonio, *El Duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, 2002.
- FERRARI, Ángel, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, 1945.

- FEZZI, Luca, ««Legum... omnes servi sumus ut liberi esse possimus»: citazioni e «non citazioni» umanistiche, liberali e «neoromane» di una celebre massima ciceroniana», *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 3 (2013), pp. 117-128.
- FINESTRAD, fray Joaquín de, *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*, edición de Margarita González, Bogotá, 2001.
- FINZI, Claudio, «Il principe e l'obbedienza. I primi scritti politici di Giovanni Pontano», *Théologie et droit dans la science politique de l'Etat modern*, Roma, 1991, pp. 263-279.
- , «Giovanni Pontano: política e cultura in Napoli aragonesa», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 4 (1998), pp. 161-188.
- FIOCCHI, A. M., «Il IV centenario d'un grande documento ascetico. La lettera di S. Ignazio sull'obbedienza», *Civiltà Cattolica*, 104/II (1953), pp. 15-26.
- FIORÉ DI VIRTÙ, edición de Agenore Gelli, Florencia, 1856.
- FONSECA, fray Cristóbal de, *Discursos para todos los evangelios de Cuaresma*, Madrid, 1614.
- FORESTA, Patrizio, «De su Alteza es mandar y de nosotros obedecer. Riflessioni sub obbedienza e disobbedienza nei primi gesuiti», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 92 (2012), pp. 328-358.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, 2008 [París, 1975].
- FUENMAYOR, Antonio de, *Vida y hechos de Pío V*, Madrid, 1595.
- , *Vida y hechos de Pío Quinto. Tercera edición. Añádese el Libro VII que trata de las informaciones hechas para su Canonización y milagros que ha hecho*, Madrid, 1639.
- FUERTES Y BIOTA, Antonio, *Vida de Moysén. Glosada con sentencias y aforismos políticos*, Bruselas, 1657.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, «La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598)», en Luis A. Ribot (ed.), *La monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, 2000, pp. 383-404.
- GARCÍA GARCÍA, Bernardo J., «La práctica política de la mansedumbre: antítesis de la leyenda negra en los Países Bajos (1595-1621)», en Yolanda Rodríguez Pérez y Antonio Sánchez Jiménez (eds.), *La Leyenda Negra en el crisol de la comedia. El teatro del Siglo de Oro frente a los estereotipos antihispánicos*, Madrid, 2016, pp. 23-50.
- GARCÍA MAHIQUES, Rafael, *Empresas sacras de Núñez de Cepeda*, Madrid, 1988.
- GARRIGA, Carlos, «La recusación judicial: del derecho indiano al derecho mexicano», en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, Ciudad de México, 1998, pp. 203-240.

- GASCÓN PÉREZ, Jesús, «Felipe I de Aragón, modelo de príncipe e imagen de tirano», en José Martínez Millán (ed.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, 1, Madrid, 1998, pp. 341-364.
- GAUDIN, Guillaume, y PONCE LEIVA, Pilar, «Introduction au dossier: El factor distancia en la flexibilidad y el cumplimiento de la normativa en la América Ibérica», *Les Cahiers de Framespa*, 30 (2019) (publicación en línea).
- GELABERT, Juan E., «Los Avisos de Luis Valle de la Cerda en contexto (1598-1599)», *Obradoiro*, 23 (2014), pp. 35-69.
- GIL PUJOL, Xavier, «La razón de estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política», en *La razón de estado en la España Moderna*, Valencia, 2000, pp. 39-58.
- , «Ciudadanía, patria y humanismo cívico», *Manuscripts*, 19 (2001), pp. 81-101.
- , «Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa», *Estudis* 34 (2008), pp. 111-148.
- , «Sobre la noción actual de hecho histórico: entre contingencia y reconstrucción», *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, número extra 12 (2008).
- , «The Good Law of a Vassal: Fidelity, Obedience and Obligation in Habsburg Spain», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 5 (2009), pp. 83-106.
- GIL DE VELASCO, Juan Bautista, *Católico y marcial modelo de prudentes y valerosos soldados. Triunfos de la unión católica y militar*, Madrid, 1650.
- GIOIA, María, «Obediencia», en Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 3, Madrid, 2001, pp. 2852-2855.
- GÓMEZ DE MAYA, Julián, «Diego de Simancas, jurisperito, clérigo y pretendiente en su siglo XVI», *Revista de Derecho de la UNED*, 25 (2019), pp. 401-427.
- GÓMEZ GÓMEZ, Margarita, «Escribir la norma: problemas de recepción, acatamiento y publicación de los documentos reales en las Indias durante el Antiguo Régimen», *Les Cahiers de Framespa*, 30 (2019) (publicación en línea).
- GÓMEZ RIVERO, Ricardo, *El pase foral en Guipúzcoa en el siglo XVIII*, San Sebastián, 1982.
- , «La fórmula «obedecer y no cumplir» en el País Vasco (1452-1526)», en María Rosa Ayerbe Iríbar (ed.), *Estudios dedicados a la memoria del profesor L. M. Díaz de Salazar Fernández*, 1, Bilbao, 1992, pp. 335-348.
- GÓNGORA, Mario, *El Estado en el Derecho Indiano. Época de fundación (1492-1570)*, Santiago de Chile, 1951.
- , «Incumplimiento de una ley en 1639: Su fundamentación en la carga de los censos de la ciudad de Santiago y en la noción de «frontera de guerra». Una contribución documental», *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 76 (1967), pp. 61-96.

- GONZALBO, Pilar, *La educación popular de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, Ciudad de México, 1989.
- GONZÁLEZ ALONSO, Benjamín, «La fórmula «obedézcase pero no se cumpla» en el Derecho castellano de la Baja Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50 (1980), pp. 469-487.
- GONZÁLEZ DE CÁMARA, Luis, *Diario íntimo de San Ignacio de Loyola (autobiografía). Escrito por Luis González de Cámara, S.J. Presentación y comentarios de Florentino Pérez*, Barcelona, 1969.
- GONZÁLEZ DE LEÓN, Fernando, *The Road to Rocroi. Class, Culture and Command in the Spanish Army of Flanders, 1567-1659*, Leiden-Boston, 2009.
- GONZÁLEZ DE ROSENDE, Antonio, *Vida de don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, 1671 [1666].
- GOTOR, Miguel, *I beati del papa. Santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, Florencia, 2002.
- GOTTIGNY, Jean, *Juste Lipse et l'Espagne (1592-1638)*, Lovaina, 1966-1967 (tesis doctoral inédita, Universidad Católica de Lovaina).
- GOUBAU, François, *Apostolicarum Pii Quinti Pont. Max. Epistolarum libri quinque*, Amberes, 1641.
- GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo, *Lámpara encendida*, Valencia, 1590.
- GRANADA, fray Luis de, *Obras completas*, 52 vols., Madrid, 1994-2008.
- GUEVARA, fray Antonio de, *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos*, Valladolid, 1542.
- GURREA, Diego de, *Arte de enseñar hijos de príncipes y señores*, Lérida, 1627.
- , *Tratado de la obediencia que los hijos deven a sus padres en vida y muerte*, Zaragoza, 1637.
- GUTIÉRREZ PLA, Coro, *Pintura mural de Antonio Palomino (1655-1726)* (publicación en línea, docplayer.es/7550257).
- HARDON, John A., «St. Ignatius' Letter on Obedience: 1553-1953», *American Ecclesiastical Review*, 30 (1953), pp. 335-346.
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Emilio, *Las ideas pedagógicas del Dr. Pedro López de Montoya. Comentario a nuestra pedagogía del s. XVI*, Madrid, 1947.
- HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José, «Dominar y obedecer: la nobleza italiana en el gobierno de la Monarquía de España», *Cheiron*, 53-54 (2011), pp. 15-70.
- HERRAIZ LLAVADOR, Andrés, «Abraham como héroe cristiano. A propósito del lienzo *El sacrificio de Isaac* de Espinosa», en María de los Ángeles Fernández Valle, Carme López Calderón e Inmaculada Rodríguez Moya (eds.), *Discursos e imágenes del barroco iberoamericano*, Santiago de Compostela-Sevilla, 2019, pp. 101-116.
- HESPANHA, António Manuel, «Categorías. Uma reflexão sobre a prática de classificar», *Análise Social*, 38 (2003), pp. 823-840.
- HOLTERMAN, Thom, *Pueblos sin Estado. Antropología y anarquismo*, Madrid, 2020.

- HÖPFL, Harro, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge, 2004.
- HURTADO DE MENDOZA, Diego, *Memorial*, s.l. [Sevilla], 1633.
- IMAGO PRIMI SAECULI SOCIETATIS IESU*, Amberes, 1640.
- IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José María, «Filósofos y santos: la *Philosophía moral* de Juan Torres y la definición de la cultura política católica», en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*, Alicante, 1997, pp. 651-661.
- , *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el «Príncipe Cristiano» de Pedro de Rybadeneyra*, Madrid, 1998.
- IZQUIERDO EXPÓSITO, Violeta, «Pinturas murales de Antonio Palomino en la capilla del Ayuntamiento de Madrid (1696)», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 36 (1996), pp. 65-74.
- JARQUE MARTÍNEZ, Encarna, *Zaragoza en la monarquía de los Austrias. La política de los ciudadanos honrados (1540-1650)*, Zaragoza, 2007.
- JESÚS MARÍA, fray Antonio de, *D. Baltasar de Moscoso y Sandoval*, Madrid, 1680.
- JIMÉNEZ PABLO, Esther, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, 2014.
- JIMÉNEZ PATÓN, Bartolomé, *El virtuoso discreto*, edición de Jaume Garau y María del Carmen Bosch, Madrid, 2014.
- JOVER ZAMORA, José María, «Sobre los conceptos de Monarquía y Nación en el pensamiento político español del siglo XVII», *Cuadernos de Historia de España*, 13 (1950), pp. 101-150.
- JOUANNA, Arlette, «Présentation», *Nouvelle Revue du Seizème Siècle*, 22/1 (2004), pp. 7-18.
- KETTERING, Sharon, *Patrons, Brokers, and Clients in Seventeenth-Century France*, Nueva York-Oxford, 1986.
- KNOX, Dilwyn, «*Disciplina*: The Monastic and Clerical Origins of European Civility», en John Monfasani y Ronald G. Musto (eds.), *Renaissance Society and Culture. Essays in Honor of Eugene F. Rice, JR.*, Nueva York, 1991, pp. 107-135.
- KOLLER, Alexander, *Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555-1648)*, Münster, 2011.
- KOSELLECK, Reinhart, *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, 2012.
- KUETHE, Allan J., *Reforma militar y sociedad en la Nueva Granada, 1773-1808*, Bogotá, 1993.
- LANARIO Y ARAGÓN, FRANCISCO, *Los tratados del Príncipe y de la Guerra*, Palermo, 1624.
- , *Ejemplar de la constante paciencia cristiana y política*, Madrid, 1628.

