

Judas Macabeo y la razón de estado en la España del Seiscientos. A propósito de una comedia de Calderón de la Barca*

Xavier Torres
(Universitat de Girona)

En la llamada Monarquía Católica de España la razón de estado, asimilada a menudo a un maquiavelismo mal entendido, nunca fue demasiado bien recibida, aunque, en la práctica, como se sabe, tuviera sus adeptos más o menos confesos o disimulados. Fueron necesarias, pues, muchas contorsiones retóricas para conjugar la defensa de la fe y las necesidades políticas del momento, es decir, para fundar la denominada “buena” o “verdadera” razón de estado. La autoridad y los escritos de Tácito fueron, como se sabe, uno de los asideros más frecuentes. Así como la analogía bíblica, mucho menos estudiada hasta la fecha. De ahí, pues, que en estas páginas se quiera llamar la atención sobre lo que pudiera denominarse el mito macabeo, tan en boga a principios del siglo XVII en la Europa católica, y por eso mismo, tan imprescindible para contextualizar, ya sean algunas obras literarias del momento, como la comedia de Calderón de la Barca intitulada *Judas Macabeo*, ya sean algunos escritos u opúsculos políticos de la belicosa y accidentada década de 1630 en el ámbito de la Monarquía Hispánica.

La razón de estado

Todo empezó con un malentendido. Como señala Marcel Gauchet, la doctrina de la razón de estado se presenta como un discurso eminentemente “reactivo”, es decir, como un “contre-discours par rapport à un supposé discours premier *de* [suyo] la raison d’Etat” (Gauchet, 193). En el origen de este malentendido se halla Maquiavelo, por supuesto. Y en el de la razón de estado y de su cultivo, una lectura algo más que parcial, cuando no abiertamente sesgada, del legado maquiaveliano, puesto que de aquél se toma en consideración tan sólo la eventual escisión entre moral y gobierno, o sea, entre religión y política. De ahí, entonces, el crecimiento exponencial, en especial a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, de una literatura política –además de teológica– explícitamente antimachiaveliana, tal como rezaban muchos subtítulos, aun cuando en ocasiones el enemigo principal no fuera en verdad el denostado “secretario florentino”, sino los mucho menos audaces *politiques* franceses, con Jean Bodin y sus *Les Six Livres de la République* (1576) a la cabeza, así como unos reyes de Francia que no dudaban por entonces en aliarse con la herejía, léase con el imperio otomano (Bireley). Pero a pesar de todas las condenas, tanto del lado católico como protestante, la problemática enunciada por Maquiavelo –su realismo político, en definitiva– no se dejaba arrumbar tan fácilmente, razón por la cual su rechazo iba a precisar de algo más que una simple reprobación moral.

Esa réplica más elaborada fue la denominada “buena” o “verdadera” razón de estado –un término, dicho sea de paso, que nunca empleara Maquiavelo, como se sabe. En suma, una doctrina que trataba de conjugar los imperativos de la ley divina y la subsiguiente presencia de la religión en la esfera política con las necesidades prácticas de unos monarcas o gobernantes que estaban armando estructuras políticas nuevas para asentar su autoridad y emanciparse de paso de la tutela e influencia tradicional de otros

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación HAR 2011 – 23151, financiado por el MICINN del Gobierno de España.

poderes concurrentes, léase la feudalidad, la propia Iglesia o los denominados “cuerpos intermedios” (corporaciones de toda suerte, territoriales inclusive, y con un grado u otro de jurisdicción política). Durante mucho tiempo este proceso ha recibido el nombre de absolutismo; o bien, el de “estado moderno” en construcción. En consecuencia, la denominada razón de estado ha sido vista a menudo como el gozne de esa radical reestructuración del universo político (Meinecke). Ciertamente, hoy en día, el absolutismo ya no es lo que era. Y el estado llamado “moderno” en su momento, todavía menos, pues, a los ojos de la historiografía reciente, esa peculiar forma de organización política, por lo menos en su acepción de centralización del poder, habría sido bastante tardía en el tiempo –contemporánea, en suma. De modo que el “absolutismo”, a la postre, no habría sido sino el “arte de lo posible”, es decir, de la negociación permanente entre los gobernantes y los distintos cuerpos políticos subsistentes (Asch y Duchhardt; pero véase asimismo Stolleis).

Con todo, no deja de ser cierto que, por aquellas fechas, el pensamiento político dejó de ocuparse de la que había sido hasta entonces su tarea favorita, es decir, la búsqueda de un régimen político –e incluso de un organigrama estatal o constitucional– que garantizara la consecución de la justicia, siquiera fuera ésta “distributiva”, y la preservación del bien común, para atender, por el contrario, a los fines y a las necesidades –conservación y acrecentamiento– de un poder político cada vez más abstracto (Viroli). Del lado católico, el jesuita Giovanni Botero fue uno de los primeros en emprender esta senda, so capa de antimachiavelismo. Desde luego, Botero se mostraba radicalmente contrario a las tesis del florentino. En particular, claro está, sobre la escisión entre religión y política o la instrumentalización de aquélla por ésta última. Por el contrario, sin religión, escribe Botero, “ogni altro fundamento di Stato vacilla” (Botero, 7). O lo que venía a ser lo mismo, el autor de *El Príncipe* erraba por partida doble: no sólo por separar el gobierno y la moral, con el riesgo añadido de abrir las puertas a la tiranía (pues, un príncipe sin Dios sería un príncipe sin freno alguno); sino también por no saber advertir la eficacia o utilidad de la religión en la consecución de los objetivos del príncipe. No había éxito político sin religión, en suma. Pero “éxito” o “eficacia” formaban ya parte del nuevo vocabulario de la razón de estado –e incluso del análisis maquiaveliano de la política. Y Botero, a pesar de todos sus desencuentros con Maquiavelo (también a cuenta de otras máximas del florentino), terminaba por definir la (buena o cristiana) razón de estado, nada más empezar su libro homónimo (Venecia, 1589), como la “notizia de’ mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio”. Todo un (involuntario) homenaje, a la postre, al florentino. O un síntoma inequívoco, cuando menos, de la transformación en curso de la política y del lenguaje político (Botero, 75).

Cabe señalar –especialmente en relación con el argumento de estas páginas– que el lenguaje de la razón de estado nunca alcanzó el carácter articulado –o “teórico” – del aristotelismo político tradicional o de sistemas tales como el “constitucionalismo” antiguo (Fioravanti). Dada su finalidad eminentemente práctica –la conservación y aumento del estado–, sus cultivadores se alejaron del razonamiento especulativo para concentrarse en la glosa de casos prácticos entresacados de la experiencia “histórica”, es decir, extraídos, unas veces, de ciertos relatos de la Antigüedad (Tácito, en particular) y otras, de las vicisitudes del antiguo pueblo de Israel, tal como se narraban en el Antiguo Testamento. En parte, cabe añadir, por aquella concepción –o convicción– del discurrir histórico según la cual todo lo que podía suceder en el futuro ya había sucedido en el pasado. Dicho de otro modo: nunca había nada nuevo bajo el sol.¹ Y en consecuencia, el

¹ “Porque, como ninguna cosa haya ni suceda nueva debaxo del sol”, tampoco había “ninguna cuya semejanza no se haya visto en los siglos” (San José 1651, 2).

estudioso de la política, igual como el consejero de príncipes, harían bien en conocer a fondo el pasado, así como en sobresalir, a su vez, en el cultivo de la analogía, pues, si los problemas no eran ni podían ser inéditos, como se aseguraba, las soluciones, tampoco. De ahí, entonces, que el tratadista de la razón de estado se especializara en unas pocas reglas de conducta práctica (cuando se debía o no hacer tal cosa u otra) y, llegado el caso, en soluciones o recomendaciones aptas únicamente para algunos casos particulares o coyunturales; sorteando, de paso, y si fuera necesario, el acechante anatema religioso mediante un alambicado juego de gradaciones o intensidades. La denominada “prudencia mixta” preconizada por el neoestoico Justo Lipsio, siempre tan didáctica (el vino no dejaba de ser vino aunque se le echara un poco de agua, ni la prudencia, prudencia, por unas pocas gotas de fraude o disimulación), es un buen ejemplo de las dificultades o contorsiones obligadas de la razón de estado (Justo Lipsio, lib. IV, cap. XIII, 189-193).

Sea como fuere, la razón de estado se convirtió en el eje de la discusión política entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII. En España, pues, como en otras partes. Pero en una monarquía que se preciaba de “católica” por encima de todo, esta discusión no podía no tener un valor añadido, es decir, una dificultad suplementaria. Máxime cuando dicha monarquía parecía declinar.

