



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro
ISSN: 2328-1308
revistahipogrifo@gmail.com
Instituto de Estudios Auriseculares
España

¿Lope reaccionario o revolucionario?: «Fuenteovejuna» frente a la «Institution de la religion chrétienne»

Rivero Iglesias, Carmen

¿Lope reaccionario o revolucionario?: «Fuenteovejuna» frente a la «Institution de la religion chrétienne»

Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro, vol. 7, núm. 1, 2019

Instituto de Estudios Auriseculares, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517560693037>

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2019.07.01.38>

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

¿Lope reaccionario o revolucionario?: «Fuenteovejuna» frente a la «Institution de la religion chrétienne»

Was Lope reactionary or revolutionary? Fuenteovejuna vs. Calvin's Institution de la Religion Chrétienne

Carmen Rivero Iglesias

Universität Münster, Alemania

carmen.rivero@uni-muenster.de

DOI: <https://doi.org/10.13035/H.2019.07.01.38>

Redalyc: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517560693037>

Recepción: 28 Agosto 2018

Aprobación: 02 Octubre 2018

RESUMEN:

Partiendo de la base de que *Fuenteovejuna* es una obra de carácter marcadamente político, el presente estudio tercia en el debate sobre el supuesto carácter reaccionario o revolucionario del drama a través de su lectura a la luz del discurso político tanto español como europeo de la época, adquiriendo Francia, en este sentido, especial relevancia.

PALABRAS CLAVE: Fuenteovejuna, soberanía, tiranía, Reforma, Calvin.

ABSTRACT:

By reading *Fuenteovejuna* in the light of both Spanish and European (especially the French) political discourse, this study presents a contribution to the debate on the alleged reactionary or revolutionary character of the drama.

KEYWORDS: Fuenteovejuna, Sovereignty, Tyranny, Reformation, Calvin.

No hay obra que sobreviva a lo largo de los siglos sin controversias críticas y *Fuenteovejuna* no constituye, en este sentido, una excepción. La interpretación de la obra ha oscilado a lo largo del siglo XX entre dos polos iniciados, respectivamente, por Marcelino Menéndez Pelayo y Joaquín Casalduero. Mientras el primero atribuía a la obra un carácter marcadamente político¹, el segundo le negaba toda intencionalidad en este ámbito para conceder el protagonismo, de forma exclusiva, a la temática amorosa². De ahí surgió la línea interpretativa metafísica o platonizante encabezada por Leo Spitzer. Este alababa a Casalduero por haber sido el primero en demostrar que la pieza no poseía un propósito político o revolucionario, como había sostenido Menéndez Pelayo, sino que en ella se trataba, más bien, un problema de orden metafísico o moral³. Para Spitzer, el diálogo sobre el amor entre los pastores en el primer acto es de vital importancia en la estructura de la obra, que comienza y termina con armonía musical. De acuerdo a esta interpretación, *Fuenteovejuna* sería una especie de Arcadia, cuya armonía habría sido interrumpida por el Comendador. Lope habría llevado, así, a la *Fuenteovejuna* histórica a una especie de realización atemporal del Siglo de Oro en una Edad de Hierro⁴.

En el drama, sin embargo, no se da solo un enfrentamiento de fuerzas metafísicas, como subraya Spitzer, sino también de estructuras sociales⁵. El Comendador no es solo una fuerza oscura de desorden⁶, sino también un tirano. López Estrada llama la atención, en este sentido, sobre el carácter político-jurídico del término «tirano», que Lope incluye como variante respecto a la Crónica de Rades⁷. Prescindir de la tradicional tesis revolucionaria del drama parece, entonces, tal y como afirma Alborg⁸ y recuerda Feito⁹, mucho más desafortunado que limitarse a ella.

Dentro de los estudios, sin embargo, que atribuyen a *Fuenteovejuna* una significación política se da asimismo una enorme oscilación interpretativa, entre aquellos que ven en Lope un pensador reaccionario¹⁰

y la de aquellos que, por el contrario, ven en Lope un pensador revolucionario que apoya abiertamente la rebelión del pueblo frente a la opresión del tirano¹¹.

El presente estudio pretende, en primer lugar, dirimir esta cuestión a partir del mismo enfoque que inspira los estudios de Forastieri, Braschi¹², Fiore¹³, Herrera¹⁴ o Blue¹⁵: el estudio del drama desde fundamentos jurídico-filosóficos vigentes en la época de Lope. Especialmente útil para nuestros propósitos resulta, desde una perspectiva metodológica, la aproximación de Gómez Moriana, que contextualiza la cuestión de la legalidad de la rebelión desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás hasta autores como Suárez o Mariana, que aprueban el tiranicidio en ciertas circunstancias¹⁶. La lectura de la obra de Lope a la luz del discurso político de su época, servirá, además, para vincular *Fuenteovejuna* con el contexto de la Contrarreforma y mostrar, finalmente, cómo la pieza teatral puede ser entendida como contestación a la ética política protestante.