- LAREDO, fray Bernardino de, *Subida del monte Sión*, Madrid, 1948, pp. 25-442 [Sevilla, 1538].
- LARREA, Juan Bautista, *Allegationum Fiscalium pars prima*, Lyon, 1642.
- , *Allegationum Fiscalium pars secunda*, Lyon, 1645.
- LAS FLORECILLAS DE SAN FRANCISCO. *EL CÁNTICO DEL SOL*, edición de F. Sureda Blanes, Madrid, 1968.
- LATINO, Brunetto, *Libro del tesoro*, edición de Spurgeon Baldwin, Madison, 1989.
- LAUDANI, Raffaele, «Lo spazio atlantico della disobbedienza. Modernità e potere «destituente» de La Boétie a Thoreau», *Filosofia Politica*, 22 (2008), pp. 37-60.
- LAVANHA, João Baptista, *Viagem da Catholica Real Magestade del Rey D. Filipe II ao Reyno de Portugal*, Madrid, 1621.
- LAVENIA, Vincenzo, «Conscience and Catholic Discipline of War: Sins and Crimes», *Journal of Early Modern History*, 18 (2014), pp. 447-471.
- , *Dio in uniforme. Cappellani, catechesi cattolica e soldati in età moderna*, Bologna, 2018.
- LECLERCQ, Jean, «Pour l'histoire de l'obéissance au Moyen Age», *Revue d'Ascetique et de Mystique*, 41 (1965), pp. 125-143.
- LEDESMA, fray Clemente de, *Despertador de noticias theológicas morales que apuntan y despiertan las letras del A.B.C.*, Ciudad de México, 1698.
- LEMAITRE, Nicole, *Saint Pie V*, París, 1994.
- LETURIA, Pedro de, «El papa Pío Quinto y los orígenes de la «restauración católica»», *Miscelánea Comillas*, 2 (1942), pp. 313-336.
- LEVIN, Michael J., *Agents of Empire. Spanish Ambassadors in Sixteenth-Century Italy*, Ithaca-Londres, 2005.
- LEVINE, Joseph M., «Intellectual History as History», *Journal of the History of Ideas*, 66 (2005), pp. 189-200.
- LEVY, Evonne, *Propagande and the Jesuit Baroque*, Berkeley, 2004.
- LIPSIUS, Justus, *Los seys libros de las políticas o doctrina civil de Iusto Lipsio, que sirven para el gobierno del Reyno, o Principado*, Madrid, 1604.
- LLANES PARRA, Blanca, «Suicidarse en el Madrid de los Austrias: ¿muerte por desesperación?», en Tomás Antonio Mantecón Morellán (ed.), *Batjín y la historia de la cultura popular*, Santander, 2008, pp. 333-346.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro. La tramoya doctrinal del levantamiento contra las Leyes Nuevas en el Perú*, Valladolid, 1977.
- LÓPEZ DE CUÉLLAR Y VEGA, Juan, *Tratado jurídico, político: práctica de indultos conforme a las leyes y ordenanzas reales de Castilla y Navarra*, Pamplona, 1690.
- LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA, Javier, «Marco Antonio de Camós (1544-1606): Neoplatonismo y política en el barroco hispano», *Ciudad de Dios*, 214 (2001), pp. 55-85.

- LÓPEZ DE MONTOYA, Pedro, *Libro de la buena educación y enseñanza de los nobles, en que se dan muy importantes avisos a los padres para criar y enseñar bien sus hijos*, Madrid, 1595.
- LÓPEZ RUIZ, Santiago José, *Discurso doctrinal sobre la obediencia y lealtad debida al soberano, y a sus magistrados*, s.l., [Lima], 1785.
- , *Idem*, Madrid, 1793.
- , *La insurrección sin excusas, o sea, Discurso doctrinal sobre la obediencia debida al soberano y a sus magistrados*, Ciudad de México, 1814.
- LOREA, fray Antonio de, *El bienaventurado Pío Quinto, Pontífice Máximo de la Iglesia*, Madrid, 1673.
- LORENZO PINAR, FRANCISCO JAVIER, *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)*, Salamanca, 2010.
- LYNCH, John, «The Institutional Framework of Colonial Spanish America», en A. J. R. Russell-Wood (ed.), *An Expanding World. Government and Governance of European Empires, 1450-1800*, Aldershot, 2000, pp. 213-225 [artículo de 1992].
- MACKAY, Ruth, *The Limits of Royal Authority. Resistance and Obedience in Seventeenth-Century Castile*, Cambridge, 1999.
- MALENA, Adelisa, «Ego-documents or «Plural Compositions»? Reflections on Women's Obedient Scriptures in the Early Modern Catholic World», *Journal of Early Modern Studies*, 1 (2001), pp. 97-113.
- MAMPRIN, Irene, «*Magna quaedam virtus est obedientia*». *Introduzione e commento ai libri I e II del De obedientia di Giovanni Pontano*, Venecia, 2018 (tesis de licenciatura inédita, Università Ca' Foscari).
- MANRIQUE, Ángel, *Laurea evangélica hecha de varios discursos predicables*, Salamanca, 1614.
- MARAVALL, José Antonio, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1999 [1960].
- , «La corriente democrática medieval en España y la fórmula «quod omnes tangit»», en *Estudios de Historia del Pensamiento Español*, Madrid, 1983, pp. 161-177 [1964].
- MARCOS VILLANUEVA, Balbino, *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón*, Valencia, 1973.
- MARÍA, fray Alonso de Jesús, *Carta y tratado de algunos lenguajes que suelen destruir la virtud de la obediencia, y de sus remedios, para los religiosos descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, Alcalá de Henares, 1624.
- , *Peligros y reparos de la perfección y paz religiosa*, Barcelona, 1638 [Alcalá de Henares, 1625].
- MARTIGLIONE, Franco, «Le «orazioni di obbedienza» ad Alessandro VI: immagine e propaganda», en D. Canfora, M. Chiabò y N. de Nichilo (eds.), *Principato*

- ecclesiastico e riuso dei classici. Gli umanisti e Alessandro VI*, Roma, 2002, pp. 237-254.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, «Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)», en Flavio Rurale (ed.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Roma, 1998, pp. 101-125.
- , *El mito de Faetón o la imagen de la decadencia de la Monarquía Católica*, Granada, 2011.
- MARTÍNEZ SOBRINO, Alejandro, y GARCÍA ROMÁN, Cirilo, «Las *Empresas morales* de Juan de Borja, instrumento de pedagogía jesuítica», *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 9 (2017), pp. 73-86.
- MENDOZA, Antonio de, *Discursos de don Antonio de Mendoza, secretario de cámara de don Felipe IV*, Madrid, 1911.
- MERLUZZI, Manfredi, «Alla frontiera della Monarchia Cattolica: Bernardino de Cárdenas, vescovo di Asunción e il conflitto nel Río de la Plata (1639-1657)», *Libros de la Corte*, 18 (2019), pp. 161-189.
- MILGRAM, Stanley, *Obediencia a la autoridad. Un punto de vista experimental*, Bilbao, 1984 [Nueva York, 1974].
- MINEO, E. Igor, *Popolo e bene comune in Italia fra XIII e XIV secolo*, Roma, 2018.
- MINGOTE CALDERÓN, José Luis, *Los orígenes del yugo como divisa de Fernando el Católico*, Zaragoza, 2005.
- MIRALLES MALDONADO, José C., «Discurso de obediencia de Antonio Agustín y Sis-car al papa Julio II en nombre del rey Fernando el Católico (1507)», *Humanística Lovaniensia*, 65 (2016), pp. 131-163.
- MONCADA, Guillén Ramón de, marqués de Aytona, *Discurso militar. Propónense algunos inconvenientes de la Milicia de estos tiempos, y su reparo*, edición de Eduardo de Mesa Gallego, Madrid, 2007 [Valencia, 1653].
- MONTORO BALLESTEROS, Alberto, «El «Tractado de República» de Alonso de Castri- llo (1521)», *Revista de Estudios Políticos*, 188 (1973), pp. 107-152.
- MORENO MARTÍNEZ, Doris, «Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII», en José Lui Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, 2010, pp. 77-113.
- , «La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590)», *Investigaciones Históricas*, 33 (2013), pp. 63-88.
- , «Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Je- sús en España», *Hispania*, 74 (2014), pp. 661-686.
- , «Los límites de la obediencia en el mundo hispánico de la Edad Moderna: discursos y prácticas», *Stvdia Historica. Historia Moderna*, 40 (2018) (número monográfico).

- MORETO Y CABAÑA, Agustín, *La milagrosa elección de San Pío V*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, 39, Madrid, 1950, pp. 545-562 [1673].
- MORGANTI, Adolfo, ««Ausculat filio...». Virtù e pratica dell'obbedienza da san Benedetto allà cavalleria medievale», *Nobiltà. Rivista di Araldica, Genealogia, Ordini Cavallereschi*, 8 (1991), pp. 237-286.
- MORÍN, Alejandro, «Suicidas, apóstatas y asesinos. La desesperación en la Séptima Partida de Alfonso el Sabio», *Hispania*, 61 (2001), pp. 179-220.
- MOSTACCIO, Silvia, «Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento», *Dimensioni e problema della ricerca storica*, 1 (2005), pp. 49-60.
- , «Perinde ac si cadaver essent. Les jesuites dans une perspective comparative: la tensión constitutive entre l'obéissance et le «representar» dans les sources normatives des réguliers», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 105 (2010), pp. 44-72.
- , *Early Modern Jesuits. Between Obedience and Conscience during the generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Farnham, 2013.
- MUCHEMBLED, Robert, *Les temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus, XVe-XVIIIe siècles*, París, 1992.
- MÜLLER, Alois, *El problema de la obediencia en la Iglesia*, Madrid, 1970 [Einsiedeln, 1964].
- MURILLO, Diego, *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y escala espiritual para la perfección evangélica*, Zaragoza, 1598.
- MUTIO, Girolamo, *Trattato della guerra et della obediencia de' sudditi*, en *Operette morali del Mutio Iustinopolitano*, Vineggia, 1550, pp. 70v-76v.
- NARBONA, Eugenio, *Doctrina política civil escrita en aforismos*, Madrid, 1779 [Madrid, 1621].
- NAVARRO SALAZAR, María Teresa, y CASAS NADAL, Monserrat, *Francesco Guicciardini. Un embajador florentino en la España de los Reyes Católicos*, Madrid, 2017.
- NÁXERA, Manuel de, *Panegíricos en festividades de varios santos*, Madrid, 1651.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Obras y días. Manual de señores y príncipes en que se propone con su pureza y rigor la especulación y ejecución política, económica y particular de todas las virtudes*, Madrid, 1629.
- NIETO NUÑO, Miguel, *Diario del conde de Pötting, embajador del Sacro Imperio en Madrid (1664-1674)*, 2 vols., Madrid, 1990.
- NIETO SORIA, José Manuel, «La transpersonalización del poder regio en la Castilla bajomedieval», *Anuario de Estudios Medievales*, 17 (1987), pp. 559-570.
- , *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, 1988.
- NOVOA, Matías de, *Historia de Felipe III*, 2 vols., Madrid, 1875.
- , *Historia del reinado de Felipe IV*, 4 vols., Madrid, 1883.

- NÚÑEZ DE CEPEDA, FRANCISCO, *Idea del Buen Pastor, copiada por los Santos Doctores y representada en Empresas Sacras*, Lyon, 1682.
- NUOVO, Isabella, «Potere aragonese e ideología nobiliare nel *De obedientia* di Giovanni Pontano», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia* (Bari), 46 (2003), pp. 3-24.
- OCHOA BRUN, Miguel Ángel, *Historia de la diplomacia española*, 10 vols., Madrid, 1991-2010.
- OESTREICH, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge, 1982.
- OLPHE-GALLIARD, Michel, «La lettre de Saint-Ignace de Loyola sur la vertu d'obéissance», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 30 (1954), pp. 7-28.
- OLPHEI, Sabino, *Mesina escarmentada debajo del yugo de la tiranía de Francia (...)* *Añádese a la fin de la obra un discurso político de la Obediencia que se debe a los Príncipes y Magistrados, y de la reverencia en que se ha de hablar de ellos*, Palermo, 1675.
- O'MALLEY, John W., *The first Jesuits*, Cambridge, 1993.
- , *Trent and all that. Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Harvard, 2002.
- O'NEILL, Charles E., y DOMÍNGUEZ, Joaquín María (eds.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vols., Madrid, 2001.
- ORAÇÕES DE OBEDIENCIA DOS REIS DE PORTUGAL AOS SUMOS PONTÍFICES, edición de Martim de Albuquerque y Miguel Augusto Pinto Mendes, 10 vols., Lisboa, 1988.
- ORTEGA Y ROBLES, Gerónimo de, *El Despertador que avisa a un Príncipe católico, ya de las inquietudes de la guerra, ya de los sosiegos de la paz*, Madrid, 1647.
- ORTIZ, Lorenzo, *Memoria, entendimiento y voluntad. Empresas que enseñan y persuaden su buen uso en lo moral y en lo político* (Sevilla, 1677).
- ORTIZ LUCIO, Francisco, *Compendio de todas las summas que comúnmente andan y recopilación de todos los casos de conciencia más importantes y comunes, así para el penitente examinar su conciencia, como para el confesor ejercitar bien su oficio*, Madrid, 1598.
- PACHECO DE NARVÁEZ, Luis, *Peregrinos discursos y tardes bien empleadas*, edición de Aurelio Valladares Reguero, Pamplona, 1990 [1640].
- PALAFOX Y MENDOZA, Juan de, *Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos*, Puebla de los Ángeles, 1643.
- , *El Pastor de Noche Buena. Práctica breve de las virtudes. Conocimiento fácil de los vicios*, Ciudad de México, 1644.
- , *Las razones que se le han ofrecido para obedecer, y no cumplir, dos Reales Provisiones despachadas por la Real Chancillería de Valladolid, la materia ocurrente de la Eclesiástica inmunidad*, s.l., s.a. [1656].
- PALMÉS, Carlos, *La obediencia religiosa ignaciana*, Madrid, 1962.
- , *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*, Roma, 1988.
- PALOMO, FEDERICO, «Un catolicismo en plural: identidades, disciplinamiento y cultura religiosa en los mundos ibéricos de la Edad Moderna», en Eliseo Serrano

