

LOS FUNDAMENTOS DIVINOS DE LA MONARQUÍA EN TIEMPOS DE LA REVUELTA DE LAS COMUNIDADES DE CASTILLA (1520-1521)

The Divine Foundations of the Monarchy in the Time of the Revolt
of the *Comunidades* of Castile (1520-1521)

CLAUDIO CÉSAR RIZZUTO*

Recibido: 05-11-2019

Aprobado: 12-07-2022

RESUMEN

La dimensión sagrada de las monarquías occidentales ha sido uno de los grandes tópicos del pensamiento político de la Edad Media y la Edad Moderna. El caso castellano se ubica de manera diversa en estas discusiones, siendo los casos franceses e ingleses los usualmente citados en este sentido. El presente artículo se ocupa de la dimensión providencial alrededor de la monarquía de Carlos V en tiempos de la revuelta de Comunidades de Castilla. El perdón regio y el crimen de lesa majestad enfatizaban la relación del rey con la divinidad. Así, pueden agregarse argumentos religiosos a la presencia de una idea de monarquía en los conflictos del siglo XVI.

Palabras clave: Revuelta de las Comunidades de Castilla- Carlos V- Monarquía sagrada - Majestad-Perdón regio.

ABSTRACT

The sacred monarchies have been one of the most important topics of the political thought in the Middle Ages and the Early Modern Times. The Castilian case is not easily put in these discussions, being the French and the English the usually quoted in this sense. This paper deals with the providential dimension of the monarchy of Charles V in times of the *Comunidades* of Castile, 1520-1521. The royal pardon and the crime of *lèse majesté* emphasized king's relationship with the Divinity. Then, one can add some religious arguments to the presence of an idea of monarchy in the conflicts of the Sixteenth Century.

Keywords: Revolt of the *Comunidades* of Castile- Charles V- Sacred Monarchy- Majesty- Royal Pardon.

El papel de la monarquía en el pensamiento comunero es uno de los problemas fundamentales a la hora de caracterizar la revuelta. El supuesto republicanism entre los rebeldes, muchas veces considerado de manera difusa, ha sido uno de los ejes de mayor discusión desde las obras clásicas de la temática en los años '60 y '70¹. Por otra parte, la cuestión religiosa o teológica es uno de los grandes

* Universidad de Buenos Aires. claudiorizzuto88@gmail.com

1. La obra clásica en este sentido es: José Antonio Maravall, *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna* (Madrid: Alianza, 1979). Una visión convergente: Joseph Pérez, *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)* (Madrid: Siglo XXI, 1999). Algunas visiones

temas en el estudio de la construcción de la Modernidad. Desde la “teología política” a la “secularización”, el rol y las formas de persistencia de lo religioso en las manifestaciones políticas de los tiempos modernos no dejan de producir discusiones y aportes en las ciencias humanas². La cuestión religiosa en la revuelta comunera, con aportes desiguales en la historiografía, no siempre ha incorporado la relación entre orden gubernamental y mandato divino³.

El abordaje de un problema de este tipo conduce directamente a las discusiones respecto de la llamada monarquía sagrada entre la Edad Media y la Edad Moderna, de amplio impacto tanto entre los historiadores dedicados a los reinos hispánicos como en la historiografía europea en general. Cabe aclarar, que sólo en algunas ocasiones los historiadores han participado de la discusión de la génesis de la Modernidad política al ocuparse del problema de la monarquía sagrada en la Edad Media o en la Edad Moderna. Luego de un recorrido por algunas de estas perspectivas se pasará al análisis algunos hechos de la revuelta en clave de las posibles relaciones establecidas entre el monarca y la divinidad. De esta manera, la relación entre orden gubernamental y divinidad podrá establecerse en especial a partir de los materiales puestos en juego por la misma monarquía para enfrentar la rebelión y en línea con postulados que atravesaron buena parte del reinado de Carlos V.

críticas respecto de la cuestión de la monarquía en el pensamiento comunero: José Luis Bermejo Cabero, “La gobernación del Reino en las comunidades de Castilla” *Hispania*, no. 124 (1973): 249-264; Pablo Sánchez León, *Absolutismo y Comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de los comuneros de Castilla* (Madrid: Siglo XXI, 1998); José Joaquín Jerez, *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)* (Madrid: Marcial Pons, 2007), 197-232.

