

El buen pastor en Carlos II: equidad y crítica política*

Iván Sánchez Llanes

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: *Una de las metáforas más relevantes en el pensamiento político del barroco español se relaciona con la imagen bíblica del buen pastor. Ésta ayudó a desarrollar en la segunda mitad del siglo XVII imágenes de homogeneidad política a partir del rey. La imagen del buen pastor fue utilizada críticamente en sus propios conflictos como un medio de negociar y definir el rol político de la Monarquía Hispánica en este periodo crítico. Durante este periodo puede observarse una evolución, motivada por la preocupación por la conservación política de la Monarquía Hispánica y la Guerra de Sucesión.*

PALABRAS CLAVE: Amor; Buen pastor; Carlos II; Obediencia; Disciplina; Segunda mitad siglo XVII.

The good shepherd in Carlos II: equity and political criticism

ABSTRACT: *One of the most prominent political metaphors in the Spanish baroque political thought is related with the biblical image of the good shepherd. In the second half of the sixteenth century, it helped to develop images of political homogeneity from the king. It was also used as a way to negotiate and define the political role of the Spanish monarchy in this conflictive and critical period. Finally, a certain degree of evolution can be detected in this political concept, motivated by the concerning for the conservation of the Spanish monarchy and the Succession War.*

KEY WORDS: Love; Good Shepherd; Charles II; Obedience; Discipline; Second Half of the XVII Century.

* Siglas: BNE: Biblioteca Nacional de España; AHN: Archivo Histórico Nacional.

INTRODUCCIÓN

En la Navidad de 1517 en Valladolid era representada la pieza teatral *Égloga Real*, escrita por Hernando López de Yanguas¹. Ésta es una composición de carácter laudatorio destinada a festejar la llegada del nuevo monarca. Políticamente *La Égloga Real* estaba orientada a fortalecer la posición del joven Carlos al frente de la Corona de Castilla, sobre todo atendiendo a la delicada situación interna debida a la incómoda presencia del infante Fernando². Una justificación que se realizaba a través de la identificación del joven Carlos con la imagen bíblica del buen pastor. Parece ser que fue del agrado de los cortesanos, pues consiguió convertirse este bachiller soriano en el preceptor de los duques de Alburquerque.

Hernán López de Yanguas construía su discurso a partir de la idea tradicional del buen príncipe, definida por su carácter esencialmente moral que discrimina su reverso político. Proyectando seguidamente una exterioridad pública que se expresaba a través de sus diversas obligaciones, sobre las que se había de fundar la comunión entre súbdito y soberano³. Este autor partía desde la comprensión que en la Baja Edad Media se operaba de esta imagen bíblica, según la cual el príncipe debía actuar como guía de la comunidad política en la consecución del bien común de su grey⁴.

A pesar de esta continuidad la imagen del buen pastor, durante las primeras décadas del siglo XVI evolucionará hasta alcanzar un nuevo significado. Fue José Antonio Maravall quien observó este proceso, interpretando esta evolución conforme a la conjunción no contradictoria entre el carácter guerrero del príncipe y la ejecución de un gobierno pastoral, cuya deriva bucólica parece concluir con la obtención utópica de la *sancta rusticitas*. Con esta incardinación se alcanzaría una sociedad natural y virtuosa⁵.

Maravall consideró que una vez superado este momento, anterior a la celebración del Concilio de Trento, la imagen politizada del buen pastor únicamente fue puesta en funcionamiento por los autores del Barroco hispano como una simple metáfora⁶. Sin embargo, la irrupción de la Reforma protestante desencadenó un nuevo entendimiento de matriz confesional. En tiempos de Carlos II, período que nos interesa, la metáfora pastoral aparecerá en plenitud,

¹ *Égloga Real*, BNE, R/ 39834, 1518. Sobre la confusión del autor con el Bachiller de la Pradilla: PÉREZ-RIOJA, 36 (Soria, 1968): 167-168.

² DÍEZ BORQUE, 1992: 163-184.

³ Sobre la idealización de la Monarquía a través del príncipe: LISON TOLOSANA, 1991.

⁴ Para una aproximación a su desarrollo medieval hispánico: NIETO SORIA, 1988: 241.

⁵ MARAVALL, 1999: 148-152.

⁶ MARAVALL, 1999: 153.

especialmente en aquellos momentos de mayor problemática externa e interna de la Monarquía.

REFORMA CATÓLICA: PASTORALISMO Y AMOR POLÍTICO

Para Michel Foucault una de las claves para comprender el momento histórico de la Reforma, se circunscribe a las profundas discrepancias en el modo de entender la praxis del poder pastoral, puesto que la aceptación del sacerdocio universal que postulaban los protestantes atentaba directamente contra la unidad de la República Cristiana que defendía el Catolicismo⁷. Con su implementación la pretendida *ecclesia* sería vaciada de contenido, lo que se habría de traducir en la desarticulación de la cosmovisión católica y de sus correspondientes estructuras de poder. Todo lo cual igualmente atentaba contra cualquier unidad política confesionalmente católica, como era el caso de la Monarquía Hispánica⁸. Desde Castilla se ofreció una comprensión de sí misma centrada en la proyección de un macrocosmos conceptual, articulado en torno a la religión y apoyado en una económica de raigambre clásica⁹.

Es más, el pastoralismo cristiano se apoyaba en el desarrollo de una economía de almas, que el buen pastor debía gestionar y ampliar constantemente. El resultado que se perseguía era la imposición de unas estructuras de poder jerarquizadas¹⁰. Concepción que, siendo transmutada a las relaciones que habían de sucederse en el seno del cuerpo político de la Monarquía, ceñía la aspiración de moldear la praxis gubernativa a modo de rectoría.

Asimismo, resulta bastante significativo que en el Concilio de Trento fuese fray Bartolomé de los Martiles quien plantease la necesidad de revisar con detenimiento los fundamentos doctrinales del oficio pastoral. Este hecho que *a priori* puede parecernos cuando menos anecdótico, puede en cambio señalarnos algún indicio del lugar que ocupaba la figura del prelado en el horizonte vital de Castilla y su posterior instrumentalización política¹¹. Para fray Bartolomé de los Martiles, el oficio de pastor de almas se reducía sencillamente al gobierno del cuerpo místico de Cristo¹². Aseveración que contenía un dúctil reverso, y no sólo por su manida aplicación en la esfera política¹³.

⁷ Sobre poder pastoral: FOUCAULT, 2008. Sobre el catolicismo recientemente: HSIA, 2010.

⁸ FERNANDEZ ALBALADEJO, 1997: 103-127.

⁹ VIEJO YHARRASSARRY, 1997: 615-630.

¹⁰ FOUCAULT, 2008: 161-184.

¹¹ Otros autores en cambio conceden mayor importancia a la obra *Speculum pastorum* de Bartolomé Carranza: HOMZA, 2000: 116.

¹² GARCIA MAHIQUES, 1988: 53-54.

¹³ KANTOROWICZ, 1970: 189-232.

Aunque con otro propósito, Ignasi Fernández nos ofrece una buena muestra de ello al recoger las palabras del obispo de Canarias, Bartolomé Torres, quien afirmó en una de las sesiones de la tercera etapa del Concilio de Trento que los príncipes temporales no se debían conformar con lograr la concordia, sino actuar como curas de almas y trabajar para hacer a los súbditos virtuosos¹⁴. Más tarde, en 1587 se insistía en esta premisa, informando al Papa Sixto V que en buena medida los éxitos de la Reforma Católica habidos en Castilla se debían al monarca, que actuaba como un obispo¹⁵. Lo que nos interesa resaltar con estas afirmaciones es el desarrollo por parte del príncipe temporal de funciones declarativamente pastorales. Obviamente no dejaba de ser una virtualidad, pues unos límites confesionales imponían la asunción del Obispo de Roma como única cabeza de la Iglesia Católica, siendo todo lo demás heterodoxia.

Aún en 1682 puede localizarse esta secuencia pastoral inserta en el oficio regio. En este año apareció la obra de Francisco Núñez de Cepeda, *Idea de El Buen Pastor*. Sobre este jesuita oriundo de Toledo no se conoce mucho, excepto que fue profesor de humanidades y misionero, actividad a la que se dedicó durante cerca de veinte años. Igualmente se sabe que pronunció la oración fúnebre en las exequias de Baltasar Carlos¹⁶. También destaca su amistad con Claudio Coello, quien elaboró el frontispicio de *Idea de El Buen Pastor*.

Esta obra era presentada bajo el aspecto de un espejo de príncipes eclesiásticos, cuyos presupuestos teóricos trascendían la esfera eclesiástica, deslizando su incorporación a la praxis política. Para Cepeda la metáfora bíblica del buen pastor enunciaba principalmente la obligación de asegurar vitalmente el rebaño. Una comprensión que ha de ser entendida en el marco de la restauración económica de la Monarquía pretendida por estas fechas¹⁷. Núñez de Cepeda no ofrece ninguna novedad significativa con respecto a la idea básica manejada, sin embargo la desarrolla en todos sus sentidos y posibilidades. Una síntesis ciertamente lograda, pues contará con cuatro ediciones y una traducción al italiano¹⁸.

Núñez de Cepeda se interrogaba retóricamente si el príncipe temporal debía asumir como propia la preocupación pastoral de la salvación de las almas: «Qué es esto, el pueblo peca y sobre los Príncipes ha de caer castigo tan afrentoso? Sí, que los Príncipes están obligados a dar cuenta de las almas de

¹⁴ FERNÁNDEZ TERRICABRAS, 2000: 243.

¹⁵ FERNÁNDEZ TERRICABRAS, 2000: 242.

¹⁶ REVILLA, 46 (Valladolid, 1980): 62.

¹⁷ Recientemente sobre esta cuestión: PÉREZ PÉREZ-OLIVARES: 2006. Sobre su contexto europeo: ALLOZA APARICIO: 2006: 181-220.