Dado que Lope utiliza la *Historia General de España* de Juan de Mariana como fuente para su obra, que coincide con Rades en subrayar la tiranía del Comendador y su apoyo a Juana la Beltraneja¹⁷, es probable que el escasamente anterior tratado del mismo autor sobre el rey y la institución real no le fuera desconocido a Lope durante la composición de una obra que tematiza, precisamente, el tiranicidio. Un estudio intertextual revela, en cualquier caso, interesantes coincidencias entre tratado político y obra.

El tratado de Mariana sobre el rey y la institución real, de 1599, permitirá, en primer lugar, llevar a cabo una clara distinción entre tirano y rey que evite extremos como el de Herrera, que acaba señalando a los Reyes Católicos como los personajes más maquiavélicos de la obra y al Comendador como al que menos¹⁸, alejándose, con ello, de lo que Lope está planteando realmente en la pieza. El rasgo distintivo del tratado político de Machiavelli es la separación entre ética y política. Lope, sin embargo, define al Comendador como tirano¹⁹ por su condición de mal cristiano. La pareja protagonista (vv. 811-813) se asombra, en este sentido, de tal comportamiento en alguien que, como el Comendador, lleva la Cruz en el pecho y debiera hacer honor a ella (v. 829).

Lope define al tirano en términos similares a los de Mariana, que, a su vez, se hace eco de los espejos de príncipes cristianos. El tirano es aquel que ejerce su gobierno con lujuria, avaricia, violencia y crueldad a expensas del bien común²⁰. Sobre la lujuria del Comendador no se deja lugar a dudas. Los hombres y mujeres de la villa la conocen y la condenan (vv. 937-938). Así lo pone de manifiesto Laurencia cuando se lamenta del gran número de mozas en la villa que «del Comendador fiadas, andan ya descalabradadas» (vv. 193-195). Su carácter violento es repetidamente destacado. El alcalde lo define como «muy descomedido y guiado por la sinrazón» (vv. 1320-1324); Barrido como «bárbaro homicida» (vv. 1485-1486). En cuanto a su avaricia, el alcalde denuncia que roba las haciendas de sus súbditos (vv. 2394-2401), a pesar de que, según Mariana, el buen príncipe cristiano no debe cargar excesivamente al pueblo con impuestos²¹.

La crueldad aparece en la obra como uno de los rasgos más característicos del Comendador. Su ausencia de clemencia se manifiesta en numerosas ocasiones, tanto con hombres como con mujeres (vv. 1029-1275), que imploran piedad a gritos:

Mengo

*;Piedad,
piedad, pues sois hombre noble!*

Comendador

... azotadle hasta que salten

Fuente: los hierros de las correas (vv. 1248-1250).

No solo para Mariana sino para el también jesuita Ribadeneira, este tipo de comportamiento era indigno del buen príncipe cristiano, al haber de ir siempre la justicia acompañada de misericordia:

No hay cosa que haga al hombre más semejante a Dios, como dijo Cicerón, que el perdonar y el dar la vida a los hombres, ni con que los mismos hombres queden más cautivos y aprisionados con cadenas de amor [y] de respeto [...] que cuando el príncipe, pudiéndolos castigar, los perdona y les da la vida, mercediendo ellos la muerte; porque no solamente los perdonados quedan obligados a amar y servir al príncipe que les hizo tanta merced; pero todo el pueblo se le aficiona y se admira y alaba aquella clemencia y blandura²².

Por el contrario, los soberanos severos y rigurosos se granjean el odio de sus súbditos, poniendo en peligro sus Estados y arriesgándose a rebeliones populares²³. De ello es buen ejemplo el Comendador, mientras los Reyes hacen gala de la actitud contraria. El rey perdona al Maestre, creyendo que ha sido mal aconsejado por Fernán Gómez (vv. 2338-2340) y muestra, asimismo, clemencia con el pueblo, aun a sabiendas de que ha cometido un grave delito (vv. 2442-2445).

El hecho de que los Reyes consigan con su clemencia el apoyo de sus súbditos, no los convierte, como afirma Herrera, en personajes maquiavélicos²⁴. Estos muestran, más bien, tal y como hemos señalado, un comportamiento de manual de buen príncipe cristiano en el que es la aplicación de la virtud la que conduce al bien común. Este comportamiento vuelve a enfatizarse cuando se presenta a un Comendador que, de acuerdo a las características del príncipe maquiavélico, domina el arte de la guerra (vv. 591-594), mientras el pueblo, en consonancia con la tradición de los espejos de príncipes cristianos²⁵, pide la paz (vv. 865-867).

Que la virtud desempeña un papel fundamental se subraya también con el hecho de que el Comendador trate de humillar a todos pero, sobre todo, como el tirano que describe Mariana, a los ciudadanos virtuosos²⁶. Primero, a Frondoso, por defender el honor de Laurencia; después a Mengo, que trata de proteger el de Jacinta. Por último al anciano Esteban, a quien apalea con su propia vara de alcalde (v. 1636).