- Martín y Jesús Gascón Pérez (eds.), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico de Fernando el Católico*, Zaragoza, 2018, pp. 193-217.
- PALTI, Elías José, «Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, 2011, pp. 213-241.
- PANTOJA, Diego de, *Relación de la entrada de algunos padres de la Compañía de Jesús en la China, y particulares sucesos que tuvieron, y de cosas muy notables que vieron en el mismo reino*, Sevilla, 1605.
- PAOLETTI ÁVILA, Elena X., y BLANCO CARRASCO, J. Pablo, «Calla y otorga. Obediencias y desobediencias en el sistema matrimonial de Antiguo Régimen. Un ejemplo rural hispano», en James Amelang et alii (eds.), *Palacios, plazas, patíbulos. La sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias*, Valencia, 2018, pp. 393-406.
- PARENTEAU, H. A., «La notion d'obéissance aveugle d'après saint Ignace de Loyola», *Revue d'Ascétique et Mystique*, 38 (1962), pp. 31-51.
- PARKER, Mary, *Santas, Reinas, Mártires y Cortesanas. La mujer en el teatro de Juan Bautista Diamante*, Potomac, 1997.
- PASTOR, Ludwig, *Historia de los papas en la época de la Reforma y Restauración Católica*, 37 vols., Barcelona, 1931.
- PASTOUREAU, Michel, *Black. The history of a color*, Princeton-Oxford, 2008.
- PATRIZI, Elisabetta, *Silvio Antoniano. Un umanista ed educatore nell'età del rinnovamento cattolico (1540-1603)*, Macerata, 2010.
- PAVONE, Sabina, «I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: Una nuova questione storiografica», en Enrique García Hernán y María del Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia, 2011, pp. 465-479.
- PELLICER DE TOVAR, José, *Avisos*, edición de Juan-Claude Chevalier y Lucien Clare, 2 vols., París, 2002.
- PERANCHO, P., *Historia del Real Convento de Nuestra Señora de Atocha Patrona de Madrid*, Madrid, 1929.
- PÉREZ DE MOYA, Juan, *Comparaciones o símiles para los vicios y virtudes*, Alcalá de Henares, 1586.
- PETIT, Carlos (ed.), *Pasiones del jurista: amor, memoria, melancolía, imaginación*, Madrid, 1997.
- PHELAN, John Leddy, «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy», *Administrative Science Quarterly*, 5 (1960), pp. 47-65 (traducido al español en *Revista Historia y Justicia*, Santiago de Chile, 10 (2018), pp. 281-297).
- PHILLIPS, Carla R., *Seis galeones para el rey de España*, Madrid, 1991.
- PINEDA, fray Juan de, *Los treinta y cinco diálogos familiares de la agricultura cristiana*, Salamanca, 1589.

- POCOCK, John G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, 2008.
- , *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, 2002.
- PONCE LEIVA, Pilar, «Séneca en los Andes: neoestocismo y crítica social en Quito a fines del siglo XVII», *Histórica*, 31/2 (2007), pp. 43-68.
- PONTANO, Giovanni [Pontanus, Johannes Iovianus], *De obedientia. Ad Robertum Principem Salernitanu*, Nápoles, 1490.
- , *I libri delle virtù sociali*, edición de Francesco Tateo, Roma, 1999 [Nápoles, 1498].
- , *Trattato dell'Obediencia di M. Giovanni Pontano nel quale si contengono tutti i precetti et regole appartenenti a chi deve comandare et a chi deve obedire secondo la diversità di tutti gli stati degli huomini così publici come privati, tradotto da M. Jacopo Baroncelli, gentil huomo fiorentino*, Venecia, 1568.
- PRODI, Paolo (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994.
- , «Tra legge e coscienza. Trasformazioni dell'obediencia dal Medioevo all'Età moderna», en *Obbedienza: legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, Módena, 2006, pp. 159-180.
- PROSPERI, Adriano, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Turín, 2008.
- QUAGLIONI, Diego, *I limiti della sovranità*, Padua, 1992.
- QUEVEDO, Francisco de, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, edición de James O. Crosby, Madrid, 1966.
- , *Poesía original completa*, edición de José María Blecua, Barcelona, 1981.
- QUIJANO VELASCO, FRANCISCO, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, Ciudad de México, 2017.
- QUONDAM, Amedeo, *Tutti i colori del nero. Moda e cultura del gentiluomo nel Rinascimento*, Vicenza, 2007.
- RENEDO, E., «Obediencia», en Tomás Álvarez (ed.), *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, 2001, pp. 1029-1039.
- RESINES LLORENTE, LUIS, *Religiosidad popular en el refranero*, Valladolid, 2002.
- , *Catecismos americanos del siglo XVI*, Valladolid, 1992.
- , *Diccionario de los catecismos pictográficos*, Valladolid, 2007.
- RIBADENIRA, Pedro de, *Vida de Ignacio de Loyola*, Madrid, 1967 [Nápoles, 1572, en latín; Madrid, 1583, en español].
- RICHTER, Melvin, «Un classico contemporáneo: I «Geschichtliche Grundbegriffe» e il futuro della ricerca storica». *Filosofía Política* (Bolonia), 11/3 (1997), pp. 359-369.
- , «Begriffsgeschichte and the History of Ideas», *Journal of the History of Ideas*, 48 (1987), pp. 247-263.
- , *The History of Political and Social Concepts. A critical introduction*, Oxford, 1995.

- RIPA, Cesare, *Iconologia ovvero descrizione dell'imagini universali cavate dall'Antichità et da altri luoghi*, Roma, 1593.
- , *Iconologia ovvero descrizione di diverse imagini cavate dall'antichità e di propria invention*, Roma, 1603.
- , *Iconologia di Cesare Ripa Perugino, Cavaliere di Sti. Mauritio e Lazzaro, nella quale si descrivono diverse imagini di Virtù, Vitti, Affetti, Passioni humane, Arti, Discipline, Humori, Elementi, Corpi Celesti, Province d'Italia, Fiumi, Tutti le parti del mondo, ed altre infinite materia*, Siena, 1613.
- , *Della novissima icologia del Cavaliere Cesare Ripa*, Padua, 1625.
- RIPALDA, Jerónimo de, *Doctrina Christiana con una exposición breve*, Burgos, 1591.
- RIVAS ALBALADEJO, Ángel, ««La mayor grandeza humillada y la humildad más engrandecida». El VI conde de Monterrey y la embajada de obediencia de Felipe IV a Gregorio XV», en José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (eds.), *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos xv-xviii)*, 1, Madrid, 2010, pp. 703-750.
- ROBLES, Juan de, *Tardes del Alcázar. Doctrina para el perfecto vasallo*, Sevilla, 1948 [1631].
- ROCABERTI, fray Juan Tomás de, *Sagrada Fiesta, tres veces grande: que en el discurso de tres días celebró el convento de Santo Domingo de Manila (...) en la beatificación de los gloriosos santos Pío Quinto, Diego de Bebaña y Margarita de Castello*, Manila, 1677.
- RODRÍGUEZ, Alonso, *Ejercicios de perfección y virtudes cristianas*, 3 vols., Madrid, 1898 [Sevilla, 1609].
- RODRÍGUEZ, Pedro, y LANZETTI, Raúl, *El Catecismo Romano: Fuentes e historia del texto y de la redacción*, Pamplona, 1982.
- RODRÍGUEZ DE MONFORTE, Pedro, *Descripción de las honras que se hicieron a la Católica Majestad de Felipe IV*, Madrid, 1666.
- , *Sueños misteriosos de la Escritura, en discursos sagrados, políticos y morales*, Madrid, 1687.
- RODRÍGUEZ GARCÍA DE CEBALLOS, Alfonso, «Retrato de Estado y propaganda política: Carlos II en el tercer centenario de su muerte», *Anuario del departamento de Historia y Teoría del Arte*, 12 (2000), pp. 93-109.
- RODRÍGUEZ MOLERO, F. Javier, «El «Tractatus de obedientia caeca» ¿es de Toledo o de Belarmino?», *Archivo Teológico Granadino*, 52 (1989), pp. 169-205.
- RODRÍGUEZ VILLA, Antonio, *Ambrosio Spínola, primer marqués de los Balbases*, Madrid, 1905.
- ROGERS, Francis, *The Obedience of a King of Portugal*, Minneapolis, 1958.
- ROICK, M., *Pontano's Virtues. Aristotelian Moral and Political Thought in the Renaissance*, Londres-Nueva York, 2017.

- ROJAS Y AUSA, Juan, *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las siete moradas de Santa Teresa de Jesús, gloria del Carmelo y Maestra de la Primitiva Observancia*, Madrid, 1679.
- ROMAGNOLI, Daniela, «Cortesía nella città: un modello complesso. Note sull'etica medievale delle buone maniere», en Daniela Romagnoli (ed.), *La città e la corte. Buone e cattive maniere tra Medioevo ed Età Moderna*, Milán, 1991, pp. 21-70.
- RUIZ DE ALTABLE, José, *Historia de la milagrosa imagen de Nuestra Señora del Buen Suceso colocada en el Hospital Real de la Corte de la muy noble y Coronada Villa de Madrid*, Madrid, 1641.
- RUIZ-DOMÉNEC, José Enrique, *El Gran Capitán*, Barcelona, 2007.
- SAAVEDRA FAJARDO, Diego de, *Empresas políticas*, edición de F. J. Díez de Revenga, Madrid, 1988 [1640].
- SALVIUCCI INSOLERA, Lydia, *L'Imago Primi Saeculi (1640) e il significato dell'immagine allegorica nella Compagnia di Gesù. Genesi e fortuna del libro*, Roma, 2004.
- SAN BERNARDO, *Obras completas*, 4 vols., Madrid, 1986.
- SÁNCHEZ, Tomás, *Opus morale. Thomae Sanchez cordubensis Soc. Iesu teologi Operis moralis in praecepta decalogi. Tomus secundus: in quo de religioso statu, ac professione, deque tribus solemnibus castitatis, obedientiae et paupertatis votis, accuratissime ad extricandos dubiorum modos disseritur*, s.l., 1621.
- SÁNCHEZ LEÓN, Pablo, «Decadencia y regeneración. La temporalidad en los conceptos fundamentales de la modernidad española», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, 2011, pp. 81-111.
- SÁNCHEZ VALENZUELA, Gloria Martha, *La imagen como método de evangelización en la Nueva España: los catecismos pictográficos del siglo XVI*, Madrid, 2003 (tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid).
- SAN FAUSTO, Bartolomé de, *Thesaurus religiosorum: in quo de tribus votis solemnibus obedientiae, castitatis, a paupertatis accuratissime disputatur*, Lugduni [Lyon], 1624.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, edición de J. A. Guerra, Madrid, 1991.
- SAN GREGORIO MAGNO, *Libros morales*, 2 vols., Madrid, 1998-2004.
- SAN JUAN CLIMACO, *Libro de sant Iuan Climaco, llamado Escala espiritual. En el qual se describen treynta Escalones por donde pueden subir los hombres a la cumbre de la perfection. Agora nuevamente Romançado por el Padre Fray Luis de Granada*, Alcalá de Henares, 1568 [h. 600].
- , *Escala espiritual del Paraíso. Con algunas anotaciones de Fray Luis de Granada*, Salamanca, 1728.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Cartas*, 4 vols., Madrid, 1874-1887.