La razón de estado en España

Por lo general, los estudiosos de la razón de estado en España suelen enfatizar la variedad de autores, así como de “escuelas” —o quizás, simplemente, de matices— existente. Uno de los primeros, José Antonio Maravall, ya diferenciaba entre antimachiavelianos acérrimos y otros más condescendientes, aunque en grado diverso (Maravall). Más adelante, Tomás y Valiente, en un capítulo de la *Historia de España* de Menéndez Pidal, distinguía tres categorías entre los distintos cultivadores del género, a saber: los “moralistas”, fervientemente antimachiavelianos, y que rechazaban cualquier apañío o transacción cuando se trataba de negociar el peso o la influencia de la religión en lo político (como fuera el caso del padre Rivadeneira o de Quevedo y su *Política de Dios*); los “tacitistas” o “realistas”, una suerte de “discípulos disimulados de Maquiavelo”, empeñados en fundar la política como una ciencia útil, siempre en base a la experiencia histórica (como en el caso de Álamos de Barrientos y sus *Aforismos políticos*); y finalmente, los “causistas”, una tercera vía, tirando a tacitista, pero más contemporizadora, y que pretendía hacer lo mismo pero con menos ruido, siendo sus principales personalidades Saavedra Fajardo y Gracián (Tomás y Valiente, 21-29). Por su parte, Fernández Santamaría distribuye a los autores también en tres grupos, más o menos equivalentes a los anteriores: los “eticistas” (que serían los “moralistas” de Tomás y Valiente, es decir, los ya citados Rivadeneira y Quevedo más fray Juan de Santa María); los tacitistas o “realistas”, cultivadores de una interpretación pragmática, aunque cristiana, de la política; y finalmente aquellos que denomina “idealistas”, especializados en la elaboración de panegíricos de la monarquía católica española, y por eso mismo (cabe apuntar), no siempre fácilmente distinguibles de los “eticistas”, como fuera el caso del benedictino Juan de Salazar (Fernández-Santamaría).

En un estudio ulterior, Javier Peña adoptaba asimismo una clasificación tripartita, y consistente, por una parte, en “eticistas” o “tradicionalistas” (desde Rivadeneira, Juan de Santa María y Juan Márquez hasta Quevedo), partidarios —como sabemos— de la máxima subordinación posible de la política a la religión; y por otra, los habituales “tacitistas” o “realistas” (se añade el nombre del historiógrafo y traductor de Botero, Antonio de Herrera), que “interpretan pragmáticamente la política como gestión

racional orientada a la conservación del Estado”; además de una tendencia “intermedia” (con los –grandes- nombres de Saavedra Fajardo, Gracián o Juan Blázquez) que defendía –o mejor, buscaba afanosamente– la autonomía de lo político dentro de los límites de la ortodoxia (*La razón de estado en España*). Por último, Henry Méchoulan difiere en la forma aunque no demasiado en el fondo cuando distingue, a su vez, tres “actitudes” en el elenco de autores, a saber: “anatematismo” religioso en unos; maquiavelismo vergonzante (“honteux”) en otros; y tacitismo o “lúcido análisis” de la coyuntura, además de un rechazo explícito del fanatismo y la intolerancia, en unas pocas –y reivindicadas- personalidades, como Furió Ceriol y Álamos de Barrientos (Méchoulan).

Más allá de adscripciones y nomenclaturas más o menos fundadas, la discusión en torno a la razón de estado en la España del Seiscientos tampoco puede abstraerse de la coyuntura, es decir, de aquel peculiar momento que atravesaba la propia monarquía, su acelerada “declinación” –o eso parecía– y la subsiguiente búsqueda de remedios urgentes. Los reveses en el campo político y militar, desde el fracaso de la Armada Invencible (1588) hasta la prolongada rebelión de los Países Bajos, pasando por una nueva guerra con Francia (desatada en 1635) y las revueltas provinciales de Cataluña y Portugal (en el año 1640); la crisis económica de la Corona de Castilla y las oscilaciones en las llegadas o remesas de metales americanos, vitales para el crédito financiero regio; así como lo que parecían ser avances galopantes de la herejía en el continente europeo, todo ello invitaba a pensar en un final de ciclo o algo peor (Thompson y Yun; Elliott, 1982). Era como si la Providencia, de repente, hubiera abandonado a su suerte a la Monarquía llamada Católica, campeona de la fe en todo tiempo y lugar; o como si la “nación” española hubiera dejado de ser el “pueblo elegido”, según la fórmula o analogía todavía optimista inscrita en la *Política española* (1619) del “eticista” o –según se mire– “idealista” fray Juan de Salazar.² De ahí, entonces, los esfuerzos de sor María de Jesús de Ágreda, consejera espiritual de Felipe IV, para convencer al monarca de todo lo contrario: reveses y calamidades –le aseguraba– no eran lo que parecía, sino más bien una muestra más del favor divino; o, por lo menos, una manera de propiciar el inaplazable enderezamiento moral de la monarquía y de activar en consecuencia la necesaria “reforma de las costumbres”, empezando por los trajes de las mujeres, pero moderando a continuación algunos tributos que pesaban sobre los pobres (Ágreda, 233-234).

Ante un panorama semejante hubo reacciones diversas. Se conoce y ha sido muy estudiada la respuesta de los denominados “arbitristas”, que trataban –por lo menos los mejores de ellos– de encontrar soluciones razonables y bastante materiales a fin de cuentas para los males de la Monarquía (Vilar; Perdices). Hubo también –como no es menos sabido– algunos proyectos políticos de gran calado, como la denominada Unión de Armas (1626), inspirada por el conde-duque de Olivares, que pretendían un replanteamiento del carácter agregado o compuesto de aquella monarquía, así como redistribuir y aumentar –de paso– las cargas fiscales de cada una de sus provincias (Elliott, 1990). Sin embargo, quizás no se haya prestado todavía suficiente atención a otro género de reacciones, fruto unas veces del desengaño, cuando no abiertamente tenebristas (en consonancia inclusive con algunas manifestaciones pictóricas y artísticas del momento), y que tuvieron asimismo su influencia en los modos de abordar la “declinación” de la monarquía. En unos casos, esa decepción se tradujo en una resurrección de la clásica oposición entre aldea y corte; o más bien, entre corte y convento (del Císter, para más señas), tal como sucede en el *Breve discurso de las*

² Salazar 1997, cuya conclusión era que “la Monarquía española durará por muchos siglos y... será la última” (199). Sobre el “pueblo escogido”, véase la Proposición cuarta (73-89).

miserias de la vida humana y calamidades de la religión católica del canónigo premonstratense Ambrosio Bautista, publicado en Madrid en el año 1635 (Bautista). En otros casos, el resultado fue una profusa y variopinta literatura (aún por estudiar sistemáticamente) de corte religioso, ya fuera contra los “ateístas” y sus aparentes avances en todos los frentes, incluso en las propias filas (Gracián de la Madre de Dios); ya fueran tratados de angelología, donde se instaba a Felipe IV a acabar con los “rebeldes”, tal como el arcángel san Miguel hiciera con Lucifer y otros ángeles insurrectos;³ escritos sobre profecías (Horozco y Covarrubias); y obras escatológicas, como artes del buen morir y reflexiones varias sobre las “postrimerías” del hombre (Oña; Losa). Muchas de ellas, cabe añadir, con un inequívoco tono apocalíptico o cuando menos bastante sombrío. Así, si el excortesano de Ambrosio Bautista aseguraba vivir en un tiempo de “inmensas calamidades”, con muchas “naciones vencidas y destrozadas, ciudades abrasadas y perdidas, y coronas caídas de la cabeza [y] cabezas caídas de la corona” (Bautista, 6v-7), el franciscano Luis de Rebolledo, en su antología particular de sermones fúnebres, no dudaba en subrayar los “provechos”, así como la “llamada”, de la muerte: “los justos esperan y desean la muerte” (Rebolledo, 319v). No en vano, “comenzar a vivir” era “comenzar a morir” (Ibid., 170).

La discusión en torno a la razón de estado y su “gradación” en la España del Seiscientos se inscribe, pues, en ese contexto acuciante; y no deja de ser, a su modo, otro género de reflexión sobre las causas de la crisis del imperio católico español. Como decía el padre Ribadeneira, en un conocido pasaje: “Ninguno piense que yo desecho toda razón de Estado (como si no hubiese ninguna) y las reglas de prudencia con que, después de Dios, se fundan, acrecientan, gobiernan y conservan los Estados (...) digo que hay razón de Estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre delante los ojos”. El problema, si acaso, era que “esta razón de Estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente [y] otra sólida y verdadera (...) una que del estado hace religión [y] otra que de la religión hace estado (Ribadeneira, 456). Ahora bien, ¿cómo salir del atolladero sin rozar el pragmatismo de los *politiques* y no digamos ya el realismo de Maquiavelo?

Desde luego, una de las soluciones fue –como se sabe– el recurso a la autoridad y a los escritos de Tácito, especialmente en la versión neoestoica de Justo Lipsio, que vino –o vinieron– “como anillo al dedo a aquella España, cuyos habitantes eran conscientes de estar viviendo tiempos críticos [y] de que el inmenso Imperio español caminaba hacia su ocaso” (Antón, 14). Sin embargo, como esta fuente resultaba aún demasiado realista o pragmática a los ojos de “moralistas” y “eticistas” –por seguir con la nomenclatura de rigor– e incluso del propio Botero, que se desmarcaba abiertamente nada más empezar su *Ragion di Stato* del historiador romano (Botero, 3), lo mejor para todos –tanto “moralistas” como “tacticistas” o “realistas” – siempre fue acudir a las Sagradas Escrituras, un texto por encima de toda sospecha. Por otra parte, los libros del Antiguo Testamento contenían todo aquello que no sólo los “buenos” pensadores de la razón de estado –léase, los “moralistas” – podían desear, sino también lo que ansiaban, a su vez, muchos autores de la corriente “realista”, es decir, un gran caudal de casos (llamémosles) prácticos sobre asuntos tales como guerras y conquistas, tácticas bélicas y ardidés diplomáticos, formatos políticos reconocibles (imperios, monarquías, ligas o confederaciones) y vaivenes políticos, así como un sinfín de episodios de toda suerte que se prestaban fácilmente a la comparación o extrapolación, tal como demandaba la doctrina –y la técnica– de la razón de estado. Es bien conocida la consigna –entresacada del Nuevo Testamento– del “moralista” Quevedo a los gobernantes de su tiempo:

³ “Escoja V.M. –decía el padre Nieremberg a Felipe IV– para humillar [a] sus rebeldes, al mismo que escogió Dios para humillar [a] los suyos”, es decir, al arcángel san Miguel; Nieremberg 1643 (dedicatoria).