Al contrario que el buen príncipe que, según Mariana, juzga con severidad a los que atentan contra el honor y vida de sus súbditos²⁷, el Comendador apoya a los que lo hacen imitando su ejemplo. De este modo, cuando Mengo pide al Comendador que castigue a Flores y Ortúño por haber tratado de forzar a Jacinta y le solicita permiso para devolvérsela sana y salva a sus padres, el Comendador da, por el contrario, licencia a sus criados para que lo azoten (vv. 1223-1232).

No cabe duda, teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, de que el Comendador está retratado como tirano, de acuerdo a espejos de príncipes cristianos de la época como el de Ribadeneira o el de Mariana²⁸. La tiranía del Comendador se determina, desde esta perspectiva, a partir de su ausencia de piedad, su luxuria, su残酷, su avaricia y a una política alejada del bien común. Tal y como resume el alcalde Esteban:

Alcalde esteban

*La sobrada tiranía
y el insufrible rigor
del muerto Comendador,
que mil insultos hacía,
fue el autor de tanto daño.
Las haciendas nos robaba
y las doncellas forzaba,
siendo de piedad extraño (vv. 2394-2401).*

No es raro, entonces, que Laurencia, anticipando el posterior desarrollo de los acontecimientos, lo compare con Heliogábalos (vv. 1175-1176), emperador romano caracterizado por su fanatismo y su abandono a la furia y a los placeres sexuales²⁹ que acabó siendo asesinado por la guardia pretoriana.

Al actuar al margen de la ley (v. 1804) y de forma miserable cuando en realidad debería hacerlo de forma ejemplar, el tirano, según Mariana, invierte el orden de la república³⁰. Toda la obra de Lope se construye, en realidad, a partir de esta inversión. Con ella, el dramaturgo trata, tal y como recomendaba en su Arte nuevo de *hacer comedias*³¹, un tema de honor. Para el Comendador este es un atributo únicamente reservado a la nobleza³². Sin embargo, mientras este, como ya hemos mostrado, da constantemente muestras de un

comportamiento poco honorable que no corresponde a su título (vv. 811-813; v. 829), a los aldeanos, el honor les es atribuido en la pieza por su comportamiento virtuoso. Desde esta perspectiva, en la obra de Lope, los villanos son nobles y el noble es el villano. El honor no es cuestión de nacimiento o de título sino «patrimonio del alma»³³, como defendería posteriormente el protagonista de Calderón en la conocida cita de *El alcalde de Zalamea*. Con ello cobra pleno sentido la defensa que Jacinta hace de su padre ante el Comendador:

Jacinta

*[...] porque tengo un padre honrado
que si en alto nacimiento
no te iguala, en las costumbres
te vence (vv. 1260-1263).*

El honor es, por tanto, uno de los elementos que da unidad temática a la pieza, pudiendo leerse esta, como ha hecho Parker, como el desarrollo de una protesta contra un atentado al honor colectivo³⁴. El Comendador no muestra el amor a sus vasallos que mostraría un padre con sus hijos, como haría el buen príncipe, sino que los desprecia, los desprovee de honor y los trata como esclavos³⁵:

Comendador

*Con vos hablo, hermosa fiera,
y con esa otra zagala.
¿Mías no sois?*

Si las mujeres, desde la perspectiva del Comendador, no tienen honor, tampoco los hombres están autorizados a defenderlo. Al hacerlo, Frondoso (o después también Mengo, en una escena paralela con Jacinta) comete, a juicio del Comendador, un atentado a su autoridad y al orden por ella establecido:

Comendador

*;Que a un capitán cuya espada
tiemblan Córdoba y Granada,
un labrador, un mozuelo,
ponga una ballesta al pecho!
El mundo se acaba, Flores (vv. 1044-1048).*

Si según él, ni los hombres ni las mujeres de Fuenteovejuna poseen honor a nivel individual, tampoco será lícito que el Alcalde o el Regidor lo reivindiquen a nivel colectivo. Cuando lo intentan, el Comendador les remite a la *Política* de Aristóteles (vv. 973-976), en la que el filósofo griego afirmaba la existencia de señores y esclavos por naturaleza³⁶. Si un hombre nace esclavo, este no puede quejarse de su situación, pues la esclavitud es, para él, lo más apropiado a su fin³⁷. El esclavo es, además, tal y como subraya el Comendador (vv. 601-604), una posesión, un ser humano poseído por otro ser humano³⁸. Con esta referencia crítica a Aristóteles culmina la caracterización del Comendador como tirano³⁹ y comienza el proceso de búsqueda de la solución al conflicto.