- SANTIAGO RODRÍGUEZ, Miguel, «Cartas del conde-duque de Olivares escritas después de su caída», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 76 (1973), pp. 323-404.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols., Madrid, 1988-1997.
- SCHMIDT, Peer, «Neoestoicismo y disciplinamiento social en Iberoamérica colonial (siglo XVII)», en Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.), *Pensamiento europeo y cultura colonial*, Madrid, 1997, pp. 181-204.
- SCHRYVER, Cornelis de, *Spectaculorum in susceptione Philippi Hisp. Prin. divi Caroli V*, Amberes, 1569.
- SCIUTI RUSSI, Vittorio, *Il governo della Sicilia in due relazioni del primo seicento*, Nápoles, 1984.
- SCOTT, James C., *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale, 2009.
- SCRIBANUS, Carolus, *Medico religioso de las enfermedades espirituales y de sus remedios*, Madrid, 1635 [Amberes, 1618].
- SEBASTIÁN, Juan, *De el bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal*, Sevilla, 1615.
- SEED, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, Ciudad de México, 1991.
- SÉNECA, Lucio Anneo, *Cartas morales a Lucilio*, edición de Eduardo Sierra Valentí, Barcelona, 1985.
- SERRA PUIG, Eva, «Catalunya després del 1652: recompenses, censura i repressió», *Pedralbes*, 17 (1997), pp. 191-216.
- SERRANO, A., «Poder *sub specie legis* y poder pastoral», en R. Maíz (ed.), *Discurso, poder, sujeto*, Santiago de Compostela, 1987, pp. 115-135.
- SERRANO MARTÍN, Eliseo, «*Annus mirabilis*. Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622», en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, 2010, pp. 297-343.
- SIMÓN DÍAZ, José, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, Madrid, 1992 [Madrid, 1952].
- SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, 2 vols., Ciudad de México, 1993 [Cambridge, 1978].
- , *El artista y la filosofía política. El Buen Gobierno de Ambrogio Lorenzetti*, Madrid, 2009.
- SOLÍS, Antonio de, *Historia de la conquista de México* (Madrid, 1784) [Madrid, 1684].
- SOLÍS, Antonio de, *Los Dos Espejos. Historia de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en Sevilla durante sus dos primeros siglos 1550-1767*, edición de Leonardo Molina García, Sevilla, 2010 [1755].
- STRADLING, Robert A., *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1665*, Madrid, 1989.
- SUÁREZ DE FIGUEROA, Cristóbal, *Pusilipo, ratos de conversación en los que dura el paseo*, Nápoles, 1629.

- SUÁREZ VARELA, Antonio, «La conjuración comunera. De la antigua *germanitas* a la confederación de Tordesillas», *Historia, Instituciones, Documentos*, 34 (2007), pp. 247-277.
- TAFURI, Manfredo, «*Jugum Meum suave est*. Mito y arquitectura en la edad de León X», en *Sobre el Renacimiento. Principios, ciudades, arquitectos*, Madrid, 1995, pp. 133-198.
- TAMAYO, FRANCISCO, *Primera parte de las grandezas y mejoras de Cristo*, Madrid, 1610.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor, «La ley «se obedece pero no se cumple». En torno a la suplicación de las leyes en el Derecho Indiano», *Anuario Histórico-Jurídico Ecuatoriano*, 6 (1980), pp. 55-110.
- , *La ley en América Hispana. Del Descubrimiento a la Emancipación*, Buenos Aires, 1992.
- THOMPSON, I. A. A., «¿Fiel a qué? El lenguaje político en los ayuntamientos en la Castilla del siglo XVII», *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 118/2 (2006), pp. 281-288.
- TYNDALE, William, *The Obedience of a Christian Man*, edición de David Scott Daniell, Londres, 2000 [Amberes, 1528].
- UGARTE DE HERMOSA Y SALCEDO, FRANCISCO, *Origen de los gobiernos divinos i humanos i forma de su exercicio en lo temporal*, Madrid, 1655.
- USTÁRROZ, Juan Francisco Andrés de, *Obelisco histórico y honorario que la imperial ciudad de Zaragoza erigió a la inmortal memoria del Serenísimo Señor Don Balthasar Carlos de Austria, Príncipe de las Españas*, Zaragoza, 1646.
- VALDÉS, FRANCISCO, *Espejo y disciplina militar*, Madrid, 1989 [Madrid, 1578].
- VALLADARES, RAFAEL, *Epistolario de Olivares y el Conde de Basto (Portugal, 1637-1638)*, Badajoz, 1998.
- , *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680). Declive imperial y adaptación*, Lovaina, 2001.
- , «El problema de la obediencia en la Monarquía Hispánica, 1540-1700», en Alicia Esteban Estríngana (ed.), *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, 2012, pp. 121-145.
- , «Fidelidad, lealtad y obediencia. Tres conceptos en la Monarquía de los Austrias», en Roberto Quirós Casado y Cristina Bravo Lozano (eds.), *Los hilos de Penélope. Lealtad y fidelidades en la Monarquía de España, 1648-1714*, Valencia, 2015, pp. 21-38.
- , «*Con voz tan baja*. La audiencia del rey en la España del siglo XVII», en Rafael Valladares, Feliciano Barrios y Juan A. Sánchez Belén (eds.), *En la Corte del Rey de España*, Madrid, 2016, pp. 127-179.
- , «Introducción», en Rafael Valladares (ed.), *Hijas e hijos de validos. Familia, género y política en la España del siglo XVII*, Valencia, 2018, pp. 9-26.

- VARA MARTÍN, Julián, *De la obediencia a la unidad. Estudio sobre el orden político en el pensamiento de santo Tomás de Aquino*, Madrid, 2008.
- VARGAS, Michael, «Weak obedience, undisciplined friars, and failed reforms in the medieval order of preachers», *Viator*, 42 (2011), pp. 283-308.
- VARIA VELAZQUEÑA, *HOMENAJE A VELÁZQUEZ EN EL III CENTENARIO DE SU MUERTE, 1660-1960*, 2 vols., Madrid, 1960.
- VEGA, Lope de, *La mayor corona*, edición de Nicolás González Ruiz, en *Piezas maestras del teatro teológico español*, 2, Madrid, 1996, pp. 619-686.
- , *La obediencia laureada y primer Carlos de Hungría*, en *Obras completas*, 13, Madrid, 1997, pp. 601-697.
- VEGA MADROÑERO, María de la Fe, «Problemas en la edición de sátiras políticas en verso», en Antonio Chas Aguión *et alii* (eds.), *Actas del I Congreso de Jóvenes Filólogos*, 1, La Coruña, 1998, pp. 731-739.
- VÉLEZ DE GUEVARA, Luis, *Más pesa el rey que la sangre. Reinar después de morir*, edición de Antonio Díez Mediavilla, Madrid, 2002.
- , *El espejo del mundo*, edición de William R. Manson, C. George Peale y María Gracia Profeti, Fullerton, 1997.
- , *El Diablo cojuelo*, Madrid, 1995 [Madrid, 1641].
- VERGARA CIORDIA, Javier, «El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI», *Studia Philologica Valentina*, 10 (2007), pp. 171-200.
- VERMEIR, René, *En estado de guerra. Felipe IV y Flandes, 1629-1648*, Córdoba, 2006.
- VILLALOBOS, Arias de, *Obediencia que México, cabeça de la Nueva España, dio a la Magestad Cathólica del Rey D. Philippe IIII de Austria, N. S., Alçando Pendón de Vasallaje en su Real Nombre*, Ciudad de México, 1623.
- VILLAMIL, Enrique F., «La Iglesia del Hospital Real de la Corte o del Buen Suceso», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 49 (1928), pp. 385-417.
- VILLANUEVA, Jesús, «El reformismo de González de Cellorigo y sus fuentes: Maquiavelo y Bodin», *Hispania*, 57 (1997), pp. 63-92.
- VILLAPALOS SALAS, Gustavo, *Los recursos contra los actos de gobierno en la Baja Edad Media. Su evolución histórica en el reino castellano (1252-1504)*, Madrid, 1976.
- VISCARDO Y GUZMÁN, Juan Pablo, *Carta dirigida a los españoles americanos*, edición de David A. Brading, Ciudad de México, 2004 [1791].
- VISCEGLIA, Maria Antonietta, «La embajada de obediencia al Papa en el siglo XVII», en *Guerra, Diplomacia y Etiqueta en la Corte de los Papas (siglos XVI-XVII)*, Madrid, 2010, pp. 63-92.
- VOLPINI, Paola, *El espacio político del letrado. Juan Bautista Larrea, magistrado y jurista en la monarquía de Felipe IV*, Madrid, 2010.
- WARD, Bernardo, *Proyecto económico*, Madrid, 1779.
- ZABALETA, Juan de, *Errores celebrados*, edición de David Hershberg, Madrid, 1972 [Madrid, 1653].

- ZAFRA, Rafael, «*El primer blasón católico de España*», en *Anuario Calderoniano*, 4 (2011), pp. 393-413.
- ZAPATA FERNÁNDEZ DE LA HOZ, Teresa, *La corte de Felipe IV se viste de fiesta. La entrada de Mariana de Austria (1649)*, Valencia, 2016.
- ZÁRATE, Hernando de, *Primera parte de los discursos de la Paciencia Christiana*, Alcalá de Henares, 1592.
- ZÚÑIGA, Jean-Paul (ed.), *Negociar la obediencia. Autoridad y consentimiento en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Granada, 2013.

ÍNDICE DE NOMBRES Y LUGARES

- Aarón, 122.
Abellán, Joaquín, 24, 24n.
Abraham, padre de Isaac, 34, 113, 142, 157, 158, 159, 160, 164, 165n, 167, 201.
Abreu, Francisco, 92.
Acquaviva, Claudio, 83n.
Adán, 78, 163, 260.
Afán de Ribera, Fernando, 196.
Aguilar y Zúñiga, Esteban de, 238, 239n.
Agustín y Siscar, Antonio, 67n.
Alba, duque de; véase Álvarez de Toledo, Fernando.
Alba, Casa, 14, 128, 128n.
Alberto de Austria, hijo de Maximiliano II, 106.
Alberro, Solange, 61n.
Albornoz, Diego Felipe de, 242.
Albuquerque, Martim de, 43n.
Alarcón, Francisco Antonio de, 221.
Alcalá, Jerónimo de, 103, 103n.
Alcalá de Henares, 13, 191.
Alcalá-Zamora y Queipo de Llano, José, 25n.
Alcázar Real, Madrid, 155, 165n, 220, 241.
Alciato, Andrea, 113, 113n, 121, 175n.
Aldea Vaquero, Quintín, 204n.
Alejandro VI, papa, 43n, 67.
Alejandrino, cardenal, 128n.
Alfaro, Gregorio de, 138, 139, 139n.
Alfieri, Fernanda, 13, 83n.
Alfonso II, rey de Nápoles, 44, 48.
Alfonso X el Sabio, rey de Castilla, 53, 53n, 54n, 231.
Almada, 190.
Alonso Asenjo, Julio, 154n.