2. Un panorama sobre estas cuestiones puede hallarse en Jean-Claude Monod. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg* (Buenos Aires: Amorrortu, 2015); Merio Scattola, *Teología política. Léxico de política* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2008). Desde la historia, algunas obras que han aportado a estos debates: Olivier Christin, *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle* (Paris: Seuil, 1997); Philip S. Gorski, “Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700”, *American Sociological Review* 65, no. 1 (2000): 138-167; Dominique Iogna-Prat, *Cité de Dieu, Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société* (Paris: PUF, 2016).

3. Algunos aportes sobre esta cuestión: Miguel F. Gómez Vozmediano, “«Porque como pecado de adivinación es la rebelión» Augurios, vaticinios y mesianismos durante las Comunidades de Castilla”, en *Iglesia, eclesiásticos y revolución comunera*, Coord. István Szaszdi León-Borja (Valladolid: Centro de Estudios del Camino de Santiago de Sahagún, 2018), 285-338; Ramón Alba, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario* (Madrid: Editorial Nacional, 1975); Máximo Diago Hernando, “El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero”, *Hispania Sacra* 59, no. 119 (2007): 85-140.

LA MONARQUÍA SAGRADA EN LA HISTORIOGRAFÍA

El problema de la monarquía sagrada en la Europa medieval y moderna posee al menos dos vertientes. Por una parte, una dimensión ritual, que destaca que debido a ciertas ceremonias y rituales se pretendía sacralizar o consagrar la figura y hasta el mismo cuerpo del rey. La obra fundamental en este sentido, con numerosos continuadores, es la de Marc Bloch, publicada en 1924. Allí se estudiaba el llamado “milagro real” de la cura de escrófulas, en un contexto ceremonial en el cual el rey supuestamente realizaba esta operación mediante su tacto⁴. Por otra parte, otra vertiente enfatizaría no tanto la dimensión ritual, como una dimensión de orden teológico. El origen divino de los reyes se ubicaría en el ordenamiento político medieval. El historiador del derecho y las ideas políticas medievales Walter Ullmann es el referente clásico en este sentido, al analizar lo que llamaba la teocracia de las monarquías⁵. Sin embargo, es la obra de Ernst Kantorowicz la más influyente en esta temática, abarcando tanto aspectos de orden teológico-político como de orden ritual. Esta obra se centraba en el estudio de lo que el autor llamó “los dos cuerpos del rey”, uno mortal y otro inmortal. Se pretendía así la construcción de una “teología política medieval”⁶.

Alain Boureau, en diferentes trabajos y en discusión con la obra de Kantorowicz, ha sido quien más se ocupó de discutir las posibilidades de una realeza sagrada para el cristianismo medieval y temprano moderno. Entre distintas objeciones, destacaba la configuración de la estructura *polijerárquica-ecclesial*, en especial a partir de la Reforma Gregoriana del siglo XI, como un obstáculo para la sacralidad de los reyes: el sacramento de la ordenación aislaba simbólicamente a los miembros de la Iglesia, reduciendo considerablemente las posibilidades de sacralización de las monarquías. Puede hablarse, según Boureau, de la persistencia de cierto carácter mágico-religioso universalmente inherente a cualquier soberano, que consistía en una “sacralidad difusa”, puesta en cuestión por el poder eclesial que monopolizaba los procesos de simbolización. Por ello, discute la existencia de una “religión real” con sus propios rituales y ceremonias⁷.

La obra más reciente de Francis Oakley converge en ciertos aspectos con lo sostenido por Alain Boureau. Para Oakley, durante la Edad Media y la primera

4. Marc Bloch, *Los Reyes Taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).

5. Entre numerosas obras: Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media* (Madrid: Revista de Occidente, 1971), 121-215.

6. Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Akal, 2012).

7. Alain Boureau, “Un obstacle à la sacralité royale en Occident: le principe hiérarchique”, en *La Royauté sacrée dans le monde chrétien (Colloque de Royaumont, mars 1989)*, Dirs. Alain Boureau y Claudio Sergio Ingerflom (Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992), 29-37.

Edad Moderna existió en Occidente una versión cristianizada de la realeza sagrada arcaica, de inspiración helenística fundamentalmente en el Imperio Romano, sobre el que las “acomodaciones” cristianas se habrían posado. Sin embargo, al igual que Boureau, Oakley destaca el ataque que resultó para esta sacralidad real cristiana el proceso abierto con la Reforma Gregoriana en primer lugar. Para este autor, desarrollando en extenso una frase de Thomas Hobbes, si bien el cristianismo llenó las vacías botellas del “gentilismo”, estaba destinado a destruirlas. Así, puede hallarse una misma causa religiosa a la “desacralización” de la política en Occidente: sería el mismo cristianismo el que resultaba, más tarde o más temprano, irreconciliable con las formas “arcaicas” de sacralización del poder⁸. Esta obra, ya por fuera del campo de la historia, no deja de tener una fuerte convergencia con el influyente trabajo del filósofo Marcel Gauchet respecto del cristianismo como la religión del *fin* de la religión⁹.