El pueblo sigue uno a uno los pasos que Mariana propone en estos casos. Mariana comienza, así, con la habitual distinción entre el poder adquirido por usurpación o por consentimiento⁴⁰. Lope deja claro, en este sentido, que el Comendador lo ha hecho por consentimiento. En el primer acto es bienvenido por sus vasallos (vv. 529-533) con obsequios y presentes (v. 568) y el Comendador agradece el amor que le profesan (vv. 545-546). Si, con todo, el señor por consentimiento deviene un tirano, el pueblo debe agotar, según Mariana, la vía del diálogo⁴¹. Así lo hacen tanto Regidor como Alcalde, cuando suplican al Comendador una república de paz (vv. 865-867), en concordancia, como ya se ha señalado, con los espejos de príncipes cristianos⁴², a lo que el Comendador responde, significativamente, con violencia (vv. 1012-1015). Al persistir

el Comendador en su tiranía, el pueblo debe amonestarlo⁴³. Así lo hacen también Alcalde y Regidor (vv. 971-986). Si el tirano, de todos modos, persiste en su actitud, el pueblo podrá entonces destituirlo⁴⁴. Así lo hace el alcalde, que encomienda Fuenteovejuna a los Reyes Católicos (vv. 1619-1630). Es entonces cuando el Comendador le arrebata su vara de alcalde y le golpea con ella, aun a pesar de ser un anciano (vv. 1631-1636). La vía de la destitución, con ello, también ha fracasado. En este caso, nos dice Mariana, es lícito acabar con la vida del soberano. Los ciudadanos deben reunirse para desterrar la tiranía, y vengar los crímenes públicos e intolerables del gobernante. El tiranicidio debe ser legitimado, con todo, con una deliberación previa en la que se justifique la muerte del tirano en legítima defensa⁴⁵. Así se hace en la junta, que contempla, en primer lugar, otras posibles soluciones al conflicto, que, finalmente, se juzgan como no realizables (vv. 1678-1686). Si, entonces, como en este caso, el gobernante atropella la república (v. 1695), roba las haciendas (vv. 2394-2401), desprecia las leyes públicas (v. 1785) y la sacrosanta Religión (vv. 811-829; vv. 1275-1276), entonces, según Mariana, no se le debe disculpar de ningún modo. El Comendador no solo ha atentado, en este sentido, contra el honor de sus súbditos sino también contra su vida. Fernán Gómez ya ha mandado colgar a Frondoso en la primera almena, «sin sentencia, sin pregones» (v. 1785), es decir, al margen de la ley, cuando se produce la rebelión popular que llega justo a tiempo de interrumpir su «justicia» (vv. 1854-1855). No cabe ya duda de que el tiranicidio se comete, así, tal y como estipulaba Mariana, en legítima defensa, contra un tirano que amenaza la vida de sus súbditos. El Comendador ha atentado contra el honor del pueblo en su totalidad (vv. 1667-1668) y se convierte, de este modo, en protagonista colectivo, que toma la decisión de acabar con la vida del tirano (vv. 1805-1809) y asume sus consecuencias también de forma colectiva.

La muerte del Comendador no resulta, entonces, de un impulso irracional, tal y como ha afirmado Carter⁴⁶, sino que supone la culminación de una serie de pasos previos establecidos, en el tratado de Mariana. El tiranicidio no supone la ruptura de la razón y del orden sino su restablecimiento después de que este, tal y como se ha mostrado, hubiera sido invertido por el Comendador con un gobierno marcado por las pasiones en lugar de la razón y del bien particular en detrimento del común⁴⁷. Carter atribuye, además, a la decisión del pueblo un carácter irracional apoyándose en la ausencia del licenciado Leonelo durante la junta en la que se aprueba el tiranicidio⁴⁸, un argumento que resulta insuficiente, teniendo en cuenta, primero, que Leonelo, a su vuelta de Salamanca, niega ser experto en leyes (vv. 895-899) y, segundo, que sus únicas intervenciones en la obra (ambas aparte) son para criticar la defensa del honor popular que Esteban y el Regidor realizan ante un Comendador descaradamente tiránico (vv. 981-1021).

La muerte del Comendador, desde la perspectiva del tratado de Mariana, está justificada. No es extraño, no obstante, que los Reyes, que no tienen conocimiento de los motivos del descontento del pueblo con el Comendador (vv. 691-694) y que han recibido la noticia del tiranicidio por uno de sus criados, Flores (vv. 1948-2013), lo consideren, en principio, como un atentado grave a la autoridad que requiere un castigo ejemplar (v. 2025)⁴⁹. Fuenteovejuna solo reconoce al rey como señor y este, tal y como apunta Mariana, escucha, frente al tirano, las quejas de sus súbditos⁵⁰. De este modo, el monarca dejará que tanto Esteban como Frondoso y Mengo expongan los motivos del tiranicidio, para declararse, finalmente, inocentes (vv. 2391-2441). El rey, entonces, considera que aunque el delito es grave (han acabado, al fin y al cabo con la vida de la máxima autoridad pública del lugar), «por fuerza ha de perdonarse» (v. 2445). El motivo aducido por el rey, esto es, que no se pueda atribuir la culpabilidad de forma individual parece tener más que ver con la clemencia que caracteriza al buen rey frente al tirano que con la imposibilidad real de aplicar la pena. El rey podría haber castigado a unos pocos rebeldes para dar ejemplo a todos, tal y como hace el Maestre en la Conquista de Ciudad Real donde manda cortar cabezas, poner mordazas en la boca y azotar públicamente (vv. 505-511).