- Alonso Baelo, Pablo Luis, 69n.
Altamira, conde; véase Moscoso Osorio, Lope de, y Moscoso, Luis de.
Alvarado, Gonzalo de, 60.
Álvarez, Baltasar, 102.
Álvarez, Tomás, 103n.
Álvarez de Toledo, Fernando, III duque de Alba, 128, 129.
Álvarez de Toledo, Luis, II marqués de Villamagna, 133.
Álvarez de Toledo Osorio, Fadrique, IV duque de Fernandina, VII marqués de Villafranca, 243.
Álvarez-Suárez, Antonio, 103n.
Amada y Torregosa, Félix de, 247.
Amadori, Arrigo, 21n, 194n.
Amberes, 106, 120, 122.
Ambrosino, Giuseppe, 195n.
Amelang, James S., 141n, 152n.
América (véase también Nuevo Mundo), 13, 57, 58, 59, 61, 175, 232, 233, 253.
Ammirato, Scipione, 175n.
Ana, infanta, hija de Felipe III, 162.
Andosilla y Enríquez, Diego Francisco, 227n.
Ángeles, Juan de los, 137, 137n, 140.
Antequera y Arteaga, Pedro de, 192, 192n.
Antigüedad, 40, 92, 201.
Antiguo Régimen, 216, 253, 254, 255, 259, 260, 261, 264.
Antiguo Testamento, 34, 159.
Antón Martínez, Beatriz, 174n.
Antoniano, Silvio, 115, 15n, 118, 118n.
Aragón, 65, 66, 68, 179n, 205, 220, 252.
Aragón, Diego de, duque de Terranova, 243n.
Aragón, Fernando de, VIII duque de Villahermosa, 204n, 205, 207.
Aranda, Juan de, 262n.
Aranda Pérez, Francisco José, 25n.
Arce, Pedro de, 199, 209.
Arco, Ricardo del, 219n.
Arias de Mieses, Gómez, 238, 238n.
Arias de Párraga, Francisco, 94, 94n, 162, 162n.
Arias Montano, Benito, 188, 188n.
Aristóteles, 38, 48, 69.
Asenjo González, María, 64n.
Asís, 36, 37, 120.
Astete, Gaspar, 157, 157n.
Astorga, marqués de; véase Sancho Dávila y Osorio, Antonio.

- Asunción (Paraguay), 233.
Atlántico, 58, 59, 260.
Austria, Casa de, 16, 23, 25, 26, 102, 107, 146, 147, 177, 182, 191, 242, 251.
Avellaneda y Haro, García de, II conde de Castrillo, 149, 204n.
Ávila, Hernando de, 153, 154, 154n, 155, 157.
Aviñón, 42, 67.
Ayerbe Iríbar, María Rosa, 56n.
Aytona, marqués de; véase Moncada, Guillén Ramón de.
Azero, Raimundo, 253, 254n.
Aznar Bélez, García, 119n.
- Baciero, Carlos, 97n.
Badajoz, 137, 226.
Baldwin, Spurgeon, 40n.
Baltar Rodríguez, Juan Francisco, 205n.
Baltasar Carlos, príncipe, hijo de Felipe IV, 147, 148.
Barcelona, 218.
Baroncelli, M. Jacopo, 44n.
Barriera, Darío, 232n.
Barrios, Feliciano, 14, 180n, 195n.
Barroco, 83.
Barroso de Ribera, Baltasar, III marqués de Malpica, 220.
Bauman, Theodor, 85n.
Bautista y Lugo, Gibrán, 13.
Bazán, Álvaro de, II marqués de Santa Cruz, 207, 219.
Bebaña, Diego de, 244n.
Belén, 230.
Bellarmino, Roberto, 85, 86, 93, 93n, 94, 94n, 97, 97n, 98n, 99, 99n, 100, 100n, 101, 101n.
Beneyto, Miguel, 155, 155n, 156.
Benigno, Francesco, 23n.
Bermejo Cabrero, José Luis, 25n, 54n, 55n, 56, 56n.
Bermúdez de Pedraza, Francisco, 220, 221, 221n.
Betrán, José Luis, 93n, 97n.
Bilbao, 165n.
Billon, Jérémie de, 178n.
Blanco Carrasco, J. Pablo, 152n.
Blanco Morel, Mercedes, 175n.
Blet, Pierre, 81n.
Blumenberg, Hans, 24, 24n.
Boccalini, Traiano, 175n.

- Bodin, Jean, 170, 170n, 171, 175n.
Bogotá, 254.
Bondia, Ambrosio, 9.
Bonsanti, G., 37n.
Borbón, Casa de, 58.
Borboto, 184.
Borda, Andrés de, 166, 167n.
Borgoña, 182.
Borja, Francisco de, 83n, 86.
Borja, Juan de, 86n.
Borja y Velasco, Gaspar de, cardenal, 204n, 207, 219, 220.
Borrego, Manuel, 175n.
Borromeo, Carlos, 112, 124.
Bosch, María del Carmen, 117n.
Botella Ordinas, Eva, 26n.
Botero, Giovanni, 175n.
Bracciolini, Poggio, 45n.
Braganza, duque de; véase João de Portugal.
Brancacho, Juan Bautista, 225.
Brasil, 202.
Bravo Lozano, Cristina, 13, 19n.
Broggio, Paolo, 14.
Brunner, Otto, 23n.
Bruno, Giordano, 86.
Bruselas, 106, 208.
Buarque de Holanda, Sergio, 80n.
Buceta, Erasmo, 70.
Buono, Alessandro, 195n.
Buraña, Juan Bautista, 228, 228n, 229, 229n, 230, 230n.
Burdeos, 75.
Burgo de Osma, 221.
Burgos, 69, 127, 247.
Butrón y Mújica, José de, 237, 237n.
- Cáceres Riquelme, Jorge, 58n.
Cádiz, 260.
Calabria, 44, 48.
Calderón, José Manuel, 14.
Calderón, Rodrigo, 158.
Calderón de la Barca, Pedro, 155, 159, 160, 160n, 177, 178, 178n.
Calisto III, papa, 43.

- Calvete de la Estrella, Juan Christóval, 120n.
Calvo Maturana, Antonio J., 21n.
Camacho Martínez, Rosario, 251n.
Cámara de Indias, 233.
Camerino, Giuseppe, 199, 199n.
Camós, Marco Antonio de, 178, 179, 179n.
Campa, Pedro F., 104n.
Canet Aparisi, Teresa, 183n.
Canfora, D., 43n.
Canisio, Pedro, 113, 113n.
Cano, Alonso, 165n.
Cano, Melchor, 111.
Capellán de Miguel, Gonzalo, 24n, 26n, 27n.
Capelli, Guido, 44, 44n, 46n.
Capilla Real, 134.
Cárceles de Gea, Beatriz, 21n.
Cárdenas, Diego de, X conde de la Puebla del Maestre 207.
Cardim, Pedro, 13, 235n.
Carli, E., 37n.
Carlos, infante, hijo de Felipe III, 147, 199.
Carlos, príncipe, hijo de Felipe II, 147.
Carlos II, rey de España, 132, 141, 148, 241, 242, 243, 248, 250, 251, 252.
Carlos III, rey de España, 89n, 252, 253.
Carlos IV, rey de España, 165n.
Carlos V, emperador, 61, 69, 77, 121, 255.
Carlos Manuel, duque de Saboya, 126.
Carnero, Antonio, 219n.
Cartagena, 201n.
Carrafa, Juan, 131.
Carrasco Manchado, Ana Isabel, 66n.
Carrillo Lasso de la Vega, Alonso, 195, 196n.
Carrió-Invernizzi, Diana, 243n.
Casa de la Contratación, 231.
Casa de la Villa, Madrid, 241, 249, 250.
Casagrande, Carla, 31n.
Casas Nadal, Monserrat, 67n.
Castel Rodrigo, marqués de; véase Moura Corterreal, Cristóbal; Moura Corterreal, Manuel; y Moura Corterreal, Francisco.
Castello, Alberto da, 116, 116n, 161, 161n.
Castello, Margarita de, 244n.
Castiglione, Baltasar de, 70, 70n.

- Castilla, 16, 54, 61, 64, 65, 68, 149, 152n, 220, 241.
Castillo, José M., 96n.
Castillo de Bovadilla, Jerónimo, 147, 147n, 180, 180n, 181, 181n, 182, 182n.
Castillo Gómez, Antonio, 141n.
Castillo Oreja, Miguel, 130n.
Castrillo, conde de; véase Avellaneda y Haro, García de.
Castrillo, Diego del, 247.
Cataluña, 18, 177, 211, 212, 215, 217, 220, 221, 225, 226, 228, 239.
Catena, Girolamo, 130, 130n.
Cavalca, Domenico, 31.
Cempoala, 60.
Cerdán de Tallada, Tomás, 182, 183, 183n, 184.
Chevalier, Juan-Claude, 204n.
Chiabo, M., 43n.
Chiffolleau, Jacques, 40n.
Chile, 211.
China, 154n.
Chinchilla, Perla, 83n.
Chinchón, conde de; véase Fernández de Cabrera, Luis.
Cibeles, diosa, 251, 252.
Cicerón, Marco Tulio, 29, 31, 41, 45, 48.
Clare, Lucien, 204n.
Clemente X, papa, 243n.
Cocula, Anne-Marie, 75n.
Colegio de México, 13.
Colegio de Michoacán, 13.
Colegio Imperial, Madrid, 88, 103, 197, 200, 203.
Colegio Romano, 93.
Colín, Francisco, 107, 108, 108n.
Coloma, Carlos, 205.
Collingwood, R. G., 24.
Compañía de Jesús, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 95n, 96, 97, 100, 101, 102, 203, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 136, 153, 171, 172n, 196, 197, 201, 203, 250.
Compañía (Holandesa) de las Indias Occidentales, 202.
Comuneros, rebelión de Nueva Granada, 254.
Comunidades, rebelión de Castilla, 18, 64, 68, 69, 69n.
Consejo de Aragón, 247.
Consejo de Castilla, 202, 203, 205, 207, 208.
Consejo de Estado, 199, 202, 206, 207, 208, 209, 219, 220, 233.
Consejo de Guerra, 199, 206, 207.

- Consejo de Hacienda, 221, 238.
Consejo de Indias, 57, 59, 231, 233.
Consejo de Italia, 194.
Contrarreforma, 70, 101, 110, 112, 125, 154, 175, 209, 262, 263.
Constantinopla, 42.
Conze, Werner, 23n.
Cora y Baamonte, Manuel Franco, 236, 237n.
Corbett, Theodore G., 174n.
Cordeiro, Jacinto, 191, 191n, 212n, 213.
Cordón Mesa, A., 159n.
Cornejo, Francisco José, 152n.
Corseto, Pedro, 194.
Corral de Estrada, Martín, 89n.
Cortés, Hernán, 57, 60.
Cortes de Castilla, 55, 56, 68, 69, 196, 227.
Costa, Fernando Dores, 22n.
Costa, João Paulo, 13.
Coutinho, Ignacio, 163n, 230, 230n.
Covarrubias, Sebastián de, 184, 185, 185n, 187, 187n, 188.
Crema, Battista da, 111, 111n, 112.
Crisóstomo, Juan, 161.
Cristo de la Obediencia, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 244, 249.
Cristóbal Martín, Ángeles, 20n.
- Da Cunha, Mafalda Soares, 22n.
De Benedectis, Angela, 17n.
De Castrillo, Alonso, 69, 69n, 70, 70n.
De Guevara, Antonio, 76, 76n, 77, 77n, 78, 78n, 79, 79n.
De la Banda y Vargas, Antonio, 251.
De la Boétie, Étienne, 17n, 74, 74n, 75, 75n.
De la Cruz, Juana Inés, 166, 166n.
De la Gasca, Pedro, 60n.
De la Hoz, Juan Claudio, 159, 159n.
De la Palma, Luis, 99, 99n, 103, 104n, 209.
De la Peña, Juan Francisco, 189n, 200n.
De Laredo, Bernardino, 76, 76n.
De la Torre, José, 166, 166n, 238, 238n.
Del Campo, Juan, 117.
Del Pulgar, Hernando, 65, 66.
De Nardi, Loris, 195n.
Denia, 203.