¹⁸ GARCÍA MAHÍQUES, 187-188 (Madrid, 1985): 27-36.

sus súbditos»¹⁹. Una afirmación que en su caso se debe comprender en relación a la esencia disciplinante pastoral, y no tanto como su objetivo último.

Iconográficamente, además de la propiamente teológica, puede observarse la utilización del dios Mercurio así como del gigante Argos, quien tendrá múltiples proyecciones principalmente en conexión con la vigilancia. En algunas ocasiones se aplicará para denunciar aspectos morales reprobables de la condición humana como la lisonja. En otras será utilizado como modelo del mal pastor e incluso para ponderar opciones políticas proclives a preservar el sistema polisinodial característico de la Monarquía Hispánica²⁰.

Sin abandonar las postrimerías del siglo XVI, concretamente en 1599, podemos encontrar en la literatura emblemática un buen ejemplo de la asociación habida entre la figura mitológica de Argos y el buen pastor, que nos sirve para completar el sentido político de la inclusión de aquella preocupación por la redención. Emblema que se localiza en la obra compuesta por Hernando de Soto, titulada *Emblemas moralizadas*. En cuanto al devenir de este autor podemos decir que fue un hombre de cierta posición, pues desde joven fue contador de cuentas al igual que su padre, de quien es posible heredase el oficio. También es destacable su presencia en los círculos literarios de la época, como lo atestigua su amistad con Lope de Vega. Asimismo, dedica la obra al Duque de Lerma con el propósito de granjearse su beneplácito, si no lo disfrutaba ya.

Hernando de Soto caracterizará dicha reunión simbólica como el «vigilante zeloso»²¹. Una actitud vital dotada de exterioridad, que para convertirse en virtud debía ser entendida con «sinceridad de corazón y bondad de ánimo», cuya consecuencia era el ejercicio de la «caridad»²². De este modo se constituía un binomio penetrado de virtud confesional, que Hernando de Soto resumía en el lema de su composición número cincuenta: «*Zelotypus*». Además de presentar al buen pastor dotado de los cien ojos de Argos se advertía al tiempo que

por más vigilancia que tenga, y más cuidado, es en vano, si lo que ama le procura hazer ofensa: pues los cien ojos de Argos no bastaron, para que Mercurio le dexase de hurtar la vaca que a Iuno guardava²³.

Un emblema que dentro del sentido didáctico y moralizante de la obra ha de ser interpretado desde una óptica cortesana, dirigiendo su interés hacia la

¹⁹ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 46. Recientemente se ha vuelto sobre este supuesto: ROSA DE GEA, 2010: 154-155.

²⁰ ALONSO REY, 1, (Murcia, 2009): 31.

²¹ SOTO, 1983: 108.

²² SOTO, 1983: 4. CLAVERO, 1991.

²³ SOTO, 1983:109.

posición del valido²⁴. Se le recomendaba a éste, en relación a ejercer correctamente sus obligaciones con el monarca, mostrarse vigilante con los excesos y falsedades de aquellos cortesanos que le rodeasen.

No obstante, más significativo nos resulta la inclusión en la imagen pastoral de una variable amorosa. «Ninguno que no amare será zeloso», afirmaba Hernando de Soto. Así pues, el amor se constituía para esta metáfora política en el dispositivo cualificado sin el cual la imagen pastoral se cimentaba deficientemente. Hernando de Soto con esta afirmación básicamente pretendía resaltar la inoperancia de la vigilancia si el amor carecía de valor real. Una apreciación que, realizada inmediatamente después de la firma de la paz de Vervins y la cesión de los Países Bajos obedientes a la infanta Isabel Clara Eugenia y al Archiduque Alberto, podía ser extrapolada y dotada sutilmente de un significado transversal más allá de los escenarios cortesanos para justificar alternativas dinásticas antes no contempladas²⁵.

La introducción del lenguaje amoroso fue planteada con el propósito de recomponer la delicada situación que atravesaba la monarquía a fines del siglo XVI, pretendiendo dotarla de una mayor cohesión interna²⁶. Al tiempo que confesionalmente se definía la asunción de una *monarchia in ecclesia*, proceso que permitía la aparición de una sustantiva razón de pastor de matriz católica²⁷. Una concepción de las posibilidades del amor político que continuó vigente durante todo el siglo XVII, apareciendo con profusión durante los momentos más conflictivos del reinado de Carlos II.

Un buen ejemplo de la unión interesada entre amor político y vinculación política en el reinado de Carlos II se puede localizar en un panfleto anónimo, titulado *Exhortación cristiana al Señor Don Juan José de Austria*. Este manuscrito examinaba los acontecimientos de fines de 1676, mostrándose claramente favorable a las pretensiones de Juan José²⁸. Además de la inestabilidad interna, la monarquía debía afrontar la guerra de Mesina, por lo que la implementación del *vinculum amoris* no resultaba baladí²⁹. En este delicado contexto, momento propicio para afirmaciones esclarecedoras, la *res publica temporalis* cobraba sentido únicamente a través de la composición de unos «amorosos pactos»³⁰. De este modo, el entendimiento de la praxis política daba muestras de su evolución, ya que la *patrios politeia*, es decir, la com-

²⁴ Sobre las aportaciones al desarrollo del valido: FEROS, 2000: 175-200.

²⁵ ESTEBAN ESTRÍNGANA, 2008, 4: 593-682.

²⁶ FERNÁNDEZ ALBALADEJO, 2009: 12.

²⁷ FERNÁNDEZ ALBALADEJO, 1986: 209-216.

²⁸ KALNEIN, 2001: 405-417.

²⁹ Sobre la guerra de Mesina: RIBOT GARCÍA, 2002.

³⁰ *Exhortación cristiana al Señor Don Juan José de Austria. Primera Parte*, BNE, Manuscrito 8180, f. 198.

prensión que se ofrecía de la constitución ancestral fundamentada en un *consensus populus*, ajeno al *ordo amoris*, era reformulada y desnaturalizada hasta acabar siendo penetrada por la *ratio pastoralis*. El *vinculum amoris* había evolucionado hasta convertirse en el nexo vertebrador de la consabida *traslatio imperii*, derivada del organicismo aristotélico-tomista distintivo de la escolástica salmantina³¹. La cita completa es incluso más expresiva:

Léase todas las Crónicas de Castilla y no se hallará en ellas, quien en los principios de Reynado alguno, ni de minoridad no hayan hecho los Reyes por sí o por sus tutores estos amorosos pactos y promesas recíprocas con sus vasallos.

Al margen de referencias críticas a la reina gobernadora Mariana de Austria, lo más significativo era la reclamación de una forma concreta de proceder políticamente. No sólo la viabilidad, sino incluso la preservación de la monarquía a modo de rectoría se contemplaban al descubierto. Reversión que se cimentaba con la explícita presencia de unas correlativas «promesas recíprocas», cuya exhibición bifronte, apoyándose en el amor, se desdoblaba primariamente en obediencia hacia el buen príncipe y seguidamente en resguardo, garantía y sostén de la grey. Este subterfugio de ingeniería política era la pretensión sutil de reducir lo público a un expediente leído en clave doméstica³².

No obstante, la formulación más doctrinal de la aplicación del amor político se construyó conforme al molde confesional³³. Para Núñez de Cepeda resultaba obvio, pues «para unir en paz y amistad los pueblos, la primera diligencia será pacificarlos con Dios». Es más, para que «se conserve la paz en las Ciudades, exhorta un gran Prelado, a que no rompan los vínculos de caridad sus moradores»³⁴. Esta vertiente confesionalizada se resolverá finalmente con la plasmación de un carácter totalizador y absorbente, situando a la caridad en el vértice de la comprensión del príncipe-pastor con el propósito de obtener la conservación y salud del rebaño:

Su oficio es todo amor, y no ama verdaderamente a Christo sino emplea las fuerzas todas de el alma en buscar como obrará más en beneficio de las ovejas de Christo³⁵.

³¹ BELDA, 2000: 379-393.

³² FERNÁNDEZ ALBALADEJO, 2009: 373 y 380.

³³ IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, 1995: 121-149.

³⁴ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 471 y 473.

³⁵ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 130.

VIGILANCIA Y EQUIDAD PASTORAL: DISTRIBUCIÓN DEL BIEN

Aquellas «promesas recíprocas» enunciadas en 1676 habían sido discutidas desde tiempo atrás. Obviamente las obligaciones del monarca con su vasallos remitían al disfrute del bien, sin embargo lo que suscitó una mayor confrontación fue el modo de alcanzarlas.

Una vez que el conde duque de Olivares fue relegado de sus funciones se apostó por retomar las relaciones políticas desde una perspectiva jurisdiccional, la cual permitía a los distintos órganos del cuerpo político regirse por su naturaleza. El abandono del carácter intervencionista de las décadas anteriores no supuso la ruptura de la unicidad de la soberanía, que residía exclusivamente en el monarca. En este sentido se expresaba en 1657 el aragonés Antonio Fuertes y Biotas, al mantenerse dentro de los parámetros formales de la *iurisdictio* que se venía invocando desde la década de los cuarenta: «Su Autoridad [del príncipe] es inseparable de su persona, porque es anexa a su persona. Tiene con ella administración, y así no puede tener administración»³⁶. Una preocupación que se concretaba en una «razón de estado pública» con la que negar la existencia de dominio directo sobre el reino. Para este aragonés que conjugaba su argumentación sobre la imagen del buen pastor, el ejercicio del gobierno debía excluir la posibilidad de actuar al amparo de expedientes extraordinarios. Pretendía establecer una clara divisoria entre la jurisdicción y el ejercicio gubernativo, aunque concediendo a éste todo el poder posible sin violentar a la primera³⁷. Para lo cual, y nuevamente recurriendo a la metáfora pastoral, requería que cada miembro del cuerpo político de la Monarquía fuese tratado conforme a su naturaleza política. Fuertes y Biota se expresaba en este sentido: «No influye el centro en toda la circunferencia». Para este autor la correspondencia entre el centro y la periferia era una realidad de doble sentido, en la que una y otra debían participar con una relativa equidad en la construcción y dirección de los reinos³⁸.