El perdón real con el que culmina la obra legítima, en cualquier caso, la muerte del tirano a manos del pueblo y, llevando la argumentación a sus últimas consecuencias, contra el mismo rey si se convirtiera en tirano⁵¹. Los reyes aceptan, con ello, un concepto de soberanía distinto al del absolutismo monárquico de

la Europa de la época, plasmado, entre otros, en el tratado de Bodin⁵², que otorga al monarca un poder ilimitado. Esta contraposición se refleja paradigmáticamente en la disputa entre Jacobo I y Francisco Suárez.

Para Jacobo I los reyes no reciben el poder del pueblo sino directamente de Dios. Si se admite que el monarca recibe el poder de su pueblo, advierte, el rey dependerá siempre de él, siendo su poder inferior al del pueblo. Esto menoscabaría la autoridad del gobernante, de forma que reinaría en medio de revoluciones, caos e inestabilidad. Suárez, en cambio, se opone a la tesis de Jacobo I. El monarca no recibe el poder directamente de Dios sino del pueblo. Y si no, escribe Suárez irónico, que demuestre el rey de Inglaterra cuándo Dios, por una revelación particular o designio especial, le eligió a él o a alguno de sus antepasados para rey de Gran Bretaña. Además, niega que el aceptar la procedencia humana del poder del rey conduzca necesariamente a rebeliones o sediciones porque el pueblo ha transferido voluntariamente al rey su poder y no podrá rebelarse contra el rey legítimo a menos que este se convierta en un tirano⁵³.

También según Mariana la autoridad real es solo legítima cuando tiene su origen en el pueblo y es limitada por él⁵⁴:

Finalmente nadie dudará de que en la república reside la potestad para contener los excesos del príncipe si tal vez inficionado con los vicios y perversidad e ignorando el verdadero camino de la gloria quiere mejor ser temido de los súbditos que amado⁵⁵.

Así sucede, efectivamente, en la obra de Lope, que demuestra la aserción de Mariana: la república posee más poder que el propio soberano cuando toda ella conspira a un mismo objeto y a una misma idea⁵⁶. Por ello, el soberano nunca debe olvidar, advierte Mariana, que la potestad del pueblo es mayor que la suya y que la obediencia a su persona queda invalidada si gobierna en desacuerdo con la ley natural y positiva. Un príncipe deviene ilegítimo cuando reina contra el bien común y la voluntad del pueblo y, en este caso, la república puede decidir de común acuerdo asesinarlo. Mariana escribe su obra en 1599, años más tarde del asesinato de Enrique III de Francia, para advertir a Felipe III, rey desde 1598, sobre el debilitamiento de poder que supone para un rey el carecer del amor de los suyos. El soberano debe saber que, si oprime la república y se hace insufrible por sus crímenes y vicios, corre el peligro de ser despojado de su vida. El monarca debe evitar, así, a toda costa, convertirse en tirano pues siempre correrá el peligro de recibir «la muerte de aquellos a los que trata como esclavos»⁵⁷. De un modo similar, esto es, como consejo o advertencia al joven rey, puede entenderse la obra de Lope. Con todo, al elegir un Comendador como tirano y contrastarlo con la positiva caracterización de los antepasados de Felipe III, el dramaturgo subraya, a su vez, la idea, también presente en el tratado de Mariana, de que en España el buen gobierno que caracteriza a sus Reyes es la mejor garantía contra posibles rebeliones⁵⁸.

Es importante que la monarquía española continúe con este buen hacer y evite los errores del país vecino. La visión del tiranicidio que comparten las obras de Mariana y de Lope, no puede entenderse, pues, al margen de la Reforma y su ética de la obediencia⁵⁹. Calvino se remite a San Pablo cuando considera el desprecio a la autoridad pecaminoso. En la carta a los Romanos, el apóstol, en efecto, insta a que «todos se sometan, pues no hay autoridad que no provenga de Dios y las que hay han sido constituidas por Dios. De modo que quien se opone a la autoridad resiste a la disposición de Dios; y los que le resisten atraen la condena sobre sí»⁶⁰.

En una línea argumentativa similar sostiene Calvino que, si todo poder proviene de Dios, rebelarse contra él significa rebelarse contra Dios. Aunque el poder se ejerza de forma injusta y tiránica por un ministro de Dios este debe respetarse, al haber sido enviado por Él a los hombres para castigar sus pecados:

[...] ceux qui s'y portent injustement et violentement sont elevez de lui pour punir l'iniquité du peuple. Mais les uns et les autres semblablement tiennent la dignité et majesté laquelle il a donnée aux supérieurs, legitimate. [...] Un mauvais Roy est une ire de Dieu sur la terre: [...] c'est qu'en un homme pervers et indigne de tout honneur, lequel obtient la superiorité publique, reside neantmoins la mesme dignité et puissance laquelle nostre Seigneur, par sa parole, a donnée aux ministres de sa Justice, et que les subjectz, quand à ce qui appartient à l'obeissance due à sa superiorité, lui doyvent porter aussi grande reverence qu'ilz feroient à un bon Roy, s'ilz en avoyent un⁶¹.