“Imitad a Cristo”.⁴ Pero Quevedo no era un caso excepcional. El recurso a la Biblia como fuente de autoridad –e incluso de disimulación, llegado el momento- se ha subrayado también en el caso de Saavedra Fajardo, un “realista”, y de la segunda edición (1642) de sus *Empresas*, donde Tácito, como apunta García López (1998, 251), “recibe... una exigente amonestación de la Escritura”, ya fuera para curarse en salud (o como una forma de neutralizar ciertas críticas de la corte), ya fuera a título meramente “decorativo”.⁵ Por nuestra parte, y en esta misma senda, se pretende llamar la atención sobre el influjo de lo que pudiéramos llamar el mito macabeo, una variante peculiar de la analogía bíblica, tanto en la literatura como en los escritos políticos de la España del período. Y todo ello, mediante un análisis del contexto y el argumento de la comedia de Calderón de la Barca, *Judas Macabeo*.

Momento macabeo

La apelación a este célebre caudillo veterotestamentario y, por extensión, a las vicisitudes y guerras de una familia de sacerdotes del Templo –la Hasmonea o Macabea- bajo el yugo seléucida y helenizante de Antíoco IV en el curso del siglo II a.n.e., expuestas en 1 Mac y 2 Mac, era ciertamente un lugar común del pensamiento político de la época moderna. Si en el primer libro de los Macabeos se cuenta la cruenta lucha por la libertad del pueblo judío –una contienda de más de treinta años, entre el 168 i el 134 a.n.e. – encabezada por el sacerdote Matatías y secundada sucesivamente por sus hijos Judas, Jonatán (o Jonatás) y Simón (o Simeón), en el segundo sobresalen los episodios de la persecución religiosa desatada por Antíoco IV y su reverso, es decir, la resistencia y el martirio del noble y docto Eleazar (o Eleazar), así como de una anónima madre y sus siete hijos (2 Mac 6-7), a quienes la tradición identificará como a los santos macabeos;⁶ además de otras victorias de Judas, esta vez frente a los generales enemigos Nicanor y Gorgias (2 Mac 8). Como en el libro primero, los seguidores del caudillo hebreo seguían peleando “por nuestro pueblo y por el templo” (1 Mac 3, 43); y preferían, llegado el caso, “morir luchando [antes] que contemplar la desgracia de nuestro templo y de nuestra nación” (1 Mac 3, 59).⁷

El culto cristiano a los macabeos parece comenzar en el siglo IV, espoleado por algunos padres de la Iglesia, como Gregorio de Nacianzo y Juan Crisóstomo, quienes enfatizaban ante todo la vertiente martirial de la epopeya macabea.⁸ Y se prolonga e intensifica, desde luego, a lo largo de la Edad Media, aunque con nuevos matices o significados añadidos. Así, fue entonces, al socaire de las Cruzadas en Tierra Santa, cuando el caudillo judío se transfiguró en uno de los héroes cristianos por excelencia, siempre en lucha contra los infieles. Simultánea o consecutivamente, Judas Macabeo

⁴ Quevedo 1946 (dedicatoria a Felipe IV), aunque según Ghia 1994 las citas bíblicas no pasaban de ser una mera estrategia argumentativa, dado que Quevedo –en contra de la opinión más extendida- no sería ni “moralista” ni antimachiaveliano.

⁵ Sobre los usos de la Biblia en general, García López 2008.

⁶ “Con el nombre de *santos macabeos* designamos a siete hermanos que juntamente con su madre, mujer muy respetable, y el sacerdote Eleázaro, fueron sometidos a espantosos e inusitados suplicios por negarse a comer carne de cerdo”, se lee en la versión castellana decimonónica (1845) de la *Legenda Aurea* (s. XIII) de Iacopo da Varazze preparada por fray José Manuel Macías; Voràgine 1982, I, CIX, 429. Voràgine, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza, 1982.

⁷ Las citas se extraen de la *Sagrada Biblia* 1979. Para una interpretación distinta e iconoclasta –los Macabeos como fundadores (en lugar de restauradores) de una religión jerosolomitana–, véase Nodet 2005. Y como sinónimo –algo más convencional– de nacionalismo judío en la era greco-romana, Farmer 1956.

⁸ Schatkin 1974. El panegírico del Nazianceno tuvo larga vida; véase, *Operum Gregorii Nazianzeni tomis tres* 1571, *Oratio XXXII*, “De Machabaeis”.

también se convirtió en un modelo o dechado de virtudes caballerescas, tal como se puede comprobar en el “paraíso” de Dante (canto XVIII, vers. 37-48, con el Macabeo al lado de Carlomagno, Orlando y otros paladines), pero también, como se verá a continuación, en otros casos o contextos.⁹ A su vez, y como no podía ser de otra forma, Judas Macabeo –un guerrero, a fin de cuentas– fue utilizado a menudo como aval (uno más) de las guerras dichas justas; o bien, en ocasiones, como un ejemplo de patriotismo, ya fuera en nombre de un genérico bien común, tal como se le representaba en algunas ciudades italianas bajomedievales, ya fuera a la manera de adalid étnico ante uno u otro invasor extranjero, tal como ocurriera en la Escocia del siglo XIV.¹⁰ Finalmente, Judas Macabeo –no menos inevitablemente– también pasó a engrosar la nómina de ejemplos de los espejos de príncipes; en particular, para recordarles no sólo su misión principal –la defensa de la fe–, sino también su deuda permanente para con Dios, puesto que todas sus hazañas en la tierra eran fruto en última instancia de la intervención divina, ya fuera directa o –como solía suceder– mediante la intervención de terceros, al modo de aquella espada milagrosa que el profeta Jeremías, por indicación de la Providencia, puso en manos de Judas Macabeo (2 Mac 15,15) –otro elemento legendario de largo recorrido.¹¹

No existe –creo– un estudio específico sobre la diseminación del mito macabeo en el ámbito hispánico. Sin embargo, unas pocas evidencias bastan para presumir su elevado grado de difusión. Así, en las postrimerías del siglo XIV, el teólogo gerundense Francesc Eiximenis invocaba ya el ejemplo de los Macabeos cuando trataba de las obligaciones de príncipes y gobernantes, siendo la primera de ellas, decía, “honrar los templos de Dios”. Como era habitual, Eiximenis subrayaba a continuación que cualquier victoria de aquéllos en el campo de batalla, tal “como dijo Judas Macabeo (...) no es ni viene sino de Dios”. Pero en las páginas del *Dotzè del Chrestità* tampoco faltaban algunas alusiones a la guerra justa, en la acepción –se precisaba– de aquellos que se levantaban contra los tiranos, tal como “los Macabeos hicieron contra Antíoco, un tirano malvado, rey de Grecia”. Finalmente, los dos libros de los Macabeos debían figurar –según este franciscano catalán– en la biblioteca ideal de todo gentilhomme o ciudadano de pro, al lado de otros textos de la Biblia (como *Reyes* y *Jueces*), la Retórica de Aristóteles y los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo.¹² En cualquier caso, la idea concomitante de unos macabeos que sobresalieron siempre “por su celo por la patria y por la ley” traspasó ciertamente la época medieval: se halla, por ejemplo, en una de las influyentes “lecciones” de Francisco de Vitoria, que citaba, como fuente de autoridad, el *De Regno* atribuido al Doctor Angélico (aunque se tratara en realidad de un tratado de Tolomeo de Lucca).¹³

A principios del siglo XVII, un erudito caballero ildense, Francisco de Gilabert, tratando de las obligaciones de los gobernantes municipales del Principado de Cataluña, ponía en primer lugar la de “amar naturalmente nuestra patria con entero amor”, así como su corolario: el defender sus leyes. Y citaba, en apoyo del aserto, algunas autoridades de la Antigüedad, a saber: Valerio Máximo, quien, según Gilabert, había sentenciado que “debemos a la Majestad de la patria tanto respeto como a la

⁹ McGrath 1963 (debo esta referencia a Angela De Benedictis).

¹⁰ Rubinstein 2004, 78 (un medallón macabeo); y para el caso escocés, DUNCAN, 1970.

¹¹ Dunbabin 1985, 31-41. Sobre la leyenda de la espada, véase el testimonio tardío y musical del oratorio *La Espada de oro, que dió Jeremías a Judas Macabeo, con la qual defendió a Israel de los insultos de Nicanor*, Vich, Pedro Morera, 1757, sufragado por la academia tomista de la ciudad de Vich.

¹² Eiximenis 1986-87, I, caps. 487, 495, 575, 655 y 657; Eiximenis 2005, III, cap. CXCII. Las traducciones de las citas son mías.