Sin embargo, no fue una opción compartida por todos. Hubo autores que, asumiendo los parámetros en los que se circunscribía el debate, rechazaron esta correspondencia política de carácter bidireccional. Es en este momento en el que hay que inscribir buena parte de la obra de Andrés Ferrer de Valdecebro, a quien reconocemos como uno de los autores más proclives a la proyección de un modelo gubernativo de matriz pastoral. Este religioso de la orden de los dominicos fue un autor bastante prolífico, pues hacia 1663 decía haber escrito más de diez obras. Para el tratamiento de este tema desde la

³⁶ FUERTES Y BIOTA, 1957: 126.

³⁷ Sobre la importancia de la justicia en momentos anteriores: VIROLI, 2009: 275-316.

³⁸ La interpretación general que manejamos se encuentra en: FERNÁNDEZ ALBALADEJO, 2009: 367-392 y 425-426.

perspectiva de Ferrer de Valdecebro es preciso conjugar tres de sus composiciones.

En 1659 publicaba *La vara vigilante* que, a pesar de ser un texto enfocado a la formación del buen obispo, condensa todo un proyecto de gobierno enmascarado sutilmente en torno a la parábola del prelado-príncipe. En 1663 aparecerá *El Superior Polytica para todo linaje de prelados*, que se nos presenta, al igual que la anterior, bajo el aspecto de ser una composición centrada en la formación del episcopado³⁹. No obstante, aunque igualmente desliza un proyecto gubernativo en clave pastoral, tiene un mayor peso en el encuadre final del texto esta cuestión eclesiástica. En 1678 publicará *El cetro con ojos*, del cual afirma ser «mellizo de la Vara Vigilante». Esta obra tiene como destinatario directo al monarca Carlos II, aunque sea dedicada a Juan José. *El cetro con ojos*, a diferencia de las otras dos obras, no encubre su propósito bajo la parábola del príncipe-prelado, sino que afronta la elaboración de su programa político sin mayores preámbulos a través del modelo de espejo de príncipes.

En cuanto a su orientación política podemos afirmar, a partir de la información que el propio Valdecebro ofrece, que terminó la última obra seleccionada en casa tras una estancia forzada en Nueva España durante siete años. Tiempo que dedicó a realizar «misiones» hasta su regreso a mediados de la década de 1670. Un alejamiento de la vida política de la corte fruto de sus opiniones políticas que, si las referencias temporales que ofrece son ciertas, se ha de relacionar con los últimos acontecimientos de la década de 1660⁴⁰.

Para Andrés Ferrer de Valdecebro, en su obra *La vara vigilante*, el oficio regio debía plantearse sin salirse de los límites que imponía la siguiente premisa: «Como Dios es Padre Universal de los hombres, el Príncipe Eclesiástico lo es de las Republicas»⁴¹. Con esta afirmación Valdecebro pretendía resaltar como *potestas oeconomica* y pastoralismo operaban juntos, al tiempo que se minimizaba la importancia de la *iurisdictio*.

Valdecebro se mostraba contrario a la tendencia política de ejercer la practicidad del oficio regio desde los postulados de la *iurisdictio*, aunque ello no significaba renunciar a la misma: «La justicia, y su observancia, hacen el gobierno. El que no la tiene, no lo es, sino público latrocinio»⁴². Asumía y afrontaba la exposición de su programa de gobierno desde los parámetros en los que el orden interno de la Monarquía se había instalado. La solución que aportaba Valdecebro, en la pretensión por alcanzar el debido equilibrio entre

³⁹ Dicha obra ya estaría acabada cuando entregó *La vara vigilante* a su impresor: FERRER DE VALDECEBRO, 1659: en «Al lector» sin paginar.

⁴⁰ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: en «Al lector» sin paginar.

⁴¹ FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 191.

⁴² FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 85.

el príncipe y el reino, consistía en penetrar la administración de la justicia de uno de los preceptos básicos del pastoralismo como era la vigilancia:

Fixar a las leyes solas el gobierno siempre es imprudencia; que la justicia no ha de estar en las paredes, y puertas fixa, sino en el ánimo, y desvelo⁴³.

Si para Valdecebro la solución en la obtención de un equilibrio pasaba por la mixtura de justicia, voluntad regia y vigilancia; en su posterior obra *El Superior* apostará por trabar su aplicación. Valdecebro en esta obra propone la apertura hacia un mayor decisionismo regio:

Todo se ha de hazer con justicia, y no lo ha de hazer todo la justicia. Esto manda la ley, bien que se haga, empero no puede hazerse todo lo que manda, que está muy quebrantada la naturaleza para tanta opresión⁴⁴.

La gran virtud del príncipe sujeto a la metáfora bíblica, aquella sobre la que se ha de fundar su exterioridad y operatividad, origen de la practicidad gubernativa y del bien común, se concretaba en la vigilancia. Ferrer de Valdecebro en su obra *El Superior* consideraba que «la vigilancia ha de ser el Superior, desvelos todo, y tan unidos, y trabados con el oficio, como los ojos con la Tyara. Todo ha de ser ojos la cabeza, y aún el cuerpo»⁴⁵. Por lo tanto, el príncipe adquiriría su habilitación para el desempeño de la rectoría de su grey a través de una virtud basada en una imaginaria sin descanso.

En el mismo año del comienzo de la revuelta de Mesina y en plena crisis de la regencia apareció la obra *David pecador: emblemas morales, político cristianas*, de Antonio de Lorea⁴⁶. Este dominico se sirve de las etapas de pecador y penitente del rey David para proyectar un modelo de gobierno sujeto a las circunstancias políticas. Si el rey David tuvo dos etapas vitales, el rey Carlos II igualmente las tendría, aunque la importante habría de ser la correspondiente a la reconciliación con Dios que supondría la restauración de la Monarquía.

Políticamente Antonio de Lorea era un declarado partidario de Mariana de Austria, como se observa en uno de sus sermones de 1668, recogido tres años más tarde en *Metáforas Panegyricas en Oraciones Predicadas*⁴⁷. Lorea nos ofrecía su opinión sobre la situación de 1668, refiriéndose al momento en el que Juan José de Austria envió una serie de cartas a distintas ciudades para recabar su apoyo. Confiriendo, que «oy es todo juntas; y juntas de Cavalleros,

⁴³ FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 99.

⁴⁴ FERRER DE VALDECEBRO, 1663: 42.

⁴⁵ FERRER DE VALDECEBRO, 1663: 102.

⁴⁶ LOREA, 1674: 472.

⁴⁷ LOREA, 1671: 1-5.

y de nobleza: La de Jerusalén despacha Embaxadores al Bautista a preguntarle si era Cristo». La referencia a don Juan José es bastante significativa, así como su confrontación con la figura del buen pastor al preguntarle si era el hijo de Dios.

Desde Sevilla se requería al supuesto Bautista que aclarase su naturaleza, exigiéndole que dispase las dudas sobre si era el hijo de Dios. Bautista rechazará tal supuesto, considerándose a sí mismo únicamente «voz». En la parábola también había sitio para María, lógicamente haciendo las veces de Mariana de Austria. Lorea eximirá a ésta de cualquier responsabilidad, para lo cual apelará al dogma de la Inmaculada, quedando no sólo «libre de la culpa (...), sino que vence a la culpa en otros, y goza por la gracia lo que su hijo por naturaleza». Se le confería de este modo la capacidad para la dirección del gobierno, al tiempo que se maximizaba la posición de María, quien seguidamente y en primera persona afirmaba que Dios «me a echo semejante a sí».

Lorea, por su parte, acometía la concreción de la soberanía circunscribiéndola en torno a la vigilancia. El lema del emblema extraído de *David pecador* es bastante revelador al respecto: «Vigilando Supero». Emblema que se ubica en la etapa de redención, en cuyo desarrollo comprobamos cómo aquella superioridad irradiaba una virtud muy específica, entendiéndose que la presencia de

esta virtud en los que gobiernan las Ciudades son terror a los enemigos: y pone regla a sus insolencias, saber, que el Príncipe está en vela, y que no tienen ora segura en sus acciones⁴⁸.

Una vigilancia encaminada a fortalecer tanto la cohesión interna como la defensa de la Monarquía frente a posibles enemigos externos. La vigilancia se convertía en el recurso más idóneo para asegurar la conservación del rebaño, sin olvidar el rédito de control y sujeción que se obtenía.

Esta imagen compuesta de vigilancia y protección tuvo su correlato en el Nuevo Mundo⁴⁹. Será en las exequias por el fallecimiento de Carlos II en México, el momento en el que esta imagen pastoral de vigilancia asociada con el astro solar tome forma⁵⁰. De todas las composiciones que en 1700 Agustín de Mora ideó nos interesa aquélla en la que Carlos II aparece acompañado por una mujer, cuyo cuerpo está cubierto totalmente por una multitud de ojos. Este Argos femenino le entrega a su vez un cetro dotado de un ojo en

⁴⁸ LOREA, 1674: 480.

⁴⁹ Sobre el pensamiento político que rodeó a las Indias: HERNANDO SÁNCHEZ, 1996.

⁵⁰ *El Sol eclipsado antes de llegar al zenid. Real pyra que encendiô à la apagada luz del Rey N. S. D. Carlos II. el Exmo. Sr. D. Joseph Sarmiento Valladares... en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de la Ciudad de Mexico*, BNE, 2/65991.

su extremo superior, con el que acentuar el carácter vigilante del oficio regio⁵¹.