- De Nichilo, N., 43n.
Descalzas Reales, Madrid, 241.
De Vivo, Filippo, 141n.
Diamante, Juan Bautista, 163, 163n, 164n, 238, 238n.
Días Pimenta, Francisco, 201, 201n.
Díaz del Castillo, Bernal, 60n.
Díez del Corral, Luis, 25, 25n.
Dingjan, François, 31n.
Domenichino, pintor, 165n.
Domínguez, Joaquín María, 82n, 89n, 91n.
Domínguez de Paz, Elisa, 159n.
Donoso, Isaac, 14.
Duarte, rey de Portugal, 147.
Du Moulin, Charles, 117.
Dunn, E. Catherine, 20n.
- El Escorial, 130, 164.
Elliott, John H., 25n, 26, 26n, 189n, 200n, 203n, 205n.
Enciso Recio, Luis Miguel, 25n.
Eneas, 113.
Enrique II, rey de Castilla, 55, 56.
Enrique III, rey de Castilla, 56.
Enrique IV, rey de Castilla, 62, 66.
Enríquez de Zúñiga, Juan, 148, 149, 149n, 150, 150n, 151, 151n, 153, 166, 166n.
Erasmus de Rotterdam, 42n.
Escrivá, Francisco, 157, 157n.
Escuela de Cristo, 223, 245.
Esopo, 138.
España, 13, 14, 16, 17, 18, 25, 26, 28, 59, 65, 67, 68n, 85, 93, 106, 107, 109, 118, 120, 126, 129, 146, 151, 153, 154, 155, 162, 165, 175, 224, 233, 234, 252, 253, 255, 260, 264.
Espinosa Pólit, Manuel María, 81, 81n, 85n, 86n, 87n, 89n, 90n, 91n, 93n, 109n.
Esteban Estríngana, Alicia, 13.
Europa, 17, 61, 70, 73, 100, 109, 169, 199, 252.
Eva, 71, 73, 163.
Évora, 94, 95.
- Fabié, Antonio María, 63n.
Falcó y Osorio, María del Rosario, duquesa de Alba, 128n.
Farnesio, Alejandro, 106.
Favaro, Andrea, 45n.

- Fechner, Fabian, 82n.
Federico III, emperador, 43.
Felipe II el Prudente, rey de España, 93, 106, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 143, 147, 153, 162, 178, 179, 187, 188, 220, 221, 239.
Felipe III, rey de España, 99n, 106, 107, 147, 158, 162, 187, 190, 196, 208, 248.
Felipe IV, rey de España, 99n, 101, 103, 126n, 140, 141, 147, 148, 158, 162, 165n, 188, 196, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 248.
Felipe V, rey de España, 252.
Felipe Próspero, príncipe, hijo de Felipe IV, 233.
Ferlan, Claudio, 83n.
Fernández, Eusebio, 22n.
Fernández Albaladejo, Pablo, 13, 21n, 25, 26n, 189n.
Fernández de Avellaneda, Alonso, 177, 177n, 178.
Fernández de Cabrera, Luis, IV conde de Chinchón, 224.
Fernández de Córdoba, Gonzalo, Gran Capitán, 66.
Fernández de Córdova Miralles, Álvaro, 67n.
Fernández de Palencia, Alonso, 62, 63, 63n, 64.
Fernández Pereira, Teresa, 130n.
Fernández Sebastián, Javier, 24n, 26, 26n, 27n.
Fernández Valle, María de los Ángeles, 164n.
Fernandina, duque de; véase Álvarez de Toledo Osorio, Fadrique.
Fernando, infante y cardenal, hijo de Felipe III, 195, 208.
Fernando II el Católico, rey de Aragón, 65, 67, 67n, 68, 145n.
Fernando VI, rey de España, 134.
Feros, Antonio, 158n, 179n.
Ferrara, 164.
Ferrari, Ángel, 145n.
Fezzi, Luca, 45n.
Figueroa-Rego, João, 14.
Filiberto de Saboya, 194.
Filipinas, 233.
Finestrada, Joaquín de, 255, 256, 256n, 257, 257n, 258, 258n.
Finzi, Claudio, 46n.
Fiocchi, A. M., 81n.
Flandes (véase también Países Bajos), 18, 104, 106, 107, 128, 129, 170, 176, 200, 220, 234.
Florencia, 62.
Fonseca, Cristóbal de, 158.

Foresta, Patrizio, 80.
Foronda, François, 66n.
Foucault, Michel, 19n, 22n.
Francia, 75, 117, 126, 127, 152, 162, 170, 171, 243n.
Frías y Escalante, Juan Antonio de, 165n.
Fuenmayor, Antonio de, 130, 130n.
Fuensaldaña, conde de; véase Pérez de Vivero, Alonso.
Fuertes y Biota, Antonio, 234, 234n.

Gabriel, arcángel, 161.
Galilei, Galileo, 86.
Gandía, 87, 87n, 88.
Garau, Jaume, 117n.
García Cárcel, Ricardo, 93n.
García de Enterría, M. C., 159n.
García Hernán, Enrique, 83n.
García Mahiques, Rafael, 247n.
García Román, Cirilo, 86n.
García Sanz, Ángel, 25n.
Gascón Pérez, Jesús, 27n, 179n.
Gaudin, Guillaume, 232n.
Gelabert, Juan Eloy, 129n.
Gelli, Agenore, 41n.
Genet, Jean-Philippe, 14.
Génova, 243.
Giampaolo, Mario di, 164.
Gil, Francisco, 258.
Gil Pujol, Xavier, 14, 20n, 26, 26n, 73n.
Gil de Velasco, Juan Bautista, 223, 224, 224n.
Gioia, Mario, 82n.
Giordano, Luca, 165n.
Giotto di Bondone, pintor, 36, 37, 37n, 38, 120.
Gniezno, 117n.
Goicoechea Zabala, Javier López de, 179n.
Gómez de Maya, Julián, 180n.
Gómez Gómez, Margarita, 61n.
Gómez Rivero, Ricardo, 56n.
Góngora, Juan de, 238.
Góngora, Mario, 57, 58n, 211n.
Gonzalbo, Pilar, 102n.
González, José, 213, 214.

- González, Margarita, 256n.
González Alonso, Benjamín, 55n, 56, 56n, 57n.
González Barcia, Andrés, 119n.
González de Cámara, Luis, 84, 84n.
González de Rosende, Antonio, 223n.
González Ruiz, Nicolás, 154n.
Gottigni, Jean, 174n.
Gotor, Miguel, 22n.
Goubau, François, 117n.
Gracián, Jerónimo, carmelita, 135, 135n.
Granada, 65, 220.
Granada, fray Luis de, 32n, 118, 118n, 119, 119n, 120, 120n.
Gran Bretaña, 97.
Gran Duque de Toscana, 126.
Granvela, Antonio, cardenal, 127, 171.
Gregorio XIII, papa, 127.
Gregorio XV, papa, 126n.
Guicciardini, Francesco, 66, 67, 67n, 175n.
Gurrea, Diego de, 145, 145n, 193, 194n.
Gutiérrez Pla, Coro, 248n.
Guzmán, Enrique de, I conde de Olivares, 126n.
Guzmán, Gaspar de, conde-duque de Olivares, 99n, 103, 158, 188, 189, 191, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 215, 219, 239.
Guzmán el Bueno, Alonso, 158, 159.
- Hardon, John, 81n.
Haro, Luis de, VI marqués del Carpio, 213, 215, 219, 220, 224, 225, 226n, 227n, 228, 228n, 231, 239
Hernández Rodríguez, Emilio, 144n.
Hernando Sánchez, Carlos José, 21n.
Herraiz Llavador, Andrés, 164n.
Herrera Barnuevo, Sebastián, 148n.
Hespanha, António Manuel, 24n.
Hipona, 32.
Holterman, Thom, 22n.
Höpfl, Harro, 82n.
Horacio, 29.
Hospital Real, Madrid, 129, 130, 133, 134.
Huizinga, Johan, 9.
Humanismo, 31, 38, 41, 43, 44, 45, 46n, 70, 78, 86, 112, 262, 264.

Hungría, 156.

Hurtado de Mendoza, Diego, 201n.

Ilustración, 29, 256.

India, 109, 204.

Indias Occidentales, 170.

Infantado, Casa, 149.

Inquisición española, 93.

Inquisición romana, 93.

Iñurritegui Rodríguez, José María, 26n, 129n, 146n.

Isaac, hijo de Abraham, 143, 157, 158, 159, 160, 164, 167, 183.

Isabel I la Católica, reina de Castilla, 65, 66, 67.

Isabel Clara Eugenia, infanta, hija de Felipe II, 106, 129n.

Isabel de Borbón, reina de España, 221.

Italia, 25n, 65, 165n, 170, 194, 234.

Izquierdo Expósito, Violeta, 248n.

Jacob, 32.

Jacobo I, rey de Gran Bretaña, 97, 100.

Japón, 109.

Jarque Martínez, Encarna, 232n.

Jáuregui, Francisco de, 133.

Jesús María, Alonso de, 192, 192n, 193, 193n.

Jesús María, Antonio de, 145, 145n, 210n.

Jiménez Pablo, Esther, 99n.

Jiménez Patón, Bartolomé, 117n.

João de Portugal, duque de Braganza, rey de Portugal, 203, 218, 235.

Josué, 119.

Jouanna, Arlette, 73n.

Jover Zamora, José María, 25, 25n.

Juan II, rey de Castilla, 56.

Juan Casiano, 31, 33.

Juana, princesa, hija de Enrique IV de Castilla, 66.

Juicio Final, 111.

Julio II, papa, 52, 67n.

Junta de Calificadores, 248n.

Junta de Ejecución, 205, 206, 208.

Junta de Estado, 226.

Junta de Guerra de España, 224, 225, 226.

Junta de Inobediencia, 204.

Junta de Obediencia, 196, 202, 203, 204, 205, 206, 208.

- Kempis, Tomás de, 109, 109n, 118.
Kettering, Sharon, 22n.
Knox, Dilwyn, 42n.
Koller, Alexander, 14, 43n.
Koselleck, Reinhart, 23, 23n.
- Lanario, Francisco, 194, 195, 195n, 196.
Lanzetti, Raul, 117n.
Larrea, Juan Bautista, 208, 208n.
Latini, Brunetto, 40, 40n.
Laudani, Raffaele, 17n.
Lavanha, João Baptista, 191n.
Lavenia, Vincenzo, 176n.
Le Bachelet, Xavier-Marie, 94n.
Leclerq, Jean, 20n.
Ledesma, Clemente de, 250, 251n.
Leganés, marqués de; véase Mejía Felípez de Guzmán, Diego.
Leiden, 171.
Leitão, Francisco, 217.
Lemaitre, Nicole, 117n, 118n, 129n.
León X, papa, 52.
León, reino, 241.
León Pinelo, Antonio de, 130, 203n.
Leovigildo, rey visigodo, 153, 154.
Leturia, Pedro de, 118n.
Levin, Michael J., 126n.
Levine, Joseph M., 24, 24n.
Levy, Evonne, 83n.
Leyes Nuevas de Indias, 57, 60.
Lima, 194, 258.
Linhares, conde de; véase Noronha, Miguel de.
Lipsio, Justo, 169, 170, 171, 172, 172n, 173, 173n, 174, 175, 175n, 178, 189, 185,
238, 243, 257.
Lisboa, 13, 190, 191.
Llanes Parra, Blanca, 216n.
Loaysa, García de, 147.
Loches, 213n.
Lohman Villena, Guillermo, 60n.
Londres, 165n.
López Calderón, Carme, 165n.
López de Cuéllar y Vega, Juan, 152n, 184n.