¹³ Vitoria 1998, véase, “Primera parte”, primera conclusión; así como el fragmento *De regno Christi*. Tampoco tengo noticia de ningún estudio sistemático sobre el lugar del mito macabeo en la literatura política de la época moderna.

veneración de los Dioses”; Plutarco, para quien el amor a la patria había de ser “tan intenso como el de la madre”; y Laercio, quien aseguraba que “más debía el Ciudadano pelear por la observancia de los estatutos y leyes de su patria, que por defender los muros de ella”, siendo la razón de ello que “muchas ciudades pasan sin muros, y ninguna sin leyes”. No faltaba, por supuesto, alguna alusión a Cicerón, según el cual, “el buen Republico no ha de hacer cosa [alguna] contra los estatutos y leyes de la patria, antes ha de guardar y defender aquéllas”. Sin embargo, cuando de lo que se trataba era de “morir por la patria”, el recurso a la patrística pasaba claramente por delante de los “romanos”. Así, “dice san Gregorio [Magno, que] el pelear por la patria [es] el más felice agüero de victoria”, escribía Gilabert. Y era en un contexto semejante cuando salían a relucir los Macabeos o por lo menos la figura del gran patriarca Matatías, quien “exhorta a sus hijos a morir por su ley”.¹⁴

Además de los tratados de buen gobierno, que los ensalzaban y rememoraban periódicamente, los Macabeos acrecentaron su fama a raíz de la Reforma protestante, razón por la cual acabaron siendo, además, una de las señas de identidad de la Europa católica o contrarreformista. Como es bien sabido, los reformadores protestantes, empezando por Lutero, no sólo rechazaron la inclusión de los libros de los Macabeos en el canon bíblico, sino también la creencia en el Purgatorio; un asunto, este último, que iba a catapultar definitivamente a nuestros héroes hebreos. Por el contrario, el Concilio de Trento, remacharía lo uno y lo otro, es decir, los libros primero y segundo de los Macabeos (so pena de excomunión para aquellos que no los aceptaran) y el culto u oración a los muertos (“hay Purgatorio”), en las sesiones IV (8-IV-1546) y XXV (4-XII-1563), respectivamente, y siempre en base a 2 Mac 12, 39-46, a saber: Judas Macabeo y los suyos orando por los caídos y “para que fuesen absueltos de los pecados”.¹⁵ En consecuencia, los propagadores de la doctrina del Purgatorio nunca olvidaron a los macabeos en su lucha contra la herejía: “En el libro [segundo] de los Macabeos leemos que por los muertos se ofreció sacrificio”. Luego, era “doctrina certísima y de fe Cathólica que hay Purgatorio”, tal como por otra parte aseguraban algunos padres de la Iglesia (san Agustín) o algunos apologistas coetáneos (como el influyente Roberto Bellarmino), escribía un tratadista catalán de principios del siglo XVII, el jesuita Onofre Manescal; mientras que el franciscano Dimas Serpi, autor de un tratado “contra Lutero y otros herejes”, empezaba su obra con una alusión a “aquel valeroso Capitán Judas el Macabeo”, el cual, “habiendo acabado sus batallas”, mandaba “hacer lista de la gente [suya] que había muerto en la guerra”, para hacer memoria de los mismos, convencido como estaba de que “hay Purgatorio”, y por si “algunos de los muertos podrían haber acabado en la guerra (aunque justa) con algunas flaquezas”.¹⁶

A la abundante literatura sobre el Purgatorio cabe añadir, para aquilatar la difusión del mito macabeo, una no menos prolífica bibliografía compuesta de glosas y versiones tanto de los libros de los Macabeos como de otros libros históricos del Antiguo Testamento igualmente rechazados o minusvalorados por las iglesias protestantes (Tobías, Judit, Ester),¹⁷ así como de los Salmos davídicos y “las misteriosas significaciones de sus títulos” (como advierte algún autor),¹⁸ que redundaron previsiblemente –ya fuera a través de la lectura o desde el púlpito– en un mejor conocimiento de la historia del Antiguo Israel, un incremento de la penetración de la

¹⁴ Gilabert 1616a, ff. 16-21; Gilabert 1616b, f.5

¹⁵ Jedin, 1975, III, 132-137. Sobre los orígenes del Purgatorio, un ámbito inexistente en las Sagradas Escrituras, Le Goff 1981.

¹⁶ Manescal 1611, 182; Serpi 1620, “Prólogo”.

¹⁷ Serario 1610; Lapede 1693.

¹⁸ Márquez 1603, 16.

historia hebrea en la cultura política del momento y, de paso, una mayor popularidad de los Macabeos.¹⁹ Con todo, la difusión del mito no se limitaba a la cultura escrita. Hacia finales del siglo XVI también empezaron a menudear las representaciones pictóricas del Purgatorio en el arte de la Contrarreforma. Inicialmente, las figuras o motivos principales solían ser Jesucristo, la Virgen María o san Gregorio Magno. Pero el “momento macabeo” no tardaría demasiado en llegar de la mano de Rubens y su *Judas Macabeo orando por los difuntos*, una obra encargada por el obispo de la diócesis francesa de Tournai, Maximilien Vilain de Gand, para ornamentar un altar de la catedral, y ejecutada en los años 1635 y 1636 (la cronología, como se verá más adelante, tiene su importancia para nuestro argumento). Se trata, al parecer, de una verdadera inflexión, puesto que hasta entonces la iconografía contrarreformista no asociaba todavía a los Macabeos con el Purgatorio.²⁰

El paso del tiempo no hizo mella en el mito macabeo y en su capacidad de arraigo en los contextos más diversos. Así, si en la segunda mitad del siglo XVIII se produce un nuevo y vigoroso florecimiento de la literatura macabea, a principios del siglo siguiente la Guerra de la Independencia o la guerra precedente contra la Convención francesa auparon de nuevo a Judas Macabeo a un primer plano (Santos Alonso; Giralt). Mientras tanto, algunas cofradías devocionales lo habían tomado como patrón y ejemplo a seguir, especialmente ante “sacrílegos desacatos”.²¹

Calderón y los Macabeos

El sentido –múltiple- del mito macabeo en la España de principios del siglo XVII no podía ser otro que el de ilustrar las excelencias políticas de la religión, tal como demandaba urgentemente la “buena” razón de estado; reforzar –una vez más- la identidad entre el gobernante y los designios de la Providencia; y finalmente, conjugar a un tiempo guerra, política y religión, es decir, convertir la guerra dinástica –o los intereses geopolíticos del príncipe– en una verdadera guerra de religión. Tal como ocurriera, sin ir más lejos, en el año 1635, a raíz de la declaración de guerra entre Francia y España: una variante regional de la denominada Guerra de los Treinta Años (1618-1648) que iba a ser un caldo de cultivo ideal para el “macabismo” y –por supuesto– para la “buena” razón de estado. Especialmente porque, del lado español, esta nueva contienda se planteó de buen comienzo –tal como ya apuntara en su día José M^a. Jover, como una auténtica guerra de religión.²²

Así, mientras los argumentos de la corona francesa, a tenor de su manifiesto bélico, se fundaban en consideraciones geopolíticas (como la defensa de sus aliados por tierras del Imperio), razones de estado (como adelantarse a una supuesta invasión española anunciada) o agravios político-militares, reales o imaginarios (como la ayuda prestada por Felipe IV a los hugonotes de La Rochelle), por parte de la monarquía española, por el contrario, se enfatizaban los imperativos de índole religiosa y providencialista, ya fuera por estrategia retórica, ya fuera porque el epíteto de “católica”, para singularizar aquel entramado dinástico, era algo más que un elemento

¹⁹ Esta ingente literatura no ha sido aún (que yo sepa) debida o sistemáticamente estudiada, quizás por tediosa o aparentemente estereotipada. Una tarea semejante debiera empezar –como ya se ha hecho- con el análisis de algunas figuras clave, como Benito Arias Montano (1527-1598), hebraísta de renombre y supervisor de la Biblia Políglota de Amberes en tiempos de Felipe II; véase Sánchez Lora, 2008, así como las ediciones de la “Bibliotheca Montaniana”, patrocinada por esa misma universidad.

²⁰ Mâle 2001, 64-66; Réau 1956, 303-306; Hulst 1989, 222-227; Vovelle, 1996.

²¹ Como la Venerable Congregación de los indignos Esclavos del Santísimo Sacramento, radicada en el convento madrileño de Santa María Magdalena, BNE.VE/59/42.

²² Jover 2003. Véase, además, Dentone 2000 y Arredondo 2011.

meramente decorativo. De ahí, entonces, que sus portavoces o propagandistas no dudaran en denunciar reiteradamente las sucesivas alianzas de la corona francesa con herejes de todo pelaje, a saber: los otomanos, una tradicional estrategia geopolítica de los reyes de Francia; los hugonotes domésticos, cuya sombra se proyectaba amenazadoramente en la frontera pirenaica de la Monarquía Hispánica; y finalmente, los rebeldes holandeses y los ejércitos del rey de Suecia, un monarca –dicho sea de paso– que alguno de los polemistas no dudaba en asimilar al Anticristo (Copiaria Carmerineo, 13).