Tampoco el Sol desdeñaba acompañarse de una multitud de ojos, aunque en su caso para explicitar la omnipresencia que debía caracterizar y distinguir al buen príncipe. Una omnipresencia que traslucía omnipotencia, pues no olvidemos que en la jerarquía simbólica el astro solar no tiene superior⁵². Una semejanza considerable con el entendimiento que se ofrecía de la soberanía⁵³. Esta omnipresencia vigilante se expresaba a través de la combinación de su constante movimiento de traslación con la plástica imagen del «cetro con ojos».

Establecido el dispositivo que aseguraba la conservación del rebaño, el siguiente paso para articular el proyecto pastoral sería el modo de acceder al bien que propiciaba el buen pastor. Si geoméricamente la figuración vigilante del astro solar acometía la totalidad del espacio, también se aplicaba para este propósito. Es decir, una circunferencia y unos rayos que recorrían el trazado de la misma. Representación a la que recurría Valdecebco en 1678:

La esfera tiene un centro, y de él salen una líneas iguales, hasta la circunferencia. Del centro de el Príncipe han de salir las líneas iguales a sus vassallos, que assí hará Cielo su gobierno⁵⁴.

Una superposición figurativa que enmarcaba la necesidad de equidad en la comunicación entre el pastor y los miembros de su grey. Es en este punto donde la colisión con los planteamientos del aragonés Fuertes y Biota es más nítida.

Valdecebco prefería construir la ordenación interna de la monarquía a partir del acrecentamiento de la figura del monarca, como puede observarse en la escasa consideración que concede al sistema tradicional de gobierno: «Con más virtudes, que Consejeros, tendrá mejor acierto los despachos»⁵⁵. Valdecebco explicitaba en fecha temprana esta cuestión negando a los territorios inscritos en la circunferencia la autoría de su marco normativo: «Las leyes no las entregó [Dios] a los hombres, sino a Moyses»⁵⁶. En esta dirección, los agregados al buen pastor se distinguían por padecer de una *imbellicitas*, que abocaba sutilmente a fomentar la constante intervención del pastor-padre: «Un buen Súbdito, con ciega ignorancia se haze si obedece»⁵⁷. La figura del

⁵¹ RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2007: 57-86.

⁵² MÍNGUEZ, 2007: 52.

⁵³ FERNÁNDEZ ALBALADEJO, 2007: 107 y siguientes.

⁵⁴ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 54-55.

⁵⁵ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 14.

⁵⁶ FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 56.

⁵⁷ FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 35.

ecónomo producía un encuadramiento, cuyo posterior despliegue provocaba que la *pax dei* solapara una *pax domini*. Consumándose la gestación de una *vita contemplativa*, objetivo último del poder regio sustentado por una *ratio pastoralis* así planteada. En este sentido, la *vita activa* se reducía a simple caridad. Con ello, la primacía del centro de la circunferencia obtenía su mayor valor, al disponer activamente sobre el conjunto de agregados.

La inversión que se operaba de la equidad potenciaba el desarrollo de la dependencia hacia el buen pastor, que se reforzaba en extremo, y no tanto por la puesta en marcha del trato individualizante pastoral del que se desprendía la salvación⁵⁸. El proceso de individualización era una variable más de la ecuación, no siendo la raíz misma. Básicamente porque el trato personalizado no implica necesariamente igualdad en la intensidad en dicha comunicación. Lo primordial para la monarquía era obtener un elevado nivel de cohesión, para lo cual resultaba perentorio conceder a sus componentes la igualdad en la circulación del bien sin que ninguno se sintiese minusvalorado.

Sin necesidad de recurrir a la fundamental obra de Gregorio Magno, la *Regla Pastoral*, Cicerón en su *De Officiis* advertía al respecto dos supuestos:

El primero defender los intereses de los ciudadanos de forma que cuanto hagan lo ordenen a ellos, olvidándose del provecho propio; el segundo, velar sobre todo el cuerpo de la República, no sea que, atendiendo a la protección de una parte, abandone a las otras (...) Los que se ocupan de una parte de los ciudadanos y no atiende a la otra introducen en la patria una gran calamidad: la sedición y la discordia⁵⁹.

Por ello, el compromiso de fijar sólidamente la circulación del bien eficaz e intensamente entroncaba con la obligación de preservar al rebaño, la cual forzaba según Valdecebro en su obra de 1663 a que «en cada sujeto hemos de considerar, que nos encarga el Señor una gran provincia»⁶⁰. El trato personalizado de matriz regnícola se incorporaba para resaltar la preocupación, que filtrada en forma de vigilancia mostraba amorosamente el príncipe.

Una imagen bastante significativa relativa a esta interpretación se encuentra en la obra de Núñez de Cepeda. En ella aparece representada una «azuda», es decir, una máquina parecida a la noria, cuya función es «levantar el agua [del río] y encaminarla a regar las plantas», siendo «el movimiento de su circunferencia dentro de un mismo espacio» el que «da la vida y fertiliza las vegas». Para Núñez de Cepeda la centralidad del príncipe-pastor, siguiendo la estela marcada por Valdecebro, era el dispositivo cualificado con el que dentro del cuerpo político «se conserve mejor la paz y fomente la caridad en los

⁵⁸ FOUCAULT, 2008: 165.

⁵⁹ CIC. *De Of.* I, 25, 85. Seguimos la edición a cargo de: GUILLÉN CABAÑERO, 2002.

⁶⁰ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 451.

pueblos»⁶¹. Una totalidad fundada en vigilancia y circulación equitativa del bien, entendida como protección-salvaguarda desplegada a través de la caridad. Un entendimiento de la equidad que bloqueaba cualquier alternativa de comunicación o protagonismo ofertados desde la periferia.

EQUIDAD Y DISCIPLINA PASTORAL: HOMOGENEIDAD Y COHESIÓN POLÍTICA

Si de aquellas «promesas recíprocas» hemos visto las obligaciones del monarca con el cuerpo político del reino en relación a la circulación del bien, ahora se precisaba la concreción de los deberes de este último y sobre todo las aspiraciones políticas del príncipe. Así pues, la vigilancia no sólo fue empleada para asegurar el acceso al bien, sino también en su propósito disciplinante. Asimismo, la justicia mantenía su ubicación privilegiada en el entramado conceptual resultante.

A la conjunción de esta transición conceptual se incorporaba la economía de méritos y deméritos propia del poder pastoral, verdadero dispositivo disciplinante⁶². Sin embargo, para situarla en un plano más terrenal debía ser penetrada por justicia distributiva⁶³. Por lo tanto, se precisaba a través de la vigilancia un escrutinio riguroso del buen pastor hacia sus administrados en la implementación amorosa de la justicia, que según la entendía Valdecebro en 1663, es «virtud celestial» que «en el Cielo colocada, mira a Dios, y a su vista reparte los premios y las penas»⁶⁴. La paz se alcanzaba a través de la justicia, ya que para este mismo autor en 1678: «Todo lo compone, porque premia a los buenos, y castiga a los malos. Y de esto se compone la armonía del buen gobierno»⁶⁵.

El proceso, entonces, desembocaba en una justicia de méritos y deméritos de inspiración teológica ligada a la vigilancia, cuyo reverso coercitivo entroncaba con la reorientación de la dialéctica individuo-comunidad operada desde fines del siglo XVI⁶⁶. Una reorientación coercitiva sometida a los dictados de las exigencias propias de la promesa de redención cristiana, como Valdecebro propone: «Ay otra vida con castigo, y premio».

A diferencia de lo que establecía la tradición, no se perseguía únicamente premiar el buen concurso del súbdito entregado al servicio de la monarquía a través de la liberalidad del príncipe⁶⁷. Más bien se trataba de evaluar en qué

⁶¹ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 415 y 416.

⁶² FOUCAULT, 2008: 172.

⁶³ CÁRCELES DE GEA, 14, (1984-1985): 93-122.

⁶⁴ FERRER DE VALDECEBRO, 1663: 9.

⁶⁵ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 4.

⁶⁶ RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2005: 31.

⁶⁷ ÁLVAREZ-OSSORIO, 1995: 393-452.

medida se era merecedor de la salvación, es decir, de ser beneficiario del bien que aseguraba el buen pastor con su acción al frente del rebaño. Objetivamente, en este sentido, se justipreciaba la circulación del bien, para cuya gestión según Núñez de Cepeda era imprescindible el recurso a «la regla y el compás del Apóstol»⁶⁸. A pesar de todo ello, Núñez de Cepeda en un momento de su obra lo considera insuficiente, pasando a afirmar, atendiendo a un mayor realismo político, que «la voz desnuda» no logrará su propósito «si la mano misericordiosa no va delante granjeando los afectos» y «atándolos a su voluntad con cadenas de beneficios»⁶⁹.

En *El Superior* se puede hallar un primer ejemplo de la obligación del príncipe-pastor de realizar un examen disciplinante a sus súbditos:

Toda dificultad de los gobiernos está en conocer los naturales de los Súbditos, porque como todos son hombres, y los más tienen dos caras, tienen como las caras dos intenciones. Aprende a conocer intenciones, esposa, alma, Superior, que con esso vencerás la dificultad de gobernar con prudencia Súbditos⁷⁰.

Carta de naturaleza que en su última obra Valdecebro explicitará en mayor medida al certificar como «la paz temporal, y bienaventurança del Príncipe no se puede conseguir, si el pueblo no vive ajustado: La relaxación en las costumbres es el origen de los desconciertos»⁷¹. Una paz temporal alcanzable únicamente si el cuerpo político del reino se concertaba con la voluntad del monarca, es decir, si se mostraba disciplinado.