- López de Haro, Diego, 70.
López Pacheco, Diego, marqués de Villena, 221.
López Ruiz, Santiago José, 258, 258n, 259, 259n, 260, 260n, 261.
Lorea, Antonio de, 130, 131n.
Lorenzetti, Ambrogio, pintor, 41, 41n.
Lorenzo Pinar, Francisco Javier, 166n.
Lovaina, 171.
Luca, 243.
Lucilio, 29.
Luis XIII, rey de Francia, 162.
Lutero, Martín, 73, 74, 85, 109.
Lynch, John, 59, 59n.
- Mackay, Ruth, 20n.
Maíz, R., 19n.
Madrid, 13, 14, 57, 88, 89n, 103, 106, 127, 128, 130, 156, 201, 202, 203, 211, 213, 214, 221, 232, 241, 248, 249, 250, 253, 258.
Maquiavelo, Nicolás, 67, 174.
Malena, Adelisa, 22n.
Malpica, marqués de; véase Barroso de Ribera, Baltasar.
Malta, Orden de, 243.
Malvezzi, Virgilio, 175n.
Mamprin, Irene, 46n.
Manila, 244.
Manrique, Alonso, cardenal, 76.
Manrique, Ángel, 137, 137n.
Mantecón Morellán, Tomás Antonio, 216n.
Maravall, José Antonio, 25, 25n, 68n, 69n.
Marchena, Juan, 14.
Marcos Villanueva, Balbino, 108n.
Margarita, infanta, hija de Felipe IV, 148.
María Luisa de Orleans, reina de España, 133.
Mariana, Juan de, 95.
Mariana de Austria, reina de España, 133, 148, 227.
Mariana de Neoburgo, reina de España, 248.
Marte, dios, 62.
Martello, A., 37n.
Martiglione, Franco, 43n.
Martínez Millán, José, 93n, 126n, 243n.
Martínez Sobrino, Alejandro, 86n.
Masaniello, 228, 229, 230.

- Matos Fragoso, Juan de, 163n.
Mazín, Óscar, 13.
Medina de las Torres, duque; véase Núñez de Guzmán, Ramiro.
Mejía Felípez de Guzmán, Diego, I marqués de Leganés, 224.
Melquisedec, 100.
Mendoza, Antonio de, 61, 162, 163n.
Mendoza, Iñigo de, 65.
Meneses, João de, 211, 212.
Meneses, Miguel Augusto Pinto, 43n.
Mercuriano, Everardo, 85, 86.
Merluzzi, Manfredi, 14, 233n.
Mesa Gallego, Eduardo de, 225n.
Mesía de la Cerda, Pedro, 252, 253.
Mesina, 243.
México (véase también Nueva España), 57, 60, 97, 117, 152n, 166, 221, 223, 233, 241, 255, 258, 260.
Middelburg, 75.
Milán, 203.
Milgram, Stanley, 22n, 215, 215n.
Mineo, E. Igor, 43n.
Mingote Calderón, José Luis, 66n.
Miraflores, cartuja, 247.
Miralles Maldonado, José C., 67n.
Moctezuma, emperador, 255.
Moisés, 122.
Monarquía (de España o Hispánica), 18, 21n, 25, 27, 57, 58, 93, 102, 104, 106, 171, 176, 179, 182, 183, 184, 196, 200, 201, 206, 208, 211, 212, 213, 215, 217, 220, 224, 227, 228, 231, 232, 235, 242, 248, 251, 252, 253, 254, 260, 262, 263, 264.
Moncada, Guillén Ramón de, IV marqués de Aytona, 225.
Moncada, Luis Guillén de, VII duque de Montalto, 127, 128n.
Montaigne, Michel de, 75.
Montalto, duque de; véase Moncada, Luis Guillén de.
Montcher, Fabien, 14.
Monteiro, Nuno G. F., 22n.
Monterrey, conde; véase Zúñiga y Acevedo, Gaspar; Zúñiga y Acevedo, Manuel.
Montoro Ballesteros, Alberto, 69n.
Montoya, Pedro de, 143, 144n, 145n.
Mora, Francisco de, arquitecto, 129.
Moreno Martínez, Doris, 14, 73n, 83n, 93n, 94n.
Moreto y Cabaña, Agustín, 130.

- Morganti, Adolfo, 14, 22n, 113n.
Morín, Alejandro, 216n.
Moscoso, Luis de, VII conde de Altamira, 251.
Moscoso Osorio, Lope de, V conde de Altamira, 145.
Moscoso y Sandoval, Baltasar, cardenal, 145, 145n, 209, 210, 210n.
Mostaccio, Silvia, 14, 80n, 83n, 92n.
Moura, Francisco de, 207.
Moura Corterreal, Cristóbal de, I marqués de Castel Rodrigo, 179, 180.
Moura Corterreal, Francisco de, III marqués de Castel Rodigo, 127.
Moura Corterreal, Manuel de, II marqués de Castel Rodrigo, 226n.
Muchembled, Robert, 22n.
Müller, Alois, 81n.
Muñoz de Castelblanch, Carlos, 133.
Mutio, Girolamo, 176, 177n.
- Nadal, Jerónimo, 91.
Nájera, Manuel de, 159, 159n.
Nápoles, 18, 44, 196, 200, 227, 228, 229.
Narbona, Eugenio de, 192, 192n.
Nassau, Mauricio de, 107.
Navarra, 126, 152n.
Navarro Salazar, María Teresa, 67n.
Nebrija, Antonio de, 65.
Neptuno, dios, 251, 252.
Niccoli, Ottavia, 14.
Nieremberg, Eusebio, 196, 197, 197n, 198.
Nieto Nuño, Miguel, 241n.
Nieto Soria, José Manuel, 65n, 69n.
Niño, Rodrigo, 225, 226.
Noches Vaticanas, academia, 112.
Noronha, Miguel de, conde de Linhares, 204.
Novoa, Matías de, 147, 147n, 148n, 162n, 188, 188n, 189, 202, 203n, 204, 204n, 205, 217n.
Nuestra Señora de Atocha, Madrid, 140n.
Nuestra Señora del Buen Consejo, Madrid, 88.
Nuestra Señora del Buen Suceso, Madrid, 129, 130, 132, 134, 244.
Nuestra Señora del Pilar, Zaragoza, 247.
Nueva España (véase también México), 61, 102, 200, 221.
Nueva Granada, 252, 253, 258.
Nuevo Mundo (véase también América), 57, 58, 61, 183, 253.
Nuevo Régimen, 261.

- Nuevo Testamento, 30, 159.
Núñez de Cepeda, Francisco, 246, 247n.
Núñez de Guzmán, Ramiro, duque de Medina de las Torres, 241.
Núñez Vela, Blasco, 60.
Nuovo, Isabella, 46n.
- Obediencia, virtud antropomorfa, 62, 97, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 222, 227, 244, 248, 251.
Ochoa Brun, Miguel, 67n.
Oestreich, Gerhard, 172n, 174n.
Olivares, conde-duque; véase Guzmán, Gaspar de.
Olivenza, 236.
Olphe-Galliard, Michel, 81n.
Olphei, Sabino, 243, 243n.
O'Malley, John, 27, 112.
O'Neill, Charles E., 82n, 89n, 91n.
Oñate, conde de; véase Vélez de Guevara, Iñigo.
Orrente, Pedro de, 165n.
Ortega y Robles, Gerónimo de, 216n, 237, 237n.
Ortiz, Lorenzo, 262, 262n.
Ortiz Lucio, Francisco, 152, 152n.
Oviedo, Andrés de, 85n.
- Pablo III, papa, 112.
Pacheco, Francisco, cardenal, 127.
Pacheco de Narváez, Luis, 217n.
País Vasco, 26.
Países Bajos (véase también Flandes), 75, 106, 107, 128, 170, 171.
Países Obedientes, 209.
Palafox, Juan de, obispo, 221, 222, 222n, 223, 223n, 245.
Paleotti Ávila, Elena X., 152n.
Palmés, Carlos, 81, 81n, 88n, 90n.
Palomino, Antonio, pintor, 248, 249.
Palomo, Federico, 27n.
Palti, Elías José, 24n.
Pantoja, Diego de, 153, 154n, 157.
Paraguay, 109, 233.
Pardo de Guevara, Eduardo, 14.
Parenteau, H. A., 81n.
Parker, Mary, 164n.
Parma, 163, 164, 238.

- Pastor, Ludwig, 129n.
Pastoreau, Michel, 182n.
Patrizzi, Elisabetta, 112n.
Pavone, Sabina, 83n.
Pekín, 153.
Pellicer y Tovar, José de, 204n, 217n.
Perancho, P., 140n.
Pérez de Moya, Juan, 165, 165n.
Pérez de Vivero, Alonso, III conde de Fuensaldaña, 224.
Pernambuco, 202.
Perpiñán, 211.
Perú, 57, 60, 194, 232, 258.
Petit, Carlos, 19n.
Phelan, John Leddy, 58, 58n, 59, 59n.
Phillips, Carla R., 202n, 203n.
Piéjus, Marie-Françoise, 175n.
Pimentel, Domingo, cardenal, 228.
Pineda, Juan de, 136, 136n, 140.
Pio IV, papa, 112.
Pio V, papa, 114n, 117, 117n, 118, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 131n, 132, 133, 134, 244.
Pirineos, tratado, 237.
Pizarro, Gonzalo, 60.
Pizarro, Henar, 14.
Plaza Mayor, Madrid, 241.
Pocock, John G., 23, 23n, 44n.
Polanco, Juan de, 84, 85n, 88.
Polonia, 117n, 243.
Ponce Leiva, Pilar, 13, 175n, 232n.
Pontano, Giovanni, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 63, 182.
Portugal, 18, 81, 84, 88, 89, 89n, 126, 147, 184, 190, 191, 200, 212, 215, 217, 218, 220, 221, 235, 239.
Posidonio, 29.
Pötting, Francisco Eusebio de, conde, 214.
Prado, paseo de Madrid, 227.
Prodi, Paolo, 18n, 42n, 43n.
Prosperi, Adriano, 111n.
Provincias Unidas, 107, 228, 239.
Puebla del Maestre, conde de la; véase Cárdenas, Diego de.
Puebla de los Ángeles, 221.
Puerta del Sol, Madrid, 129, 249, 250.

- Quaglioni, Diego, 117n.
Queralt, Dalmau de, II conde de Santa Coloma, 218.
Quevedo, Francisco de, 141, 142n, 188, 189n.
Quijote, 177.
Quiñones, Juan de, 217n.
Quirós Rosado, Roberto, 13, 19n.
Quito, 81, 175n, 253.
Quondam, Amedeo, 182n.
- Ramírez, Juan, 92, 94.
Ramírez de Prado, Alonso, 179, 180.
Raytu, 32.
Reforma, 47, 70, 73, 79, 85, 109, 169.
Renacimiento, 29, 40, 43, 47, 70, 88, 124.
Renedo, E., 103n.
Requesens, Luis de, 126n, 127, 165n.
Resines Llorente, Luis, 263n.
Rey Católico, 75, 106, 126, 130, 153, 167, 171, 174, 215, 234, 235, 237, 253, 262, 263.
Rey Cristianísimo, 243.
Rey Planeta, 221.
Reyes, Domingo de los, 217n.
Reyes Católicos, 65, 67, 71.
Reyes García de Ceballos, Alfonso, 148n.
Reyes Magos, 230.
Ribadeneira, Pedro de, 82, 91, 102, 102n, 109, 109n, 129n, 162n.
Ribot, Luis A., 93n.
Rice, Eugene F., 42n.
Richter, Melvin, 23n.
Ripa, Cesare, 121, 122, 123, 124, 125.
Ripalda, Jerónimo de, 102, 117, 117n.
Rivas Albaladejo, Ángel, 126n.
Rivero Rodríguez, Manuel, 126n.
Robles, Juan de, 198, 198n, 199.
Roca, conde de la; véase Vera y Figueroa, Juan Antonio.
Rocabertí, Juan Tomás, 244, 244n.
Rodríguez, Alonso, 85, 85n, 86, 96, 96n, 97n, 107, 108.
Rodríguez, Pedro, 117n.
Rodríguez de Astudillo, Juan, 127.
Rodríguez de Monforte, Pedro, 142, 142n, 148n, 161n, 242n, 245, 246n.
Rodríguez Molero, Francisco Javier, 94n.