Desatada la contienda, un suceso bélico bastante inmediato, el saqueo de la villa de Tirlemont perpetrado por soldados holandeses y franceses el día 9 de junio, iba a remachar esta orientación discursiva. Según las crónicas subsiguientes, esta villa del Brabante español habría padecido toda suerte de violencias: desde la quema de viviendas o la profanación de templos hasta las violaciones de religiosas y el “martirio” de sacerdotes. Fue ahí también donde, según parece, la soldadesca “dio a comer a los caballos... el Santísimo Sacramento del Altar”: una afrenta definitiva.²³ Ciertamente, no era un hecho aislado. Otros polemistas sacaron a colación excesos o antecedentes semejantes en Bolduque, otra ciudad del Brabante, donde los soldados holandeses habrían convertido la catedral en caballeriza, además de destrozar las imágenes de la misma, expulsar a los religiosos y “solicitar” a las monjas en matrimonio (*sic*). Algo parecido a lo que habría ocurrido en Malinas, también en una fecha indeterminada, y donde los mismos soldados se habrían divertido lo suyo pegando las formas sagradas en las puertas de las casas o en las sillas de sus monturas (Copiaria Cermerineo, 8v; 11v).

Sin embargo, la tragedia de Tirlemont presentaba –se decía– rasgos bastante singulares. Así, según algunas de las relaciones de los hechos, el saqueo se habría prolongado cerca de veinte días consecutivos. Y lo peor es que habría empezado mientras el gobernador español de la plaza, don Martín de los Arcos, negociaba la capitulación, “por ser la plaza flaca [y] sin defensa alguna”, con el mando holandés en una de las puertas de la villa. Pero mientras se estaba en tratos, los soldados franceses, capitaneados por el mariscal de Châtillon,²⁴ hugonote, a pesar de servir a un rey católico, se entraron por otra de las puertas e iniciaron el saqueo de la ciudad y de sus templos, “no respetando [siquiera] al Santísimo Sacramento”, que echaron por los suelos, ni a “las imágenes y reliquias de los santos”. También se dice que quemaron vivas a algunas religiosas. Finalmente, los soldados, nunca suficientemente satisfechos, habrían consumado el consabido ritual del sacrilegio equino: “sacaron las custodias, y las formas que había dentro, [y] las echaban en los sombreros y dábanse a comer a los caballos”.²⁵ De ahí, pues, que Tirlemont pasara a engrosar rápidamente los anales del martirologio de la Iglesia militante.²⁶

Es bien conocida la airada reacción de Quevedo ante este estado de cosas. Su “carta” al rey de Francia, escrita según parece a instancias del conde-duque de Olivares, proclamaba la necesidad de una venganza inmediata; no en vano, añadía, nuestro Dios es un “Dios de venganzas”, como repetidamente se le llama –escribe– en la Biblia (Sal 94, 1). De ahí, pues, que si el rey de Francia, poco temeroso de Dios, no actuaba en consecuencia, tal como parecía ser el caso, Felipe IV venía obligado a tomar la iniciativa: entonces, escribía Quevedo, “el rey mi señor os buscará... no con nombre de enemigo. Su apellido será Católico, vengador de las injurias de Dios [y] de los agravios

²³ BNE. Ms. 11260-4.

²⁴ Gaspar III de Coligny (1584-1646).

²⁵ BNE. Ms. 2366, ff. 5-33.

²⁶ Camargo y Salgado 1642, 337v y 341v.

hechos a Cristo nuestro Señor”. El perfil macabeo del monarca español se iba, pues, delineando (Quevedo 2005).

Sin embargo, Quevedo no era el único en clamar venganza. El fraile y predicador agustino Juan de Herrera, “criado” del conde-duque de Olivares, fundador de una denominada Hermandad Real de la Milicia Católica Española para la defensa de la fe católica y la Iglesia Romana, y un personaje no siempre bien visto en la corte (el cronista Matías de Novoa lo presentaba como un “hombre arrojado y no poco tocado de soberbia”), no le iba a la zaga, especialmente en su firme apelación a Felipe IV. Su escrito, intitulado *Querrela y pleyto criminal contra los delictos enormes que Xatillón, capitán general del Christianísimo señor Rey de Francia, y su ejército cometieron en Trillimon* (sic), fechado asimismo en el año 1635, y dedicado al conde-duque de Olivares, iba a quedar ciertamente inédito, quizás por la radicalidad de sus posiciones, su tono excesivamente “romanista” (la defensa de la Iglesia antes que la de la monarquía) u otras razones quizás más prosaicas.²⁷ Su prosa algo inconexa en ocasiones, así como algunas alambicadas citaciones bíblicas (en particular, la Epístola de Santiago condenando a aquellos que defraudaren el jornal de los pobres, Sant 5), tampoco debieron facilitar el camino del texto a la imprenta. Sin embargo, su argumento era de una claridad meridiana. Los hechos de Tirlemont no podían quedar sin castigo, pues, “clamaban al cielo” y “provocaban la ira de Dios”. En consecuencia, los culpables –Châtillon y los suyos– debían ser entregados a la justicia y pagar por ello. Pero, dado que el rey de Francia (a diferencia de Moisés “en el caso miserable del becerro”, que hizo matar a todos los idólatras, sin perdonar ni amigos ni parientes) no parecía estar por la labor, le correspondía, pues, a Felipe IV, al modo de un nuevo Barac, el vencedor de Sísara (Jue 4), el tomar a su cargo la venganza divina, saliendo en defensa del “santísimo sacramento” y poniendo a su “vida, mujer, hijos, reinos y vasallos y a todos los españoles... a defender a fuego y sangre al verdadero Dios”.²⁸

Un escabroso episodio bíblico, la violación y muerte de la concubina de un levita del monte de Efraím (Efraím) a manos de algunos benjaminitas del lugar de Gueba (Jue 19), prefiguraba los pasos a seguir. De vuelta a su casa, el levita troceó el cadáver de la mujer en doce pedazos y los repartió por todo Israel y Judá, por entonces reinos enfrentados, clamando venganza. Acto seguido, las diez tribus israelitas se movilizaron como un solo hombre, exigiendo a los benjaminitas la entrega inmediata de los culpables a fin de darles muerte. Como sea que aquéllos se negaran reiteradamente a hacerlo, Israel les hizo la guerra hasta casi exterminarlos: “Los hijos de Israel... pasaron a filo de espada las ciudades, hombres y ganados y todo cuanto hallaron, e incendiaron cuantas ciudades encontraron”, se lee en el colofón de la historia (Jue 20). He ahí, sucintamente extractado, el relato bíblico, plagado de violencias. Sin embargo, fray Herrera añadía por su cuenta que si los israelitas habían vencido con tanta claridad a los benjaminitas era porque Dios les había encomendado que previamente escogieran como caudillo a un “gran capitán llamado Judas”; algo que, por supuesto, también debía hacerse ahora, léase, en la persona de Felipe IV, puesto que “en esta Historia está dibujada y figurada la que tenemos presente de Trillimon (sic)”.²⁹ Por si acaso, fray Herrera terminaba su alegato recordando que la principal arma de los “grandes capitanes”, incluídos “los Machabeos, soldados fortísimos y ejemplo de todos los capitanes del mundo”, era la oración persistente y continuada. La contraprueba era que si Judas Machabeo murió en el campo de batalla (como se lee en 2 Mac 9), eso fue porque en aquella ocasión se olvidó un tanto de las plegarias; pues, concluía Herrera,

²⁷ BNE, Ms. 2366, 440-464v, fechado a 26 de octubre de 1635.

²⁸ Ibid., 447.

²⁹ Ibid., 449r-449v.

“no se hallan en este capítulo [bíblico] los fervores que en otras victorias tuvo de oración y de llamar a Dios, y por ventura, por eso murió”.³⁰

En ese contexto se inscribe la comedia de Calderón *Judas Macabeo*.³¹ De genealogía o cronología ciertamente algo incierta, pero que difícilmente puede abstraerse de esa coyuntura. Se sabe que hacia finales del año 1623 se hizo una representación en palacio de un drama de Calderón intitulado *Los Macabeos*, una pieza que cabe considerar el antecedente directo de *Judas Macabeo*, un libreto ulterior y mucho más extenso, según parece. De esta renovada incursión en el mito macabeo, que se publicó en la *Segunda Parte de Comedias de Calderón de la Barca* (Madrid, 1637), se conocen dos versiones manuscritas previas, una de ellas fechada –y representada– en 1629. Sin embargo, el reciente editor de las mismas advierte que el texto que llegó a la imprenta en 1637 difiere de las variantes manuscritas en cerca de un 40% por lo que atañe a los versos; y que esta versión para la imprenta “puede aventurarse que... debió de ser completada... quizá... en 1636 o 1635” (Calderón de la Barca, 2012, 13). No lejos, pues, del contexto bélico de los inicios de la guerra con Francia e incluso de la masacre de Tirmont, tan aireada por los propagandistas de la causa de Felipe IV.