En segundo lugar, siendo quizá más expresivo, Núñez de Cepeda se ratificaba en estos mismos supuestos, al privilegiar al individuo que muestre «indicio de honestas costumbres y nobleza de sangre» y «de costumbres más ajustadas, de cuya vida, doctrina y ejemplo recibe el común mayores utilidades»⁷². Podemos observar como la paz del reino encontraba su origen en unas costumbres ajustadas. Este acotamiento barroco abrigaba una duplicidad semántica, que encerraba sobre la antes planteada conducción pastoral a modo de rectoría un fuerte componente moral. Ésta se modulaba y amplificaba a través del supuesto trascendente que «la doctrina es alimento, y pasto, si falta, faltará la vida»⁷³.

Valdecebro resulta esclarecedor, en tanto que «la filosofía moral es la que compone la armonía de el gobierno. Si la sabe [el príncipe], sabrá castigar los malos, premiar los buenos, hazer justicia, tratar de costumbres, proveer la

⁶⁸ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 74.

⁶⁹ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 383.

⁷⁰ FERRER DE VALDECEBRO, 1663: 29.

⁷¹ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 186.

⁷² NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 374.

⁷³ FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 26.

tierra»⁷⁴. Luego su rechazo imponía la exclusión a través de una disciplina, cuya correspondencia se planteaba «honrando a los obedientes y castigando a los que no lo eran»⁷⁵. Como puede observarse la porosidad del argumento filtraba la presencia de una necesaria obediencia a través de la aplicación de una economía de méritos y deméritos. Surgía, así, una disciplina social con implicaciones de índole política, que más allá de componer la correspondencia entre la obediencia al monarca y la *felicitas* del reino, perseguía la homogeneidad y uniformidad política rectora de la imposición de una única voluntad legitimada por la moral⁷⁶.

Por ello, desde la *ratio pastoralis* la paz se lograría únicamente a través del desarrollo de una única voluntad, que dentro de la semántica de la cultura política del Barroco se traducía en obediencia. Valdecebro y su obra *El Superior* nos ilustran nuevamente al respecto:

Ello es preciso [para el ejercicio del gobierno], que rindan sus voluntades a la obediencia, que en ella está estribando el dominio, y que se deshagan dellas para entregarlas al Prelado el tiempo que súbditos fueren⁷⁷.

Incorporado con normalidad el dispositivo disciplinante en el seno de la estructura argumentativa, se podía proceder a operar la uniformidad política pretendida.

En 1666, tres años después de publicarse *El Superior* de Andrés de Valdecebro, apareció una obra considerada de mayor importancia y con una mayor difusión entre nosotros. Nos referimos a la *Cartilla Política y Cristiana* de Diego Felipe de Albornoz. Esta obra es una muestra más de la literatura especular, de la que nos interesa la opinión que vierte su autor sobre la justicia, a través de la cual desvela en negativo y sin implicaciones amorosas el objetivo último del pastoralismo político. Composición que, en función de los aspectos que nos son significativos, ha de ser incluida en el debate sobre el modo de relacionar el centro y la periferia.

Poco se conoce sobre la vida del autor, siendo lo más reseñable su parentesco con el fundador del Colegio Mayor de españoles en Bolonia, y el disfrute de una cómoda posición al ser el tesorero de la iglesia de Cartagena durante más de treinta años. También es destacable su vinculación política a Mariana de Toledo y Portugal, marquesa de los Vélez, partidaria en la corte del jesuita Nithard⁷⁸.

⁷⁴ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 52.

⁷⁵ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 5.

⁷⁶ Sobre disciplina contrarreformista: HSIA, 25 (Barcelona, 2007): 29-43.

⁷⁷ FERRER DE VALDECEBRO, 1663: 29.

⁷⁸ ALBORNOS, 2007: 9 y 11.

Para Felipe de Albornoz la justicia en sus momentos más primigenios, los correspondientes a la formación de la sociedad política, carecía de las «sutilezas del Derecho». De igual modo, la obtención y defensa de la verdad se lograría a través de la «ley natural», cuya consecuencia fue la omisión de todas las «supersticiones jurídicas». No obstante, aquel período de indefinición jurídica había sido superado por inviable. Para Albornoz la cuestión podía observarse a través de la historia:

Ni los ejemplares de Augusto, Julio César, Midas, Alejandro Magno, Severo y otros que traen los autores son de consecuencia, porque entonces, como he dicho antes, era un modo de juzgar por buena equidad, sin preceptos ni términos jurídicos, porque la verdadera justicia (...), no la alcanzaron ellos.

Una justicia fundada exclusivamente en «buena equidad» de extracción natural, en la que significativamente no se incluía aquella economía de méritos y deméritos. Este y no otro sería el modo de proceder de los reyes, es decir:

Así llamaban a los reyes pastores, porque a su semejanza juzgaban y gobernaban a los hombres. Lo que más puede hacer contrapeso es el juicio de Salomón en el pleito de las dos madres⁷⁹.

Felipe de Albornoz, ofreciéndonos una imagen negativa y desgastada del pastoralismo, nos informa de las pretensiones de homogeneidad y uniformidad, cuyo instrumento básico era la semejanza a través de «la buena equidad». Una recapitulación formal, aunque breve, de aquella aspiración política cuya proyección consistía en hacer del rey el reino. Una percepción del modelo pastoral que deshacía virtualmente la consistencia de la particularidad respectiva de *gubernaculum e iurisdictio*, que rechazaba este autor y otros como el aragonés Fuertes y Biotas. Felipe de Albornoz con su afirmación se desmarcaba por completo de este proyecto pastoral de ordenación interna, indicando su inadecuación por no ser ya tiempos propicios para tales semblantes políticos. Si el aragonés Fuertes y Biotas exigía en 1657 una mayor participación de la periferia, Albornoz en 1666 se conformaba con una cooperación respetuosa.

Valdecebro también nos ofrece en 1659 una idea de homogeneidad y uniformidad próxima a la rechazada por Felipe de Albornoz:

Arte de artes, y ciencia de ciencias es gobernar al hombre. Apenas ay dos que uniformen sus naturales. Tan diferentes son las inclinaciones como las caras. Sólo

⁷⁹ ALBORNOZ, 2007: 139-140.

Dios puede hazer anatomía de sus ingenios, y costumbres, y suele ser preciso que el Eclesiástico Príncipe la haga; y no es pequeño riesgo⁸⁰.

Para Valdecebco «hazer anatomía de sus ingenios, y costumbres», pretendía no tanto el análisis minucioso y profundo de pautas sociales de comportamiento, sino la gestación de súbditos simétricos a la *prima forma*, el rey. Esto suponía, como afirmaba Felipe de Albornoz, la implementación de la «buena equidad» en la construcción de un funcionalismo estructural causante de la homogeneización disciplinante. Por tanto, la adquisición de la deseada sintonía política, es decir, la unidad fundada en homogeneidad se sintetizaba formalmente para Valdecebco en: «Governaban santos, obedecían santos». Así pues, la obediencia encubría el sentido último de este proyecto gubernativo, en el que el binomio rey-reino aspiraba a una profunda simetría, a un disciplinar activo. Una homogeneidad con la que se pretendía desactivar o minimizar los contrastes con respecto a los territorios periféricos.

Una uniformidad que conectaba con la económica de raigambre clásica, en la medida en que el gobierno «se sirve con temor filial, quando el Imperio es de santo, y santo»⁸¹. El virtuosismo resultante de la «buena equidad» bloqueaba una comprensión tiránica de aquella intervención, superándose de este modo la dialéctica rey-reino. Así pues, en estos momentos no se concebía operativa la obediencia política sin uniformidad. Más aún atendiendo a la problemática de la conservación política, insistiendo en que Dios «a Adán para que governase, le fabricó a su Imagen», y una vez borrada la imagen divina «descavaló el gobierno». Entonces, la carencia de unos súbditos simétricos a su príncipe supondría la pérdida del reino⁸².

En 1678 Valdecebco sin la intensidad de momentos anteriores se reafirmaba: «Si el Rey es virtuoso, lo son los vassallos; si es divertido, son divertidos, porque a su ejemplar, el Orbe se compone»⁸³. Asimismo, su incumplimiento desdibujaría el oficio regio, pues el príncipe es «a todos común, y ha de influir como cabeza en todos»⁸⁴. Valdecebco nos ofrece su formulación más clara: «Tal fuere el Rey, tal será la grey»⁸⁵. Una gestación que no se realizaba a través de la ejemplaridad regia absorbida por los vasallos, sino a partir del labrado y esculpido del prototipo regio en éstos. Se buscaba trabajar esta materia, los súbditos, reduciéndola al estado o forma conveniente para servirse de ella políticamente.

⁸⁰ FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 38-39.

⁸¹ FERRER DE VALDECEBRO, 1659: 7-15.

⁸² Sobre la importancia de la conservación política en estos momentos: GIL PUYOL, 2001: 97.

⁸³ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 20.

⁸⁴ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 30.

⁸⁵ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 53-54.

No obstante, es en 1682 en la canónica obra de Núñez de Cepeda donde encontramos su expresión más diáfana: «Hasta formar, con el cincel de la enseñanza, en cada súbdito, una imagen ajustada a los preceptos del Salvador»⁸⁶.

Antonio Lorea en 1674 mantenía en esta cuestión una posición próxima a la desarrollada por Valdecebro, aunque matizada. Para ello recurrirá a la figura del fruto de la granada⁸⁷. Este autor afirmará que «la corteza era la protección Real, y el cuydado del Príncipe, y Superior, para amparar a los suyos». A continuación se resaltaba que «la caridad, y el amor le a deazer uno con todos, sin que pase con la imaginación a sobervia»⁸⁸. Una afirmación surgida de la preocupación por fomentar la creación de un único sujeto político. Para Lorea la viabilidad en la pretensión política de uniformidad dependería del éxito, recurriendo al lenguaje amoroso, en soslayar la dialéctica comunidad-príncipe reflejo de las veleidades y pulsiones maquiavélicas que el buen pastor podía presentar⁸⁹. Podría pensarse que este apéndice descollaba en todo punto de los «socorros soberanos» de causalidad amorosa⁹⁰. Pero por el contrario como afirmaba Núñez de Cepeda: «El oficio Pastoral enamora los ojos con la gloria de la dominación»⁹¹.