- Rodríguez Moya, Inmaculada, 165n.
Rodríguez Villa, Antonio, 106n, 107n.
Rogers, Francis, 42n.
Roick, M., 45n.
Rojas y Ausa, Juan, 245, 245n.
Roma (véase también Santa Sede), 14, 31, 32, 42, 62, 63, 67, 73, 77, 84, 88, 94, 94n, 95n, 97, 112, 115, 117n, 118, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 143, 153, 170, 171, 174, 242, 248, 251, 252.
Romagnoli, Daniela, 42n.
Romano, Antonella, 83n.
Rómulo, 62.
Rosa de Oro, 129.
Rospocher, Massimo, 14.
Ruiz de Altable, José, 130n.
Ruiz-Domènech, José Enrique, 66n.
Russell-Wood, A. J. R., 59n.
Ryan, María del Pilar, 83n.
- Saavedra Fajardo, Diego, 211, 212, 212n, 214, 216n, 217, 217n.
Sabatini, Gaetano, 14.
Saboya, ducado, 126.
Salas Almela, Luis, 14.
Salviucci Insolera, Lydia, 105n.
San Agustín, 32, 69, 78, 118, 136, 193, 229, 262.
San Andrés, 118, 119n.
San Bernardo de Claraval, 34, 34n, 79, 136, 193.
San Buenaventura, 37.
San Buenaventura, Félix de, 247.
Sánchez, Tomás, 140n.
Sánchez Belén, Juan A., 195n.
Sánchez León, Pablo, 27n.
Sánchez Valenzuela, Gloria Martha, 263n.
Sancho IV, rey de Castilla, 158, 231.
Sancho Dávila, Antonio, III marqués de Velada, I marqués de San Román, 220.
Sancho Dávila y Osorio, Antonio, X marqués de Astorga, 239.
Sandoval y Rojas, Cristóbal, I duque de Uceda, 158.
Sandoval y Rojas, Francisco, I duque de Lerma, 99n, 158, 184, 187, 188, 189.
San Francisco de Asís, 34, 35n, 36, 37, 38n, 76, 136.
San Francisco Javier, 97.
San Gregorio Magno, 32, 32n, 118, 136, 229.
San Hermenegildo, 153, 153n, 154.

- San Ignacio de Loyola, 79, 80, 81, 84, 87, 88, 88n, 89, 89n, 91, 92, 97, 109, 110, 164, 243.
- San Isidoro, 216.
- San Isidro, 248.
- San Juan Clímaco, 32, 32n, 33, 33n, 34, 34n, 79, 92, 92n, 118, 119.
- San Luis, iglesia de Sevilla, 251.
- San Martín, 34.
- San Mateo, 52.
- San Pablo, 30, 114, 136, 137, 138, 183, 193, 194.
- San Pablo, convento de Valladolid, 130.
- San Román, marqués de; véase Sancho Dávila, Antonio.
- Santa Coloma, conde de; véase Queralt, Dalmau de.
- Santa Cruz, Diego de, 92, 93.
- Santa Cruz, marqués de; véase Bazán, Álvaro de.
- Santa Isabel, 161.
- Santa María, conde de; véase Zafortesa, Ramón.
- Santa María de la Cabeza, 248.
- Santa Olalla, 202.
- Santa Sede (véase también Roma), 52, 67, 127.
- Santa Teresa de Jesús, 102, 103n, 135, 162, 245.
- Santiago de Chile, 211.
- Santiago Rodríguez, Miguel, 219n.
- Santo Domingo, isla, 60, 61.
- Santo Tomás de Aquino, 31, 38, 39n, 41, 118, 136, 163, 167, 193, 216, 216n, 259.
- Santo Tomás, Juan de, 140, 140n.
- San Víctor, Hugo de, 42n.
- Sarmiento de Sotomayor, García, II conde de Salvatierra, 221.
- Sarto, Andrea del, 165n.
- Schmidt, Peer, 175n.
- Schryver, Cornelius, 120n, 121.
- Sciuti Russi, Vittorio, 59n, 194n.
- Scoto, Juan, 136.
- Scott, James C., 22n.
- Scribanius, Carolus, 209, 209n.
- Sebastián, Juan, 97, 97n.
- Seed, Patricia, 22n, 152n.
- Segorbe y Cardona, duque de, 243n.
- Séneca, 29, 30n, 41, 48, 175, 175n.
- Serna, Melchor de la, 141.
- Serra i Puig, Eva, 228n.
- Serrano, A., 19n.

- Serrano Martín, Eliseo, 27n, 97n.
Sevilla, 14, 56, 76, 96, 153, 174, 226, 231.
Sicilia, 194, 227, 243.
Siena, 41.
Sigault, Nelly, 13.
Silva, Felipe de, 218.
Simancas, Diego de, 180.
Simón Díaz, José, 103n.
Sixto V, papa, 93, 93n.
Skinner, Quentin, 23, 23n, 41n, 43n, 44n, 52n, 171n.
Sócrates, 166.
Solís, Antonio de, 85, 85n, 255, 255n.
Solórzano Pereira, Juan de, 194.
Soria, 221.
Sotomayor, Lorenza de, 162.
Spagnoletti, Angelantonio, 14.
Spinola, Ambrosio, 106, 107, 107n.
Stradling, Robert A., 189n.
Suárez, Francisco, 96n.
Suárez de Figueroa, Enrique, 198n.
Suárez Varela, Antonio, 68n.
Sureda Blanes, F., 35n.
- Tácito, 175n, 188, 188n.
Tafari, Manfredo, 52n.
Tamayo, Francisco, 139, 140n.
Tapia, Cristóbal de, 60.
Tarifa, 158.
Tarragona, Ventura de, 225, 226.
Tau Anzoátegui, Víctor, 58, 58n.
Tauca, 258.
Terranova, duque de; véase Aragón, Diego de.
Terreiro do Paço, Lisboa, 190.
Texeira, Pedro, 250.
Thomas, Werner, 14.
Thompson, I. A. A., 227n.
Tierra, 30, 32, 36, 39, 52, 65, 80, 110, 156, 230, 239, 252.
Toledo, 237.
Toledo, calle de Madrid, 249, 250.
Toledo, Fadrique de, 202, 203, 204, 205, 208.
Toledo, Francisco de, 94n.

- Toledo, García de, 203, 204n.
Toralto, marqués de, 211.
Tordesillas, 68n.
Toro, 56, 213.
Torres, Juan de, 146, 146n.
Tournoy, Gilbert, 14.
Tregua de los Doce Años, 107.
Trento, 13.
Trento, concilio, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 135, 140, 141, 143, 153, 156, 157, 162, 164, 165, 169, 185, 246, 251, 257, 263.
Troya, 113.
Túpac Amaru, 258.
Turquía, 127.
Tyndale, William, 74, 74n.
- Uceda, duque de; véase Sandoval y Rojas, Cristóbal.
Ugarte de Hermosa y Salcedo, Francisco, 238, 238n.
Unión de Armas, 211.
Universidad Gregoriana de Roma, 81.
Ustárroz, Juan Francisco Andrés de, 148n.
- Valdés, Francisco, 175, 176, 176n.
Valencia, 44n, 183, 220, 247.
Valenzuela, Pedro, 235n.
Valier, Agostino, 112.
Valladares, Rafael, 19n, 158n, 174n, 195n, 233n.
Valladolid, 130.
Valle de la cerda, Juan, 133.
Valle de la cerda, Luis, 128, 129.
Vara Martín, Julián, 40n.
Vargas, Michael, 41n.
Vaticano, 126.
Vaticano II, concilio, 81.
Vecchio, Silvana, 31n.
Vega, Lope de, 154, 154n, 156, 157n.
Vega Madroñero, María de la Fe, 141n.
Velada, marqués de; véase Sancho Dávila, Antonio.
Velázquez, Diego, pintor, 25n, 220.
Vélez de Guevara, Íñigo, VIII conde de Oñate, 204n.
Vélez de Guevara, Luis, 147, 147n, 158, 158n, 159, 159n.
Venecia, 243.

- Veracruz, 60.
Vera y Figueroa, Juan Antonio, I conde de la Roca, 220, 224.
Vergara Ciordia, Javier, 87n.
Veronés, Paolo, 165n.
Viejo Yharrassarry, Julián, 26n.
Villafranca, marqués de; véase Álvarez de Toledo Osorio, Fadrique.
Villahermosa, duque de; véase Aragón, Fernando de.
Villalobos, Arias de, 241n.
Villamagna, marqués de; véase Álvarez de Toledo, Luis.
Villamil, Enrique F., 130n.
Villanueva, Jerónimo de, 205, 207.
Villapalos Salas, Gustavo, 56n.
Villaviciosa, Sebastián de, 163n.
Vincent, Julian, 93, 94, 94n, 97.
Virgen María, 34, 99, 160, 161, 162, 248, 249.
Viroli, Maurizio, 44n.
Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, 261, 262n.
Visceglia, Maria Antonietta, 126n.
Volpini, Paola, 208n.
Vredreman de Vries, Hans, 106.
- Ward, Bernardo, 252, 252n, 253.
- Zabaleta, Juan de, 237, 238n.
Zafortesa, Ramón, II conde de Santa María, 207.
Zafra, Rafael, 155n.
Zapata Fernández de la Hoz, Teresa, 227n.
Zaragoza, 220, 221, 231, 232, 247.
Zárate, Hernando de, 138, 138n.
Zúñiga, Inés de, 213, 214.
Zúñiga, Jean-Paul, 21n.
Zúñiga, Juan de, 127.
Zúñiga y Acevedo, Gaspar, V conde de Monterrey, 220.
Zúñiga y Acevedo, Manuel, VI conde de Monterrey, 126, 218, 221.

En la presente obra se lleva a cabo un estudio novedoso y original del concepto de “obediencia” en la doctrina filosófica y escolástica de la España de los Austrias. Contemplada la cronología hispánica en su totalidad, cabría decir que los vasallos del rey de España vivieron sus tres siglos de imperio hablando y teorizando sobre la obediencia mucho más que sobre la rebeldía. Incluso durante los episodios de sublevaciones abiertas, el tema de la obediencia regresaba tercamente al centro del debate con el fin de desplazar a la incómoda y deshonrosa categoría de «rebelde», a la que nadie quería adscribirse. Sorprende, por tanto, la facilidad con que hasta hoy hemos osado interpretar algunos de los levantamientos más notables de la Monarquía, como el de las Comunidades en 1520, Flandes en 1566, Cataluña y Portugal en 1640 o Nápoles en 1647, sin antes haber profundizado lo bastante en las teorías de la obediencia que, si bien implícitas en muchos estudios dedicados a estos conflictos, reclaman un espacio propio. Términos y conceptos como autoridad, disciplina, castigo, disimulación, poder, justicia y tantos más guardan parentesco con la obediencia, incluso a veces la subsumían, pero ni la representaron ni la sustituyeron.

Rafael Valladares (Zaragoza, 1965) es miembro del Instituto de Historia del CSIC desde 1996. Entre 2000 y 2010 fue, sucesivamente, secretario, responsable de reseñas y director de la revista *Hispania*. Entre 2014 y 2020 ha sido Jefe de Estudios de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma. Especialista en la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII, ha realizado estancias de investigación en la Universidad Católica de Lovaina, la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, el Instituto Europeo de Florencia, el Instituto de Ciencias Sociales de Lisboa, el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton y El Colegio de México. Desde 2013 es académico correspondiente de la Real Academia de la Historia. Entre sus libros destacan *La rebelión de Portugal. Guerra, conflicto y poderes en la Monarquía Hispánica (1640-1680)* (Valladolid, 1998), *Castilla y Portugal en Asia, Declive imperial y adaptación (1580-1680)* (Lovaina, 2000), *La conquista de Lisboa. Violencia militar y comunidad política en Portugal, 1578-1583* (Madrid, 2009), *Por toda la Tierra. España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)* (Lisboa, 2016), *El mundo de un valido. Don Luis de Haro y su entorno, 1643-1661* (Madrid, 2016), *Hijas e hijos de validos. Familia, género y política en la España del siglo XVII* (Valencia, 2016), y *La Iglesia en Palacio. Los eclesiásticos en las cortes hispánicas (siglos XVI-XVII)* (Roma, 2019).