Calderón, por supuesto, se toma sus libertades.³² El argumento se basa en 1 Mac 2-4, es decir, empieza cuando los israelitas, encabezados por Judas Macabeo, “exterminador de impíos”, endosan sendas y definitivas derrotas a los generales asirios Gorgias y Lisias (o Lisías), reconquistando tanto la ciudad de Jerusalén como su preciado Templo, y dando por finalizada su particular guerra de treinta años contra el dominio seléucida. Sin embargo, Calderón añade por su cuenta un buen número de personajes y, por supuesto, de anécdotas y episodios. Así, en su *Judas Macabeo* aparecen algunos de sus hermanos, como Eleazar (o Eleazaro), muerto en el campo de batalla, y Simón (o Simeón) y Jonatán (o Jonatás), que adquieren un notable protagonismo tanto en las escenas bélicas como en las intrigas amorosas que acompañan –inevitablemente– a los lances armados. También se introducen algunas mujeres, cuyo papel no resulta menos determinante a la postre, como la bella Zarés, una nieta del viejo Matatías, el padre de los Macabeos (que muere al poco de empezar la obra), y Cloriquea, la esposa del vencido Lisias, que acaba asimismo rendida a los pies de Judas Macabeo. Un tal Tolomeo, un soldado hebreo, tiene asimismo sus momentos de gloria en el enredo amoroso correspondiente.

La obra empieza con estruendo y música de triunfo militar, a fin de dar entrada a un “alegre Judas vencedor”, con su frente coronada por “los rayos del sol”, y a sus hermanos Simón y Jonatán, todos ellos de vuelta a la casa del padre, el viejo Matatías, después de la derrota inflingida a los ejércitos del cruel Gorgias. Matatías, que les da la bienvenida, canta las alabanzas de ese “Judas valiente, a quien Dios / fió venganza y castigo / del idólatra enemigo”; y que “de Dios” resulta ser “el divino azote”. No menos ardiente se muestra la bella Zarés, nieta del patriarca, quien tampoco escatima elogios a Judas, “vencedor divino y fuerte”, además de “defensor del pueblo hebreo”. Aunque Judas, a diferencia de sus hermanos, se muestra impasible ante los desvelos de la muchacha: “tus desprecios lloro”, se le oye decir a Zarés. Resuelta a llamar la atención del macabeo por antonomasia, Judas, y dado que éste sólo piensa en guerrear, Zarés decide convertirse en soldado y escoltarle en sus arriesgadas campañas militares: “pues

³⁰ *Ibid.*, 461v.

³¹ Se han consultado las ediciones siguientes: Calderón de la Barca 1987, 3-33; Calderón de la Barca 2012; y BNE. T/3155 (3).

³² Para un análisis de la obra, sus fuentes, ecos bíblicos e influencias helenizantes, véase Rodríguez Cuadros 2012, 446-449; y Calderón de la Barca 2012, 11-32.

solo te agrada Marte / en todo pienso imitarte, / casta Palas (...) desde hoy la guerra sigo por ver si acaso te obligo / más diamante que mujer”.

Mientras tanto, la guerra prosigue, y Lisias, que se ha hecho fuerte en Jerusalén, desafía a los Macabeos, amenazando con exterminarlos a ellos y a todos los suyos. Por esta razón, aquéllos se ponen inmediatamente en marcha, con Judas a la cabeza, como siempre, a fin de “vengar agravios con religioso celo”. Zarés se incorpora a la comitiva militar “vistiendo mallas y tocando acero”. Y Jonatán, por su parte, se llega hasta Jerusalén, a modo de embajador del Macabeo, para intimar a Lisias a entregar la ciudad o, en caso contrario, a atenerse a las consecuencias, pues, Judas en persona “vendrá a vengar / tantos agravios del cielo”. Hasta ahí, pues, nada más convencional. Pero el previsible curso del argumento se modifica sustancialmente a raíz de la intervención “pacifista” o conciliadora de Cloriquea, la esposa de Lisias, que no desea la guerra con los judíos, y que trata de convencer a su esposo mediante la escucha de dulces melodías: una de ellas, dedicada a la belleza de Zarés, la macabea.

Lo que sucede luego, en la segunda jornada de la pieza, y en los aposentos de Zarés y Cloriquea, acaba siendo más importante –y más ambiguo, a su vez– que lo que ocurre en el campo de batalla. Lisias, en el colmo de la imprudencia, y llevado de un impulso irrefrenable, se presenta de incógnito en el campamento militar de los macabeos a fin de gozar de la visión de Zarés y declararle de paso su encendido amor (será rechazado sin contemplaciones, pues, como sabemos, la joven macabea desea a Judas). Por su parte, y una vez enterado del asunto, Judas se llega, también clandestinamente, hasta las habitaciones de Cloriquea, y aunque se sorprende gratamente de la hermosura de aquella mujer, se limita a raptarla educadamente y ofrecérsela a Zarés como presente, es decir, como criada suya, a fin de vengar el atrevimiento de Lisias. Finalmente, Tolomeo se las ingenia para que Jonatán, el hermano macabeo más perdidamente enamorado de Zarés, pueda gozar de ella mediante un ardid; algo que, afortunadamente para el buen nombre de los macabeos, no llega a ocurrir, siendo el beneficiario de la trama el propio –e impresentable– Tolomeo. No es este el lugar idóneo para entrar en más detalles. Digamos únicamente que ante tanto enredo, y con Zarés y Cloriquea tironeando en direcciones opuestas, el valeroso Judas, entre desconcertado e indignado, zanja la cuestión con un enérgico: “Dejadme solo, que hoy / dar quiero a Dios alabanza / porque cumpla mi esperanza”, es decir, la derrota inminente de Lisias y sus ejércitos, la cual, según la consabida lógica macabea, sólo podía llegar gracias a la Providencia (la clave, como se lee en la Biblia, “no está en la muchedumbre del ejército”, pues, “del cielo viene la fuerza”, 1 Mac 3,19).

Dicho y hecho. La tercera y última jornada de la obra empieza con un ultimátum de Judas a Lisias para la entrega de Jerusalén. Si no, “tengo de dar la batalla / más sangrienta, y a los tuyos / he de pasar a cuchillo / sin perdonar a ninguno”. Y prosigue con el asedio de la ciudad y la rápida victoria de Judas Macabeo. Elogiado, una vez más, por unos y otros, el líder macabeo se resta importancia (como debe ser), pues, “Desta dichosa gloria / solo al gran Dios se debe la victoria”. La obra termina dando un renovado protagonismo a las mujeres, Zarés y Cloriquea, de modo que la primera, sabedora de la imposibilidad de lograr el amor de Judas, acaba por aceptar como marido al más bien poco ejemplarizante Tolomeo; mientras que Cloriquea, de quien se adivinan asimismo suspiros por el Macabeo, acaba por hacerse monja o algo parecido, es decir, convertida y más devota que nunca (“yo quiero en vuestra ley / seguir de hoy más vuestro Dios”). De modo que, Judas Macabeo, para integridad y perpetuación del mito, puede seguir a lo suyo, indiferente a las tentaciones mundanas, a saber: la guerra santa. O dicho de otro modo, la “buena” razón de estado.

Desde luego, aun cuando el *Judas Macabeo* de Calderón no fuera exactamente una consecuencia directa del eco de Tirlemont –pues el origen de la comedia se remonta doce (en el caso de *Los Macabeos*) o seis (*Judas Macabeo*) años atrás– cabe reconocer que su argumento –o por lo menos, una parte del mismo, descontadas las pasiones amorosas–, así como su publicación en 1637, se adaptaban fácilmente a las circunstancias del momento. Ahora bien, si el *Judas Macabeo* de Calderón era, además, otro llamamiento –uno más– para “despertar” de una vez por todas a Felipe IV, un rey tenido por dormido o cuando menos bastante aletargado, ya fuera por obra del valimiento, ya fuera por sus escarceos notorios, en la línea de un Quevedo y su *Política de Dios* (“No basta que el rey esté presente, si duerme”)³³ o incluso –como se ha visto– de fray Juan de Herrera, esa posibilidad no puede deducirse sin más del contexto, sino que debería inferirse más bien de la biografía –bastante esquiva o escurridiza, por otra parte– del dramaturgo. Una estudiosa de la obra calderoniana sugiere que ésta debe leerse –siquiera sea en parte o “entre líneas”– como “el dietario de una monarquía”; y que la puesta en escena de algunas obras de Calderón “se convertía para el rey en un espejo ejemplificador de hechos y actos... en los que la referencia aleccionadora hacia su propia persona quedaba claramente apuntada”. Se cita, a modo de ilustración, la comedia *El mayor encanto, amor*, donde el paralelismo entre Ulises y Felipe IV puede interpretarse como una crítica al monarca, especialmente “porque, en medio del conflicto bélico con Francia, él se escondía en lugares de recreación” (como el Retiro).³⁴

Resulta ciertamente algo llamativo que un autor tan influyente como Calderón no sea incluido por lo general en una u otra de las distintas corrientes de tratadistas de la (buena) razón de estado en la España del Seiscientos, ya sea entre los “moralistas”, ya sea entre los “tacitistas” o entre los tipos intermedios. ¿Un indicio, quizá, de la compleja personalidad del dramaturgo? Sea como fuere, las filiaciones habituales no dejan demasiado lugar a dudas. Calderón, además de poeta de la “casuística jesuita”, es, para muchos, un “neoestoico” más, es decir, un seguidor –como tantos otros– de las doctrinas de Justo Lipsio, siquiera fueran “teñidas” de un providencialismo algo superior a la mediana (Rodríguez Cuadros 2002, 23). Otros estudiosos prefieren alienarlo resueltamente con las doctrinas jesuíticas de Juan de Mariana y de Francisco Suárez, “quienes –como se nos recuerda– limitan el principio de derecho divino de los reyes y justifican el magnicidio del monarca injusto y tiránico” (Regalado, I, 249). Con tales adscripciones, el *Judas Macabeo* de Calderón no parece que deba considerarse un mero pasatiempo. Es más, resulta significativo que esta obra calderoniana sea casi coetánea en el tiempo con otra tentativa literaria de índole macabea, a saber: el poema heroico intitulado *El Macabeo* (1638), compuesto por otro poeta de la corte de Felipe IV, el médico y escritor criptojudío portugués Miguel de Silveira, por aquel entonces al servicio del virrey de Nápoles (después de serios problemas con la Inquisición en 1635). Se trata de una obra dedicada, una vez más, a Felipe IV, cuyo argumento giraba en torno a la “Restauración del Templo de Jerusalem, hecha por el invicto Capitán Iudas Macabeo”, con amantes de por medio, como no podía ser menos, y que reclamaba asimismo la presencia del caudillo hebreo a fin de “[oprimir] la cerviz del Sirio Marte” (I, 12). Quien dice “sirio”, dice también “francés”.³⁵

A modo de conclusión: Un mito de ida y vuelta

³³ Quevedo 1946, Parte 1ª, cap. VI, 17 y cap. X, 23. Para la analogía bíblica que inspira el paso, Lc. 8, 22-25.