Una vez establecido el límite de un posible desbordamiento tiránico, la disposición pastoral no dejaba dudas al respecto, siendo nuevamente Valdecebro en 1678 quien insistía en este supuesto, pues «todo lo debe componer el Príncipe, para que ni se pierdan, ni se pierda»⁹². Más aún teniendo en cuenta la celebración de cortes en Aragón desde mayo de 1677 hasta enero 1678, que no pretendía exclusivamente la restauración de la imagen pública del rey⁹³. El carácter totalizador de esta metáfora política igualmente se despejaba, cuyo reverso reductor era manifiesto. Una consideración que aleja al príncipe-pastor del príncipe maquiavélico, quien siempre estaría sometido a continuos cuestionamientos⁹⁴. Por lo tanto, si de voluntades se trataba, y si en el rebaño sólo cabía un pastor, tan sólo una única voluntad era factible.

⁸⁶ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: ver la empresa *Donec Formentur*.

⁸⁷ Sobre ésta y poder pastoral: FOUCAULT, 2008: 167.

⁸⁸ LOREA, 1674: 345 y 346.

⁸⁹ RODRÍGUEZ DE LA FLOR, 2007: 66.

⁹⁰ LOREA, 1674: 476.

⁹¹ NÚÑEZ DE CEPEDA, 1682: 79.

⁹² FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 58.

⁹³ MORENO PRIETO, 2010. La censura más antigua de *El cetro con ojos* es de 8 de octubre de 1677.

⁹⁴ SAUQUILLO GONZÁLEZ, 2002, 2: 718.

METÁFORA PASTORAL Y CRÍTICA POLÍTICA EN TIEMPOS DE CARLOS II

Contenido y contenido de la metáfora del buen pastor albergaban en su interior una considerable potencia discursiva. En este sentido la metáfora bíblica adquiriría una mayor impronta si cabe, si observamos cuál fue el uso que se dio de ella cuando se la hizo descender a la arena de la vida política del reinado de Carlos II⁹⁵. Su potencial simbolismo se invirtió para convertirse en agresividad y violencia retórica. Recurso planteado en la pugna por el ascenso a la cúspide del poder político⁹⁶. La esfera de la corte en este juego político obtenía una marcada centralidad si traemos a colación la escenificación en 1678 del auto sacramental de Calderón de la Barca, *El Pastor Fido*⁹⁷.

En unos casos la violencia metafórica fue dirigida contra los más allegados del monarca, como fue el caso de Mariana de Austria y sus respectivos validos⁹⁸. En otros era orientada a exaltar la figura de Juan José de Austria, que halló en esta metáfora un recurso espléndido para favorecer su causa en el seno de una sociedad compleja y alterada.

Por ello, si el rey Carlos II era presentado «adormecido», atentaría contra su primera obligación, en la que concurría la virtud primordial de la vigilancia y el celo. El hecho de sucumbir al sueño era debido a los «bevedicos» que le ofrecían aquellos que malquerían al rey⁹⁹. Desvarió que deparaba al monarca una insensibilidad hacia los males que padecían sus súbditos. Esta circunstancia era adversa en todo punto para los súbditos, pues el *vinculum amoris* se habría desvanecido. Sobre todo viendo que:

se emponzoña el corazón del Rey nro. s^o. que es la fuente y manantial de todo nuestro bien para que bevamos de aquí adelante el agua envenenada donde avíamos de buscar el remedio y salud¹⁰⁰.

La alegoría de la «azuda» cobraba en este punto especial relevancia, más aún si atendemos a la premisa que se vertía sobre la monarquía, según la cual los príncipes eran el imán de los corazones de sus vasallos. Ahora, por lo tanto, se precisaba perentorio recuperar sus afectos.

⁹⁵ Un breve recorrido por el reinado de Carlos II en: RIBOT GARCÍA, 2006: 199-225.

⁹⁶ CARRASCO MARTÍNEZ, 20, (Salamanca, 1999): 77-136.

⁹⁷ CALDERÓN DE LA BARCA, 2003: 17.

⁹⁸ En opinión de Antonio Álvarez-Ossorio la reina Mariana de Austria durante su regencia se propuso llevar a cabo un ejercicio del poder al margen del valimiento tradicional, consumándose la exclusión de la alta aristocracia que derivaría en graves conflictos: ÁLVAREZ-OSSORIO, 1995: 394-395.

⁹⁹ TUERO BERTRAND, 1998.

¹⁰⁰ *Exhortación cristiana al Señor Don Juan José de Austria. Primera Parte*, BNE, Manuscrito 8180, f. 209.

La inversión de esta imagen benefactora hacía de Carlos II un *Rex inutilis*, al no poder cumplir con la obligación capital del buen pastor de asegurar el ciclo vital de su grey¹⁰¹. Por ello se le exigía a Carlos II, en el intento de revertir positivamente la situación, que «despierte y eche de sí el letargo en que le tienen los Encantos de los que le rodean»¹⁰². La filiación con la metáfora pastoral se trazaba a la inversa, es decir, se reconocía abiertamente que el monarca estaba faltando abruptamente a sus obligaciones con el reino. La custodia amorosa que sobre el reino debía guardar el príncipe coligado a la metáfora del buen pastor se revertía, centrándose en el monarca fruto de sus constantes faltas hacia la comunidad política¹⁰³.

No obstante, un cierto realismo se imponía a la hora de enfocar debidamente esta circunstancia, la cual se debía a la pésima educación que Carlos II había recibido. Esta educación, observada capciosamente por parte de los seguidores de Juan José de Austria, había propiciado que fuese apartado de todos aquellos que «podían instruir el ánimo del Rey, hacerle libre». Estas carencias habían provocado, que «no levantase los ojos a acción ninguna que le pudiese manifestar Rey»¹⁰⁴. La exterioridad del príncipe exigía una operatividad y practicidad sobre la que se fundamentaba una cada vez más sustantivo concepto soberano. Por lo tanto, «el cetro con ojos» pasaba a ser un instrumento de gobierno carente de valor e incapaz de afrontar adecuadamente las obligaciones del oficio regio. La responsabilidad recaía en su totalidad en la reina gobernadora Mariana de Austria, sobre la que se focalizaba toda la inquina de los seguidores de Juan José de Austria. Sobre Mariana de Austria incurría la acusación de haber tiranizado sus sentidos, lo cual le impedía tener un juicio recto¹⁰⁵. En definitiva, Mariana de Austria «no le dejaba ver ni oír»¹⁰⁶. El monarca ante esta situación se entendía que estaba en posesión de un entendimiento viciado, lo que de nuevo le imposibilitaba a conducir adecuadamente a su grey.

La solución se daría «si otro Pastor Padre (...) desterrado de la Corte» tomase el báculo pastoral y encaminase al rebaño por la senda correcta. La referencia a Juan José de Austria era manifiesta, postulándose esta afirmación como si fuese una petición de la *vox populi*. Además, la situación se presentaba como irreversible:

¹⁰¹ Para la utilización de esta imagen enfocada a la liberalidad como origen del bien del reino: ALVAREZ-OSSORIO, 1995: 405-409.

¹⁰² *Discursos sobre perjuicios menor edad del Rey*, BNE, Mss. 18728, f. 22.

¹⁰³ CARRASCO MARTÍNEZ, 2009: 81-108.

¹⁰⁴ *Exhortación cristiana al Señor Don Juan José de Austria. Primera Parte*, BNE, Manuscrito 8180, f. 189.

¹⁰⁵ *Pérdida de España por Mariana*, AHN, Estado, Libro 880, f. 149. Es bastante significativo que tenga por comienzo una extensa cita de *Ezequiel*, 34.

¹⁰⁶ *Discursos sobre perjuicios menor edad del Rey*, BNE, Mss. 18728, f. 34.

si V. A. no se mueve conmovido destas razones, y axista su corazón como conviene; tenga entendido que no sólo servirá de amparo a estos Reinos, sino que será el Padrastro que más ayude a sus ruinas¹⁰⁷.

Igualmente el calificativo de padrastro era denigrante, ya que los lazos de sangre y amor se veían rotos. La consecuencia sería el desamparo y la «huerfandad». Es decir, una familia sin padre. Ausencia, que según la cosmovisión política del momento se traducía en la descomposición del cuerpo político. La situación acumulativamente degeneraría en servidumbre, pues aunque fuese «doctrina buena» era perentorio «distinguir la obediencia como hijo de la de como Rey»¹⁰⁸. Un desvarío si atendemos a la presencia irrenunciable de unos «amorosos pactos» como causa sancionadora del origen político de la comunidad. Por ello mismo, el dramatismo pretencioso, del que se hacía gala, justificaba el recurso a esta ruptura de la reciprocidad debida entre gobernante y gobernado.

No obstante, también se planteaba a Juan José de Austria una recriminación en buena medida dulcificada, y encaminada a presentarle como el único capaz de concluir felizmente esta situación de orfandad:

Cómo puede pues V. A. teniendo a la vista lo que he referido callar ni dexar de obrar viendo quelebanto la maldad de los Gobernantes y demás ministros que los han tolerado Dos Cometas¹⁰⁹.

Para los seguidores de Juan José de Austria el desenlace de esta ignominia se hallaba en que fuese éste y no otro, quien con «verdadera piedad» hablase al monarca y abriese sus ojos, pudiendo percibir así «las miserias de su monarquía». Por lo tanto, el juego político consistía en la posesión de una percepción adecuada, ya que el buen desempeño del oficio pastoral pivotaba sobre una vigilancia de la que se extraía la información necesaria para atender la «salud públicas de todos sus vassallos». El buen pastor para acometer rectamente su oficio debía sentir aquello que les sucedía, e incluso que les pudiese suceder en un futurible a sus administrados. Es decir, experimentar propiamente las sensaciones producidas por causas externas. Una experiencia que en su reverso semántico se inclinaba hacia la esfera de lo afectivo.