Los reinos hispánicos, y en especial la monarquía castellana, se ubican de manera desigual en estos debates. Antes de discutir las posiciones historiográficas que niegan un fundamento religioso o sagrado de la monarquía castellana, cabe aclarar la prácticamente total irrelevancia que estos autores otorgan a las dificultades de la sacralidad real para el caso francés o inglés, como se ha expuesto. Algunos de los autores que se expondrán, consideran los modelos de realeza sagrada para estos dos reinos como ciertos, pretendiendo contraponer el caso castellano como una excepción o vía diferente de legitimación del poder real.

El primer autor es Teófilo Ruiz, quien intentaba mostrar las particularidades de Castilla en relación a los casos de Inglaterra, Francia y el Sacro Imperio respecto a la fundamentación sagrada del rey en el período medieval¹⁰. Para este autor, el rey castellano era legitimado por otros valores, ajenos a una cuestión sagrada. Principalmente, los reyes debían poseer habilidad militar, en especial para combatir contra los musulmanes, rechazando las ceremonias y rituales propios de las monarquías traspirenaicas. Así, más allá de algunas contradicciones de los juristas castellanos al incorporar aspectos comunes a otros lugares de Europa, los fundamentos de la realeza en Castilla habrían sido seculares en un contexto de suma inestabilidad para los reyes.

8. La obra de Oakley se expresa en una trilogía que abarca desde la Alta Edad Media hasta los tiempos Modernos: Francis Oakley, *The Watershed of Modern Politics: Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300–1650)* (New Haven: Yale University Press, 2015); Francis Oakley, *Empty bottles of gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and Early Middle Ages (to 1050)* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2010); Francis Oakley, *The mortgage of the past: Reshaping the Ancient political inheritance (1050-1300)* (New Haven y Londres: Yale University Press, 2012).

9. Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005).

10. Teófilo Ruiz, “Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages”, en *Rites of power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, Ed. Sean Wilentz (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1985), 109-144.

Por su parte, Adeline Rucquoi se ha ocupado de los fundamentos de la realeza en España. En principio, frente a la contraposición que se realiza entre la Península Ibérica y los reinos traspirenaicos, abandona la necesidad de considerar la no taumaturgia de los reyes, por ejemplo, como un defecto: si bien los reyes españoles no fueron taumaturgicos o no tuvieron una liturgia propia, no por ello dejaron de tener sus propios fundamentos en los que basar su poder¹¹. Desde esta perspectiva, la realeza en España, en especial en Castilla, ya no es la historia de una carencia, cobrando cierta positividad. En España se encomendaba a los reyes la tarea, casi mesiánica, de combatir a los musulmanes y traer a la cristiandad los territorios por estos ocupados, acompañando una necesaria habilidad militar. Asimismo, la situación peninsular de Cruzada permanente en la lucha contra el infiel no requería de ninguna mediación sacerdotal para ello, estableciendo una conexión directa con Dios en el combate contra el Islam.

Peter Linehan se ha ocupado en diferentes trabajos de discutir la idea de que la unción y la coronación, y con ello ciertos rituales que permitirían hablar de una realeza sagrada, hubieran ocupado un lugar fundamental en la constitución de la monarquía castellana durante la Edad Media y en especial entre los siglos XIII y XIV¹². En primer lugar, asocia este tipo de posturas a la necesidad de demoler la famosa sentencia *España es diferente*. Para ello, muestra algunos de los supuestos testimonios relativos a la realeza sagrada en Castilla como resultado de manipulaciones posteriores a los hechos¹³. En segundo lugar, Linehan caracteriza a Castilla como un reino de frontera (*frontier kingship*), donde los reyes se encontraban en movimiento permanente debido a las luchas contra los musulmanes. Por ello, no habría existido un lugar fijo de lo sagrado como París o Westminster: los entierros reales se realizaban en diversos lugares, muchas veces asociados a la ciudad que ese rey había conquistado. A su vez, los pocos intentos de sacralidad realizados por los reyes castellanos antes del siglo XV serían síntoma de una debilidad monárquica y aparecerían en los momentos de mayor precariedad y ante una necesidad de legitimación. En el caso de las unciones, los reyes hispánicos sólo permitieron que se les ungiera en circunstancias excepcionales, ya que esas prácticas resultaban extrañas a las tradiciones de la península¹⁴. En tercer lugar, cuando aparecen en los textos referencias a la divina providencia como proveedora del poder de los monarcas, estos argumentos

11. Adeline Rucquoi, “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 13, no. 51 (1992): 55-100.

12. Peter Linehan, “Frontier kingship: Castile 1250-1350”, en *La Royauté sacrée dans le monde chrétien (Colloque de Royaumont, mars 1989)*, Dirs. Alain Boureau y Claudio Sergio Ingerflom (Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992), 71-79; Peter Linehan, *Historia e historiadores de la España medieval* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012).