³⁴ Rodríguez Cuadros 2002, 13 y 117.

³⁵ Silveira 1638.

Tanta insistencia en el mito macabeo, así como en el rechazo de la (mala) razón de estado, tuvo también sus efectos colaterales o inesperados –por no decir, perversos. Así, en la Cataluña insurrecta de 1640, donde, por cierto, combatiera el propio Calderón en calidad de coracero, la apelación a los macabeos no sólo no fue menos habitual, sino que iba a ser uno de los fundamentos del derecho de resistencia invocado por los representantes de las instituciones del Principado catalán. De ahí, entonces, que el “precedente” macabeo fuera expuesto ya en un precoz dictamen emitido por una junta de teólogos convocada por la Diputación catalana, dado que, en caso de “injusta agresión a la República”, razonaban aquéllos, la guerra era automáticamente justa, tal como demostraban muchos “gloriosos ejemplos”; no en vano, “este fue el motivo que alentara tantas veces la valentía de los Machabeos” (se citaba como autoridad, 2 Mac 8, 21).³⁶

La apelación a los caudillos israelitas –explícita unas veces e implícita otras– devino un lugar común en los escritos polémicos que los portavoces de la causa del Principado se cruzaron de buen comienzo con los propagandistas de la monarquía; en parte, porque aquéllos hacían lo mismo que éstos, es decir, emplear el mito macabeo para denunciar la –considerada– mala razón de estado. En este caso, las imputaciones, claro está, no se dirigían contra Francia o contra los *politiques* franceses, sino más bien contra Olivares y su política “inequívocamente” maquiaveliana. Lo subrayaba el teólogo agustino Gaspar Sala, de parte del Consejo de Ciento barcelonés, en uno de los opúsculos catalanes más difundidos, la *Proclamación Católica* dirigida a Felipe IV hacia finales del año 1640: los que “lisonjaban” a los reyes, diciéndoles que un monarca poderoso podía desdecirse de sus leyes y juramentos provinciales, eran “sin duda Ateístas en su corazón”, además de “impíos Machavelistas (sic)” y enemigos tanto de la conciencia de los Reyes como de la Iglesia Católica. Y, para colmo, los ejércitos de Felipe IV no resultaban menos herejes que los de Luis XIII, pues algunas poblaciones catalanas habían sufrido violencias semejantes a las de algunas ciudades de Flandes. En suma, censuraba Sala, se hablaba mucho –todavía– de Tirlemont y “del sacrílego Xatillón”, pero muy poco o casi nada de los templos catalanes arrasados por “los soldados de un Rey Católico”.³⁷

Judas Macabeo, pues, volvía a ser más necesario que nunca. También en la Cataluña de 1640. Siquiera fuese encarnado en la figura de unos segadores y jornaleros que empezaron a atacar por su cuenta y riesgo a los tercios “heréticos” de Felipe IV, como sostenía Sala. O dicho de otro modo, y para terminar: la epopeya bíblica de los macabeos, inicialmente fuera de toda sospecha, además de recurso predilecto de los cultivadores de la “buena” razón de estado, fue siempre un arma de doble filo: tanto podía ayudar a conservar dominios como todo lo contrario. Como tantos otros mitos políticos, el de los Macabeos siempre fue un auténtico bumerán.

³⁶ *Iustificació en consciència de aver pres lo Principat de Catalunya las armas, per resistir als soldats, que de present la invadeixen*. Barcelona: Gabriel Nogués, 1640, 15 (donde se relata asimismo el caso de la mujer del levita agredida por los benjaminitas). La traducción es mía.

³⁷ [SALA] 1640, 32 y 216-219. Sobre el patriotismo macabeo subsiguiente, Torres 2008, 212-225.

Obras citadas

- Ágreda, María de Jesús de. Consolación Baranda ed. *Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de estado*. Madrid: Castalia e Instituto de la Mujer, 1991.
- Antón Martínez, Beatriz. *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*. Universidad de Valladolid, 1991.
- Arredondo, M^a. Soledad. *Literatura y propaganda en tiempo de Quevedo: Guerras y plumas contra Francia, Cataluña y Portugal*. Madrid y Frankfurt am Main: Universidad de Navarra-Editorial Iberoamericana-Vervuert, 2011.
- Asch, Ronald G. y Duchhardt, Heinz eds. *El Absolutismo, ¿un mito? Revisión de un concepto historiográfico clave*. Barcelona: Idea Books, 2000.
- Bautista, Ambrosio. *Breve discurso de las miserias de la vida humana y calamidades de la religión católica*. Madrid, Imprenta Real, 1635.
- Bireley, Robert (S.I.). *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 1990.
- BNE. Ms. 2366, 5-33. Mascareñas, Gerónimo. *Sucesos de la campaña de Flandes del año 1635 en que Francia rompió la paz con España*.
- BNE. Ms. 2366, 440-464v. Herrera, Juan de. *Querrela y pleyto criminal contra los delitos enormes que Xatillón, capitán general del Christianísimo señor Rey de Francia, y su ejército cometieron en Trillimon*.
- BNE. Ms. 11260-4. *Carta escrita a los cathólicos de Terlimont, consolándolos en la ruina de su ciudad por el ejército del Rey de Francia*.
- BNE, T/3155(3), Calderón de la Barca. *Comedia famosa, Judas Macabeo*, sin portada y sin apenas pie de imprenta (“Sevilla, en casa de Francisco de Leefdael”)
- BNE. VE/59/42. *Alabado sea el Santísimo Sacramento y la purísima Concepción de la Virgen María nuestra Señora concebida sin pecado original*, s.l., s.n., [¿siglo XVIII?, aunque la catalogación de la Biblioteca Nacional de España le atribuye un dudoso “c. 1601?”],
- Botero, Giovanni. Chiara Continisio ed. *La Ragion di Stato*. Roma: Donzelli, 1997.
- Calderón de la Barca, Pedro. A. Valbuena Briones ed. *Obras Completas*. II. “Dramas”. Madrid: Aguilar, 1987.
- . Fernando Rodríguez-Gallego ed. *Judas Macabeo*. Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuert, 2012.
- Camargo y Salgado, Fernando. *La Iglesia militante. Cronología sacra y epítome historial de todo quanto ha sucedido en ella, próspero y adverso*. Madrid: Francisco Martínez Acosta y Pedro García de Sodruz, 1642.
- Copiaría Carmerineo, L. de [Louis de Cruzamont]. *Atroces hechos de impíos tyranos por intervención de franceses o atrocidades francesas executadas por impíos tyranos, colegidas de autores diversos... y escritas primero en lengua latina. Traducidas después en Español y aumentadas en esta segunda impresión*. Valeria: s. n., 1635.
- Dentone, Catherine. *Images de la francophobie en Espagne. L'écriture de la crise de 1635*. Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 2000.
- Duncan, A. A. M. *The Nation of Scots and The Declaration of Arbroath*. Londres: Historical Association, 1970.
- Dunbabin, Jean. “The Maccabees as exemplars in the tenth and eleventh centuries”. Katherine Walsh y Diana Wood eds. *The Bible in the Medieval World. Essays in memory of Beryl Smalley*. Oxford: Blackwell, 1985. 31-41.