Calderón de la Barca en su *Pastor Fido* nos ofrece una buena muestra de ello:

Naturaleza: ¡Llegad todos!, ¡llegad todos
a socorrerle! vea el cielo

¹⁰⁷ *Exhortación cristiana al Señor Don Juan José de Austria. Primera Parte*, BNE, Manuscrito 8180, f. 208.

¹⁰⁸ *Pérdida de España por Mariana*, AHN, Estado, Libro 880, f. 207.

¹⁰⁹ *Discursos sobre perjuicios menor edad del Rey*, BNE, Mss. 18728, f. 47.

que al Mundo, que me entregó
 universal tesorero
 y mayoral de mis bienes,
 acudo con mis Afectos¹¹⁰.

Los ropajes de la esfera de lo político se adornaron con la metáfora del buen pastor, cuya aceptación gravitaba en esquivar la más estricta coerción, al tiempo que evitar su adhesión a la racionalidad más extrema¹¹¹. Calderón nuevamente nos puede ilustrar:

Pastor: Yo,
 que la quiero [a la Naturaleza Humana] de manera
 que, amándola hasta el fin, quiero
 que, a vista del Mundo, vea
 el cielo que hubo tan fiel
 Pastor que hizo la experiencia
 de morir de amor verdad,
 solo porque quiso hacerla¹¹².

1700 Y EL BUEN PASTOR

En relación a la evolución de la metáfora bíblica resulta interesante observar en 1700 la concepción de la ley que ofrece el Capellán Mayor, Pedro Portocarrero, en su *Teatro Monárquico de España*. Portocarrero, en un intento por volver a presentar los presupuestos básicos de la cultura política castellana al heredero de Carlos II, afirmaba conforme al molde compuesto de la Monarquía que las leyes «deben ser ajustadas y adecuadas a cada nación». A continuación afirmaba que «la ley es el fundamento de la verdadera libertad, el origen de toda equidad, la que da la seguridad a la vida, destierra el vicio, da terror al malo y seguridad al bueno».

Una comprensión de la ley que sintetizaba los elementos de los que se componía la figura del buen pastor. En ella cabía la economía de méritos y deméritos así como la preocupación por la conservación. Una ley que resultaba ser «el alma de las repúblicas», aunque «quien da ser a este alma es el príncipe». Entonces, la equidad, según la entendía Felipe de Albornoz, también tenía cabida con esta inclusión del ánimo y voluntad del monarca en la ley. Sin embargo, lo significativo en Portocarrero es la consecuencia de la adecuada disposición de la ley:

¹¹⁰ CALDERÓN DE LA BARCA, 2003: vv. 542-548.

¹¹¹ BALANDIER, 1994: 25.

¹¹² CALDERÓN DE LA BARCA, 2003: vv. 1878-1884.

Como la ley es la que enlaza en amor los ánimos de los súbditos, y es el origen de toda equidad, es preciso no tenga otro fin que amaestrar los hombres en el camino de la virtud desterrando vicios¹¹³.

En una primera lectura esta afirmación sería observada simplemente como un mecanismo para instalar a los súbditos en la virtud, pero inserta en el contexto discursivo en el que parecía moverse la monarquía puede obtenerse otra comprensión distinta. Portocarrero con esta afirmación incardinaba primeramente el amor en la ley, cuya consecuencia sería la obtención de la cohesión política. Seguidamente se nos informaba que la ley únicamente debía ser empleada en «amaestrar» a los súbditos. Una utilización de fuerte carácter disciplinante, y más teniendo en cuenta que la ley era informada por el alma del príncipe, por su ánimo y voluntad en definitiva¹¹⁴. Portocarrero más que educar pretendía domesticar, un ejercicio destinado a suprimir las posibles asperezas de carácter, haciendo tratable e incluso manejable al sujeto en cuestión. Las semejanzas de esta conceptualización con los ejercicios de anatomía de Valdecebro resultan evidentes, en tanto que se produce una penetración activa en los vasallos y su posterior ajuste al modelo regio. Así nos lo certificaba el Capellán Mayor: «Porque como son los maestros, así serán los discípulos». Con todo, la intensidad discursiva con la que se manifestaba la deseada uniformidad política en Portocarrero se reducía.

No obstante, existía una diferencia y de considerable importancia, como era la absorción, antes no observada, por parte de la ley de todas las características propias de la formulación pastoral. Formalmente situaba a la ley en el vértice de la ordenación interna del reino, produciéndose un despliegue pleno de la jurisdicción sobre la ordenación interna. Parámetros que en 1659 rechazaba Valdecebro, pero por los que también transitaba con ambigüedad en 1678: «La justicia es obra de la ley, y la felicidad de la justicia»¹¹⁵. Aun con todo, en Valdecebro la primacía era propiedad de la justicia, al ser la causante última del disfrute del bien que suponía la felicidad. Una justicia que en Valdecebro se traducían en disciplina, de la cual surgía la homogeneidad política pretendida. En cambio para Portocarrero, en su propósito por consolidar políticamente la Monarquía desde otra perspectiva, la ley resultaba ser penetrada en su aplicación por los fundamentos doctrinales de la metáfora pastoral. Por lo tanto, una *iurisdictio* en plenitud informada por la *ratio pastoralis*.

Aunque pueda parecer una cuestión de matices, este subterfugio político era una operación calculada en la que, asumiendo las exigencias de respeto y conformidad hacia los particularismos de la circunferencia, se insistía en di-

¹¹³ PORTOCARRERO, 1998: 210.

¹¹⁴ Para posteriores aplicaciones: IÑURRITEGUI, 2008: 55-56 y 131-165.

¹¹⁵ FERRER DE VALDECEBRO, 1678: 3.

fuminar y minimizar la personalidad política de ésta. Una variación inscrita en la preocupación ante la amenaza real de la descomposición final de la monarquía y las exigencias centrípetas. Circunstancia que pudo motivar la aparición de una razón de monarquía, que forzase a concebir prudentemente el modo de ordenar internamente la herencia del último representante de la casa de Austria¹¹⁶.

Una vez que Carlos II falleció, y se dio a conocer que su heredero sería Felipe de Anjou, surgieron todo tipo de aclamaciones, parabienes y coplas¹¹⁷. A consecuencia del cambio dinástico bastantes de estos manuscritos estaban encaminados a indicar cuáles debían ser las funciones del buen príncipe. Muchos de ellos desplegaron la imagen del buen pastor, aunque de un modo simplificado y sin los matices que pudiera ofrecer Portocarrero.

En un manuscrito anónimo de 1701 se descifraba el oficio del príncipe-pastor a Felipe V¹¹⁸. La principal inquietud de su autor era mostrar al nuevo monarca su obligación de asegurar la conservación política del rebaño. Tal era la inclusión de la metáfora bíblica en la cosmovisión hispana, que un texto de estas características enumeraba en unas pocas líneas sus elementos básicos: «Abraham, ya dejé insinuado el cuydado vigilante que tuvo de sus ovejas, y así le llamaron Padre. Como era el Pastor Zeloso (...)». Una preocupación y vigilancia sobre su grey con la que «alienta a la nutrición y el aborto se deshaze». Incluso la propensión disciplinante tenía cabida, siendo formulada teológicamente: «Pues qué será, que los buenos quiere el Cielo se propaguen». También se insertaba la ira regia, afirmando de Moisés que «seis mil [ovejas] degolló en un día, porque fueron desleales a Dios»¹¹⁹. Sin embargo, lo más significativo en esta literatura era el incremento de la preocupación por la lealtad de los súbditos ante el cambio de dinastía¹²⁰. La aplicación de esta imagen política en sus formas más sencillas y asequibles se enfocaba en esta dirección:

Por medianera tenéis
a María, del linaje
de David, con que esperemos
que España la gloria cante.
Esto es ser Rey, y Pastor».

¹¹⁶ RIBOT, 2010: 139.

¹¹⁷ Sobre la imagen de Felipe V: GARCÍA CÁRCEL, 2002.

¹¹⁸ *El pastor pasado, cumpliendo su promesa, descifra el ejercicio del pastor, hablando con nuestro rey Felipe V (que Dios guarde) en idioma más cortesano. A su llegada a España en 1701*, BNE, R/396290.

¹¹⁹ Sobre el conflicto sucesorio como guerra de religión: GONZÁLEZ CRUZ, 2002.

¹²⁰ VICENT, 13 (Madrid, 2000): 61-82.

La utilización de la metáfora pastoral fue evolucionando, siendo formulada según las circunstancias y necesidades políticas del momento. Así pues, durante la segunda mitad de la centuria, etapa jalonada por desórdenes internos, revueltas provinciales y enfrentamientos bélicos, parece que aún se creía posible seguir defendiendo comunicaciones unidireccionales desde el centro hacia la periferia. La persistencia de los autores analizados resulta bastante significativa para comprobar las resistencias que suscitaba el abandono de esta política. En cambio, su utilización en los momentos circundantes a la llegada de Felipe V nos muestra la modulación a la que estuvo sometida, como así lo atestigua la presencia sutil y difuminada de la uniformidad centripeta en Pedro Portocarrero. Asimismo, cuando Europa parecía encaminarse a la guerra por la herencia de Carlos II, la aplicación de la metáfora en la literatura manuscrita fue dirigida fundamentalmente a la conservación política de la Monarquía desde la lealtad, más que a debatir su ordenación interna.