Más que rebelarse contra la violencia de un gobierno tiránico, el buen cristiano debe, para Calvin, reflexionar en el sufrimiento y con la oración sobre las causas que han podido llevarlo a tal situación:

[...] si nous sommes cruellement vexez par un Prince inhumain, ou pillez et robez par un avariceux ou prodigue, ou mesprisez et mal gardez par un nonchallant, si mesmes nous sommes affligez pour le Nom de Dieu par un sacrilege et incredule, premierement reduisons-nous en memoire les offenses qu'avons commises contre Dieu, lesquelles, sans doubt, sont corrigées par telz fleaux⁶².

El posicionamiento de Calvin no puede entenderse sino en el contexto de las guerras de religión. La herejía anabaptista había llevado en Alemania a la guerra de los campesinos. Estos, en 1525, en un episodio histórico parecido al que Lope describe en *Fuenteovejuna*, habían humillado y ajusticiado en Weinsberg al odiado Conde Ludwig von Helfenstein, yerno del emperador Maximiliano I. Calvin se distancia, entonces, de los anabaptistas y propone esta ética de la obediencia para atraer, de este modo, tanto al rey como a los príncipes y señores del reino de Francia al protestantismo⁶³.

La obra de Lope puede leerse, teniendo en cuenta el contexto europeo de la época, no solo como advertencia al monarca de los peligros que pueden acecharle en su reinado sino, asimismo, como alabanza de la libertad de la que gozan los súbditos del rey en la España de la Contrarreforma si se compara con los derechos que la Reforma de Calvin concede a los súbditos del país vecino.

Regreso, pues, a la pregunta inicial: ¿es Lope un pensador reaccionario⁶⁴ anclado en la tradición política medieval⁶⁵ o más bien el revolucionario que según Menéndez Pelayo escribe la obra más democrática del teatro español?⁶⁶ Mi respuesta es que ninguna de las dos. Lope defiende, en consonancia con los tratados políticos jesuitas de la época, un concepto de monarquía cuyo poder está claramente limitado por el pueblo, lo cual comporta una importante modernización con respecto al concepto de soberanía⁶⁷ que, como en el caso de Jacobo I⁶⁸ o de Bodin⁶⁹, considera que el poder del monarca procede de Dios y es, por tanto, en lo terrenal, ilimitado. No podemos considerar, por todo ello, a Lope, sin más, como un reaccionario. Pero Lope tampoco es el revolucionario democrático que sugiere Menéndez Pelayo. El poder no pasa del monarca al pueblo, como hubiera sucedido de haberse producido la transición a un régimen democrático. Sigue siendo de la monarquía y no directamente del pueblo, que transfiere su poder voluntariamente al monarca, de quien depende el feliz o trágico desarrollo de los acontecimientos. El pueblo se somete, finalmente, al monarca y no se reivindica como agente libre, tal y como es característico en las democracias⁷⁰. La obra constituye, por tanto, en definitiva, una alabanza al orden político establecido por la Contrarreforma y a una concepción de soberanía que se reivindica más moderna que la de los países de la Reforma, a través de la garantía de una mayor libertad y bienestar para la mayoría.

BIBLIOGRAFÍA

Alborg, Juan Luis, *Historia de la literatura española*, II, Madrid, Gredos, 1967.

Andersen, Svend, *Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*, Berlin/New York, De Gruyter, 2010.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1999.

Biblia, Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

Blue, William R., «The Politics of Lope's *Fuenteovejuna*», *Hispanic Review*, 59, 1991, pp. 295-315.

Bodin, Jean, *Les six Livres de la République*, Faksimiledruck der Ausgabe Paris, 1583, Darmstadt, Scientia Aalen, 1961.

Calderón de la Barca, Pedro El alcalde de Zalamea, ed. Jose María Díez Borque, Madrid, Castalia, 1990.

Calvin, Jean, *Institution de la religion chrétienne*, Genève, Droz, 2008.

Carter, Robin, «*Fuenteovejuna* and Tyranny: Some Problems of Linking Drama with Political Theory», *Forum for Modern Language Studies*, XII, 1977, pp. 313-336.

Casalduero, Joaquín, «Fuenteovejuna», *Revista de Filología Hispánica*, V, 1943, pp. 21-44.

Cascardi, Anthony, *Ideologies of History in the Spanish Golden Age*, Pennsylvannia, Pennsylvania State University Press, 1953.

Díez Borque, José María, *Sociología de la comedia española del siglo XVII*, Madrid, Cátedra, 1976.