- Eiximenis, Francesc. Xavier Renedo y Sadurní Martí eds. *Dotzé llibre del Crestià. Primera part*. Gerona: Universitat de Girona y Diputació de Gerona, 2005.
- . Curt Wittlin *et al.* eds. *Dotzé llibre del Crestià. Segona part*. Gerona: Diputació de Gerona y Col·legi Universitari de Girona, 1986-87.
- Elliott, John H. "Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVI". John H. Elliott ed. *Poder y sociedad en la España de los Austrias*. Barcelona: Crítica, 1982. 198-223.
- . *El conde-duque de Olivares. El político en una época de decadencia*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Farmer, William Reuben. *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*. Westport (Conn.): Greenwood Press, 1956.
- Fernández-Santamaría, José A. *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Fioravanti, Maurizio. *Constitución: de la Antigüedad a nuestros días*. Madrid: Trotta, 2001.
- García López, Jorge. "Quevedo y Saavedra: dos contornos del seiscientos". *La Perinola. Revista de Investigación Quevediana* 2 (1998): 237-260.
- . "La Biblia en la prosa culta del siglo XVII". Gregorio del Olmo Lete dir. *La Biblia en la literatura española*. Madrid: Editorial Trotta y Fundación San Millán de la Cogolla, 2008. II [*Siglo de Oro*], 265-288.
- Gauchet, Marcel. "L'Etat au miroir de la raison d'Etat: La France et la chrétienté". Yves Charles Zarka dir. *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat aux XVIe. et XVIIe. Siècles*. París: PUF, 1994. 193-244.
- Ghia, Walter. *Il pensiero politico di Francisco di Quevedo*. Pisa: Edizioni ETS, 1994
- Gilabert, Francisco de. *Discurso del origen y obligación de las casas comunes de las ciudades y villas, dirigido al brazo Real de Cataluña*. Lérida: L. Manescal, 1616a.
- . *Discurso sobre la fuente de la verdadera nobleza*. Lérida: L. Manescal, 1616b.
- Giralt, Vicente. *Los Macabeos invencibles en la ciudad de Barcelona tiranizada y oprimida por el gobierno francés: oración fúnebre*. Tarragona: Imprenta de la Gazeta [1809].
- Gracián de la Madre de Dios, Gerónimo. Otger Steggink ed. *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*. [Bruselas, Roger velpio y Huberto Antonio, 1611]. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- Horozco y Covarrubias, Juan de. *Tratado de la verdadera y falsa profecía*. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588.
- Hulst, R. A. d'. *The Old Testament*. Londres: Harvey Miller, 1989.
- Iustificació en consciència de aver pres lo Principat de Catalunya las armas, per resistir als soldats, que de present la invadeixen*. Barcelona: Gabriel Nogués, 1640.
- Jedin, Hubert. *Historia del concilio de Trento*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1975.
- Jover, José M^a. 1635. *Historia de una polémica y semblanza de una generación*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna y C.S.I.C., 2003 [1949].
- Justo Lipsio. Javier Peña y Modesto Santos eds. *Políticas [Politicorum sive civilis doctrinae libris ex, 1589/1593]*. Madrid: Tecnos, 1997.
- La Espada de oro, que dió Jeremías a Judas Macabeo, con la qual defendió a Israel de los insultos de Nicanor*. Vich: Pedro Morera, 1757.
- La razón de estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*. Edición de Javier Peña Echeverría *et al.* Madrid: Tecnos, 1998

- Lapide, Cornelii Cornelii. *Commentarivus in Esdram, Nehemiam, Tobiam, Judith, Esther et Machabeos*. Anvers: Henricum & Corneliium Verdussen, 1693 [1645].
- Le Goff, Jacques. *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981.
- Losa, Andrés de la. *Verdadero entretenimiento del Christiano, en el qual se trata de las quatro postrimerías del Hombre, que son Muerte, Iuyzio, Infierno, Gloria*. Pamplona: Carlos de Labèyen, 1617 [1584].
- Mâle, Emile. *El arte religioso de la Contrarreforma* [1932]. Madrid: Encuentro, 2001.
- Manescal, Onofre. *Miscelánea de tres tratados de las apariciones de los espíritus, el uno, donde se trata (...) si las almas del Purgatorio vuelven, De Antichristo el segundo, y de Sermones predicados en lugares señalados el tercero*. Barcelona: Gerónimo Genovés y Sebastián Mathevad, 1611.
- Maravall, José Antonio. “Maquiavelo y el maquiavelismo en España”. José Antonio Maravall. *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Tercera. El siglo del Barroco*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1984. 39-72.
- Márquez, Juan. *Los dos estados. De la espiritual Hierusalem, sobre los psalmos CXXV y CXXXVI*. Barcelona: Jaime Cendrat, 1603.
- McGrath, Robert Leon. ‘The Romance of the Maccabees in Mediaeval Art and Literature.’ Tesis Doctoral inédita. Princeton University, 1963.
- Méchoulan, Henry. “La raison d’État dans la pensée espagnole au Siècle d’Or, 1550-1650”. Yves Charles Zarka ed. *Raison et déraison d’Etat. Théoriciens et théories de la raison d’Etat aux XVIe. et XVIIe. Siècles*. París: PUF, 1994. 245-263.
- Meinecke, Friedrich. *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1952 [reimp. 1983].
- Nieremberg, Juan Eusebio (S.I.). *De la devoción y patrocinio de san Miguel, príncipe de los ángeles, antiguo tutelar de los godos y protector de España*. Madrid, María de Quiñones, 1643.
- Nodet, Étienne. *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*. París: Cerf, 2005.
- Oña, Pedro de. *Primera parte de las postrimerías del hombre*. Pamplona: Carlos de Labayen, 1608 [1603].
- Operum Gregorii Nazianzeni tomi tres*. Basilea: ex officina Hervagiana, per Eusebium Episcopum, 1571.
- Perdices, Luis. *La economía política de la decadencia de Castilla en el siglo XVII*. Madrid: Síntesis, 1996.
- Quevedo, Francisco de. Aureliano Fernández-Guerra y Orbe ed. *Política de Dios y gobierno de Cristo Nuestro Señor* [1617-1635]. BAE, XXIII, Madrid: Atlas, 1946. 7-110
- . Carmen Peraita ed. “Carta al serenísimo, muy alto, y muy poderoso Luis XIII, Rey Cristianísimo de Francia”. Francisco de Quevedo. *Obras completas en prosa*. Madrid: Castalia, 2005. III, 249-305.
- Réau, Louis. *Iconographie de l’art chrétien*. II, París: P.U.F., 1956.
- Rebolledo, Luis de. *Primera parte de cien oraciones fúnebres, en que se considera la vida y sus miserias, la muerte y sus provechos*. Madrid: Herederos de Juan Iñiguez de Lequerica, 1600.
- Regalado, Antonio. *Calderón. Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*. Barcelona, Destino, 1995 [2 vol].
- Rivadeneira, Pedro de. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de ese tiempo enseñan*. Madrid, Pedro Madrigal, 1605 [1595]. En

- Vicente de la Fuente ed. Pedro de Rivadeneira. *Obras Escogidas*. BAE, LX. Madrid: Atlas, 1952. 449-587.
- Rodríguez Cuadros, Evangelina. *Calderón*. Madrid: Síntesis, 2002
- . "La Biblia y su dramaturgia en el drama calderoniano". Francisco Domínguez y Juan Antonio Martínez eds. *La Biblia en el teatro español*. Vigo, Academia del Hispanismo, 2012. 441-457.
- Rubinstein, Nicolai. "Political Ideas in Sienese Art: the frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico". Nicolai Rubinstein. *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2004. I, 61-98.
- Sagrada Biblia*. E. Nacar y Alberto Colunga eds. Madrid: BAC, 1979.
- [Sala, Gaspar]. *Proclamación Católica a la Magestad Piadosa de Felipe el Grande, Rey de las Españas, y Emperador de las Indias, nuestro señor*. s.l.: s.n., 1640.
- Salazar, Juan de. Miguel Herrero García ed. *Política española* [Logroño, 1619]. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997,
- San José, Gerónimo de. *Genio de la historia*. Zaragoza: Diego Dormer, 1651.
- Sánchez Lora, José Luis. *Arias Montano y el pensamiento político en la corte de Felipe II*. Universidad de Huelva, 2008.
- Santos Alonso, Hilario. *Historia sagrada de los más valientes soldados del pueblo de Dios. Judas Macabeo y sus esforzados hermanos*. Valencia: Agustín Laborda, c. 1770.
- Schatkin, Margaret. "The Maccabean Martyrs." *Vigilae Christianae* 28 (1974): 97-113.
- Serario, Nicolao. *In sacros Divinorum Bibliorum Libros Tobiam, Iudith, Esther, Machabeos*, Magúncia: B. Lippius, 1610
- Serpi, Dimas. *Tratado de Purgatorio contra Luthero y otros hereges*. Gerona: Gaspar Garrich, 1620 [1604].
- Silveira, Miguel de. *El Macabeo. Poema heroico*. Nápoles: Egidio Longo, 1638.
- Stolleis, Michael. *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*. Bolonia: Il Mulino, 1998 [1990].
- Thompson, I. A. A. y Yun, Bartolomé eds. *The Castilian Crisis of the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Tomás y Valiente, Francisco. "La monarquía española del siglo XVII: el absolutismo combatido". Ramón Menéndez Pidal y José María Jover eds. *Historia de España. La España de Felipe IV*. Madrid: Espasa-Calpe, 1982. XXV, 21-82.
- Torres, Xavier: *Naciones sin nacionalismo. Cataluña en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2008.
- Vilar, Jean. *Literatura y economía. La figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro*. Madrid: Revista de Occidente, 1973
- Viroli, Maurizio. *De la política a la razón de estado: la adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*. Madrid: Akal, 2009.
- Vitoria, Francisco de. Luis Frayle ed. *Sobre el poder civil*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Vorágine, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza, 1982. 2 vols.
- Vovelle, Michel. *Les âmes du Purgatoire ou le travail du deuil*. París: Gallimard, 1996.