BIBLIOGRAFÍA

- Albornoz, Diego Felipe de, *Cartilla Política y Cristiana*. Edición e introducción a cargo de Juan Carlos Saavedra Zapater y Juan Antonio Sánchez Belén, Madrid, UNED Ediciones, 2007.
- Alloza Aparicio, Ángel, *Europa en el mercado español. Mercaderes, represalias y contrabando en el siglo XVII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2006.
- Alonso Rey, María Dolores, “Pastores en los libros de emblemas españoles”, *Imago. Revista de emblemática y cultura visual*, 1 (Murcia, 2009): 27-36.
- Álvarez-Ossorio, Antonio, “El favor real: liberalidad del príncipe y jerarquía de la república”, en Chiara Continisio y Cesare Mozzarelli (coord.), *Reppublica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Roma, Bulzoni, 1995; 393-452.
- Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Belda, Juan, *La Escuela de Salamanca. La renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.
- Calderón de la Barca, Pedro, *Autos Sacramentales Completos. El Pastor Fido*. Edición a cargo de Fernando Plata Parga, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003.
- Cárceles de Gea, Beatriz, “La justicia distributiva en el siglo XVII (Aproximación político-constitucional)”, *Chronica Nova: Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 14 (Granada, 1984-1985): 93-122.
- Carrasco Martínez, Adolfo, “Los Grandes, el poder y la cultura política de nobleza en el reinado de Carlos II», *Studia Historica. Historia Moderna*, 20 (Salamanca, 1999): 7-136.

- Carrasco Martínez, Adolfo, «El príncipe deliberante abstracto. Debate político en torno al príncipe y a la Monarquía de España», en Luis Ribot García (coord.), *Carlos II: el rey su entorno cortesano*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009; 81-108.
- Clavero, Bartolomé, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, Giuffrè, 1991.
- Díez Borque, José María, “Teatro del poder en la España del siglo XVI: la imagen del emperador Carlos V”, en Pedro Piñero y Christian Wentzlauff-Eggebert (eds.), *Sevilla en el Imperio de Carlos V: encrucijada entre dos mundos y dos épocas*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1992; 163-184.
- Esteban Estríngana, Alicia, “Los estados de Flandes: Reversión territorial de las provincias leales”, en José Martínez Millán y M^a Antoniella Visceglia (dirs.), *La monarquía de Felipe III. Los reinos*, vol. IV, Madrid, Fundación Mafre-Tavera, 2008; 593-682.
- Fernández Albaladejo, Pablos, *La crisis de la Monarquía. Historia de España, 4*, Madrid, Crítica-Marcial Pons, 2009.
- Fernández Albaladejo, Pablo, “El pensamiento político: perfil de una ‘política’ propia”, en Pablo Fernández Albaladejo, *Materia de España. Cultura política e identidad en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2007; 93-123.
- Fernández Albaladejo, Pablo, “Católicos antes que ciudadanos: gestación de una política española en los comienzos de la Edad Moderna”, en José Ignacio Fortea Pérez (coord.), *Imágenes de la diversidad: el mundo urbano en la Corona de Castilla siglos XVI-XVIII*, Santander, Universidad de Cantabria: Asamblea Regional de Cantabria, 1997; 103-127.
- Fernández Albaladejo, Pablo, “Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XVI-XVIII). Algunas consideraciones”, en Jean Philippe Genet y Bernard Vicent (eds.), *Etat et Eglise dans la genese de l’Etat Moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986; 209-216.
- Fernández Terricabras, Ignasi, *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- Feros, Antonio, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Madrid, Marcial Pons, 2000.
- Ferrer de Valdecebro, Andrés, *El cetro con ojos*, Madrid, por Francisco Sanz, en la imprenta del Reino, 1678.
- Ferrer de Valdecebro, Andrés, *El Superior Polytica para todo linaje de prelados: ilustrada con predicables discursos*, Madrid, Diego García, 1663.
- Ferrer de Valdecebro, Andrés, *La Vara Vigilante, obligación, y oficio del Príncipe Eclesiástico*, Madrid, por Diego Díaz de la Carrera, 1659.
- Foucault, Michel, *Seguridad, Territorio, Población. Curso del College de France 1977-1978*, Madrid, Akal, 2008.

- Fuertes y Biota, Antonio, *Vida de Moysen: Parte Primera. Glosada con Sentencias y Aforismos Políticos*, Bruselas, 1657.
- García Cárcel, Ricardo, *De los elogios a Felipe V*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- García Mahiques, Rafael, *Empresa Sacras*, Madrid, Tuero, 1988.
- García Mahiques, Rafael, “Las ‘Empresas Sacras’ de Núñez de Cepeda: un lenguaje que configura al prelado contrarreformista”, *Goya: Revista de Arte*, 187-188 (Madrid, 1985): 27-36.
- Gil Puyol, Xavier, “La corona de Aragón a finales del siglo XVII: a vueltas con el neoforalismo”, en Pablo Fernández Albaladejo (ed.), *Los Borbones: dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2001; 97-115.
- González Cruz, David, *Guerra de religión entre príncipes cristianos: el discurso del cambio dinástico en España y América*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2002.
- Hernando Sánchez, Carlos José, *Las Indias en la Monarquía Católica: imágenes e ideas*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1996.
- Homza, Lu Ann, *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000.
- Hsia, R. Po-chia, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010.
- Iñurritegui Rodríguez, José María, *Gobernar la ocasión. Preludio político de la Nueva Planta de 1707*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.
- Iñurritegui Rodríguez, José María, “Antonio de Herrera y Tordesillas: Historia discurso político en Monarquía Católica”, en Chiara Continisio y Cesare Mozzarelli (dirs.), *Reppublica e virtù: Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Roma, Bulzoni, 1995; 121-149.
- Kalnein, M. A. Albrecht von, *Juan José de Austria en la España de Carlos II: historia de una regencia*, Lérida, Milenio, 2001.
- Kantorowicz, Ernst, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- Lison Tolosona, Carmelo, *La imagen del Rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- Lorea, Antonio de, *David Pecador: empresas morales y político cristianas*, Madrid, por Francisco Sanz en la Imprenta del Reino, 1674.
- Lorea, Antonio de, *Metáforas Panegyricas en Oraciones Evangélicas*, Madrid, por Francisco Sanz, 1671.
- Maravall, José Antonio, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1999.
- Mínguez, Víctor, *Los reyes solares: iconografía astral de la Monarquía Hispánica*, Valencia, Universitat Jaume I, 2007.
- Moreno Prieto, María del Carmen, *La Jornada Real de Carlos II a Zaragoza*, Zaragoza, Instituto Fernando El Católico, 2010.

- Nieto Soria, José Manuel, *Los fundamentos ideológicos del poder regio en Castilla (siglos XIII-XVI)*, Madrid, Crítica, 1988.
- Núñez de Cepeda, Francisco, *Idea de El Buen Pastor copiada por lo S. S. Doctores representada en empresas sacras: con avisos espirituales morales, políticos y económicos para el gobierno de un príncipe eclesiástico*, Lyon, A costa de Anisson y Posuel con aprobaciones, 1682.
- Pérez-Rioja, José Antonio, “Hernán López de Yanguas, humanista y autor dramático”, *Celtiberia. Centro de Estudios Sorianos*, 36 (Soria, 1968): 163-182.
- Pérez Pérez-Olivares, Rubén, *El hechizo del mercantilismo: Carlos II y la Junta de Comercio (1679-1707)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2006.
- Portocarrero, Pedro, *Teatro Monárquico de España*. Edición estudio preliminar y notas a cargo de Carmen Sanz Ayán, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.
- Revilla, Federico, “La simbología de Núñez de Cepeda en su libro de emblemas *Idea de El Buen Pastor...*”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 46 (Valladolid, 1980): 461-474.
- Ribot García, Luis, *Orígenes políticos del testamento de Carlos II: la gestación del cambio dinástico en España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2010.
- Ribot García, Luis, “Historia y memoria de la Monarquía. El centenario olvidado”, en Luis Ribot García, *El Arte de Gobernar. Estudios sobre la España de los Austrias*, Madrid, Alianza Editorial, 2006; 199-225.
- Ribot García, Luis, *La Monarquía de España y la Guerra de Mesina*, Madrid, Actas, 2002.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, “El cetro con ojos. Representaciones del poder pastoral y de la monarquía vigilante en el barroco hispano”, en Víctor Mínguez (ed.), *Visiones de la Monarquía Hispánica*, Valencia, Universitat Jaume I, 2007; 57-86.
- Rodríguez de la Flor, Fernando, *Pasiones Frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- Rosa de Gea, Belén, *Res Publica y Poder: Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- Sauquillo González, Julián, “Providencia y poder en el Príncipe Cristiano de Quevedo”, en Virgilio Zapatero Gómez (coord.), *Horizontes de la filosofía del derecho: homenaje a Luis García San Miguel*, Vol. 2, Alcalá de Henares, Univ. Alcalá de Henares, 2002; 707-736.
- Soto, Hernando de, *Emblemas moralizadas*. Edición e introducción a cargo de Carmen Bravo-Villasante, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.
- Tuero Bertrand, Francisco, *Carlos II y el proceso de los hechizos*, Gijón, Fundación Alvargóñez, 1998.
- Vicent, Ignacio, “El discurso de la fidelidad durante la Guerra de Sucesión”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, 13 (Madrid, 2000): 61-82.

Viejo Yharrassarry, Julián, “Ausencia de política: ordenación interna y proyecto europeo en la Monarquía Católica de mediados del siglo XVII”, en Antonio Mestre Sanchis, Pablo Fernández Albaladejo y Enrique Giménez López (coords.), *Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna. Monarquía, Imperio y pueblos en la España Moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997; (1) 615-630.

Viroli, Maurizio, *De la política a la razón de estado. La adquisición y transformación del lenguaje político*, Madrid, Akal, 2009.

Recibido: 08-03-2011

Aceptado: 11-07-2012