Feito, Francisco E., «Fuenteovejuna o el álgebra del amor», en *Lope de Vega y los orígenes del teatro español*, ed. Manuel Criado de Val, Madrid, Edi, 1981, pp. 391-397.

Forastieri Braschi, Eduardo, «Fuenteovejuna y la justificación», *Revista de Estudios Hispánicos*, 1.4, 1972, pp. 89-99.

Fiore, Robert L., *Drama and Ethos. Natural-Law Ethics in Spanish Golden Age Theater*, Kentucky, The University Press of Kentucky, 1975.

Garber, Klaus, «Der Frieden im Diskurs des europäischen Humanismus», en *Erfahrung und Deutung von Krieg und Frieden. Religion – Geschlechter – Natur – Kultur*, ed. Klaus Garber, München, Fink, 2001, pp. 113-144.

García Mercado, Miguel Ángel, «El problema de la esclavitud en Aristóteles», *Pensamiento*, 64, 239, 2008, pp. 151-165.

Gibbon, Edward, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Middlesex, Penguin, 1960.

Gómez Moriana, Antonio, *Derecho de resistencia y tiranicidio*, Santiago de Compostela, Porto, 1968.

Herrera Montero, Bernal, «Fuenteovejuna y el maquiavelismo», *Criticón*, 45, 1989, pp. 131-151.

Isasi Angulo, A. Carlos, «Carácter conservador del teatro de Lope de Vega», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIII, 1973, pp. 265-279.

López Estrada, Francisco, «Los villanos filósofos y políticos», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 238-240, 1969, pp. 518-542.

Mariana, Juan de, *Del rey y de la institución de la dignidad real*, Buenos Aires, Partenón, 1945.

Matas, Julio, «El honor en Fuenteovejuna y la tragedia del Comendador», en *Lope de Vega y los orígenes del teatro español*, ed. Manuel Criado de Val, Madrid, Edi, 1981, pp. 385-390.

Menéndez Pelayo, Marcelino, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Santander, Aldus, 1949.

Parker, Alexander A., «Reflections on a New Definition of Baroque Drama», *Bulletin of Spanish Studies*, 119, 1953, pp. 142-151.

Racine St-Jacques, Jules, *L'honneur et la foi. Le droit de résistance chez les Réformés français (1536-1581)*, Genève, Droz, 2012.

Ribadeneira, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan*, en Pedro de Ribadeneira, *Obras escogidas, Tomo Sexagésimo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1868, pp. 449-587.

Ribbans, Geoffrey W., «Significado y estructura de Fuenteovejuna», en *El teatro de Lope de Vega*, ed. José Francisco Gatti, Buenos Aires, Eudeba, 1962, pp. 91-123.

Schevill, Rudolph, *The Dramatic Art of Lope de Vega*, Berkeley, University of California Press, 1918.

Serrano, Carlos, «Méthaphore et idéologie: sur le tyran de Fuenteovejuna de Lope de Vega», *Les langues néo-latines. Revue des langues romanes*, LXV, 1971, pp. 31-53.

Spitzer, Leo, «A Central Theme and its Structural Equivalent in Lope's Fuenteovejuna», *Hispanic Review*, 23, 1955, pp. 274-292.

Suárez, Francisco, *Principatus politicus*, Madrid, CSIC, 1965.

Taylor, Charles, «Why we Need a Radical Redefinition of Secularism», en *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Eduardo Mendieta et al., New York, Columbia University Press, 2011, pp. 34-59.

Vega, Lope de, *Arte Nuevo de hacer comedias*, ed. Enrique García Santo-Tomás, Madrid, Cátedra, 2006.

Vega, Lope de, *Fuenteovejuna*, ed. Francisco López Estrada, Madrid, Castalia, 1969.

NOTAS

1. Menéndez Pelayo, 1949, p. 175.
2. Casalduero, 1943, pp. 21-44.
3. Spitzer, 1955, p. 274.
4. Spitzer, 1955, pp. 274-292.
5. Cascardi, 1953, p. 38.
6. Spitzer, 1955, p. 290.
7. López Estrada, 1969, p. 531.
8. Alborg, 1967, p. 318.
9. Feito, 1981, p. 392.
10. Díez Borque, 1976, pp. 129-140: «Lope no fue nunca un disidente en materia política ni una naturaleza problemática y me interesa como punto de partida aceptar la calificación de Amado Alonso, que comparto: "Lope ha sido el más grande poeta de la conformidad". Evidentemente no poseía una doctrina política madurada [...] por ello la comedia de Lope defenderá siempre el estatismo». En términos similares se pronunciaban Ribbans, 1962, p. 119 o Isasi, 1973, p. 271.
11. Schevill, 1918, p. 113.
12. Forastieri Braschi, 1972, pp. 89-99.
13. Fiore, 1975, p. 17.
14. Herrera, 1989, p. 134.
15. Blue, 1991, p. 295.
16. Gómez Moriana, 1968, p. 24.
17. Blue, 1991, p. 312.
18. Herrera, 1989, p. 143.
19. Si bien Mariana dedica su tratado a la institución real es de suponer que lo que de ella se exige es igualmente aplicable al gobierno de sus ministros o gobernadores. Así consta en la Biblia, «Someteos por causa del Señor a toda criatura humana, lo mismo al rey, como soberano, que a los gobernadores [...]» (1 Pedro, 2, 13). En la obra lopesca, ambos ejercicios del poder, el de los Reyes Católicos y el del Comendador se presentan en clara oposición.
20. Mariana, Del rey, p. 74.
21. Mariana, Del rey, p. 79, 118; Ribadeneira, Tratado de la religión, pp. 532-534.
22. Ribadeneira, Tratado de la religión, p. 546.
23. Ribadeneira, Tratado de la religión, p. 548.
24. Herrera, 1989, p. 147.
25. Garber, 2001, pp. 113-144.
26. Mariana, Del rey, p. 82.
27. Mariana, Del rey, p. 75.
28. Ribadeneira, Tratado de la religión, p. 546; Mariana, Del rey, p. 75.

29. Gibbon, 1960, pp. 71-74.

30. Mariana, Del rey, p. 85.

31. Lope, Arte Nuevo, vv. 327-328.

32. Matas, 1981, p. 389

33. Calderón, El alcalde de Zalamea, vv. 873-876.

34. Parker, 1953, pp. 144-145.

35. Lope, Fuenteovejuna, vv. 987-988; Mariana, Del rey, p. 75.

36. Aristóteles, Políticas, pp. 56-57.

37. García Mercado, 2008, p. 159.

38. Aristóteles, Políticas, p. 64.

39. Blue, 1991, pp. 300-303.

40. Mariana, Del rey, pp. 98-99.

41. Mariana, Del rey, p. 100.

42. Garber, 2001, pp. 113-144.

43. Mariana, Del rey, p. 100.

44. Mariana, Del rey, p. 100.

45. Mariana, Del rey, p. 101

46. Carter, 1977, p. 326.

47. Mariana, Del rey, p. 85; Lope, Fuenteovejuna, v. 1804.

48. Carter, 1977, p. 328; Herrera, 1989, p. 137.

49. El hecho, por tanto, de que los Reyes quieran, en principio, castigar el tiranicidio llevado a cabo por el pueblo no permite en sí mismo llegar a la conclusión de que Lope no apruebe la rebelión, como hace Carter, 1977, p. 330.

50. Mariana, Del rey, p. 76

51. Blue, 1991, p. 309.

52. Bodin, *Les six Livres de la République*, p. 211.

53. Suárez, *Principatus politicus*, pp. 26-40.

54. Mariana, Del rey, pp. 116-120.

55. Mariana, Del rey, p. 122.

56. Mariana, Del rey, pp. 120-121

57. Mariana, Del rey, pp. 83-85.

58. Mariana, Del rey, p. 102.

59. Además de Calvin, también Lutero trató la cuestión del tiranicidio en el marco de su ética bíblica (Ob Kriegsleute, 1526). El poder público constituye una institución de origen divino, por lo que se le debe obediencia. El siervo es un pecador y, en principio, no tiene derecho a quejarse de su mala condición, ya sea esta una guerra o el gobierno de un tirano. Los siervos que juzgan al

soberano como injusto y, en consecuencia, lo despojan de su poder, se hacen jueces de su propia causa, lo que Lutero considera inaceptable, dado que es Dios el que proveerá los medios de castigarlo (Andersen, 2010, pp. 48-51).

60. Biblia, Romanos, 13, 1-3.

61. Calvin, Institution, pp. 1621-1622.

62. Calvin, Institution, p. 1628.

63. Racine St-Jacques, 2012, p. 38. Calvino añade, con todo, una excepción a la regla, a saber, que el rey actúe contra los mandamientos de Dios, en cuyo caso debe obedecerse antes a Dios que a los hombres. Sin embargo, esto no permite hacer de Calvino un apóstol de la resistencia al tirano porque la desobediencia debe ser, en cualquier caso, pasiva, no pudiendo la víctima de un tirano irreligioso tomar las armas contra él. Más bien está obligado a resistir la opresión de la que es víctima que a tratar de ponerle fin por sí mismo (pp. 47-48).

64. Díez Borque, 1976, pp. 129-140.

65. Isasi, 1973, p. 271.

66. Menéndez Pelayo, 1949, p. 175. En términos similares se pronuncia Alborg: «Se ha discutido muchas veces si Fuenteovejuna es un drama revolucionario. Lo es sin duda alguna» (1967, p. 317).

67. Discrepamos, pues, de la disensión que Serrano (1971, p. 52) ve entre el conformismo de los tratados políticos de la época y el inconformismo de la obra de Lope.

68. Suárez, Principatus politicus, pp. 26-28.

69. Bodin, Les six Livres de la République, p. 211.

70. Taylor, 2011, p. 43.

CC BY-NC-ND