13. Linehan, *Historia e historiadores de la España medieval*, 425 ss. y 452-453.

14. Linehan, *Historia e historiadores de la España medieval*, 417 y 472-473.

ocupaban un segundo lugar: los reyes de Castilla lo eran fundamentalmente por naturaleza, luego por la gracia¹⁵.

José Manuel Nieto Soria ha sido quien más se ha ocupado de la caracterización de la realeza castellana como una monarquía sacralizada. En diferentes artículos, ha discutido el diagnóstico realizado por los autores hasta aquí mencionados¹⁶. Como punto de partida, respecto de la sacralidad real en general, puede afirmarse que para Nieto Soria el aspecto fundamental era el origen divino de la realeza, y no así los diferentes rituales o actos “propagandísticos” que pudieran haberse realizado, como la cura de escrófulas, los funerales reales o la unción y coronación¹⁷. Por ello, la ausencia de este tipo de fenómenos, presentes en otras monarquías europeas, no imposibilitaría denominar como sagrada a la realeza en Castilla. Así, se estaría frente a un rey sagrado sin ninguna consagración litúrgico-eclesial.

Asimismo, si bien reconoce las objeciones de Boureau respecto de la imposibilidad de una sacralidad autónoma, sostiene la posibilidad de apropiaciones parciales de la misma por parte del poder regio. El aspecto fundamental de esta realeza resultaría del carácter de incontestabilidad de la misma, por considerar a la figura del rey como un ministro de Dios, condenando al sacrilegio cualquier ataque u oposición al mismo. Convertir en incontestable la autoridad del rey resultaría el objetivo fundamental del aparato sacralizador. De este modo, en el caso castellano, a pesar de no basarse en una liturgia específica, podrían encontrarse argumentos teológicos múltiples que en muchas ocasiones tenían su impacto en el orden político.

El neerlandés Frank Tang ha dedicado un artículo a la rivalidad hispano-francesa a partir del uso de la idea de *Rex Fidelissimus* en la Castilla del siglo XIV. En él se ha matizado la supuesta contraposición entre la idea de *frontier kingship* de Linehan y otros con la “realeza sagrada” de Nieto Soria. El autor sostiene que tanto en la monarquía castellana como en la francesa, más allá de los rituales que pudieran aparecer en esta última, tenían a la figura del rey guerrero como fundamento ideológico principal. Si bien el factor de haber recibido su poder por la gracia de Dios está muy presente en el caso castellano, estos reyes no debían recurrir a ninguna liturgia ya que “mostrar un mapa” o enumerar los sitios conquistados era suficiente para afirmar que llevaban a cabo la obra de Dios

15. Linehan, *Historia e historiadores de la España medieval*, 457-458.

16. Algunos de sus trabajos en esta temática: José Manuel Nieto Soria, “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del Siglo XIII”, *Anuario de Estudios Medievales*, no. 27 (1997): 43-101; José Manuel Nieto Soria, “Tiempos y lugares de la «realeza sagrada» en la Castilla de los siglos XII al XV”, *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, no.15 (2003): 263-284.

17. Nieto Soria, “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del Siglo XIII”, 99 n. 167.

y aportaban a la cristiandad. De este modo, bajo los fundamentos religiosos del rey guerrero-cruzado, Tang pretendía incorporar elementos de ambos paradigmas¹⁸.

En el caso de los Reyes Católicos, puede hallarse en buena parte de las representaciones artísticas, literarias y cronísticas una visión providencialista de los monarcas. Todos sus triunfos eran percibidos como “voluntad divina”, se colocaba a Isabel en paralelo con la Virgen María, los reyes actuaban como representantes de la divinidad, todo lo realizado se trataba de un acto de Dios, no de las personas; entre otras figuras que otorgaban un marco divino y religioso a la monarquía. Ana Isabel Carrasco Manchado ha dedicado un extenso estudio al abordaje de la construcción de la legitimidad de Isabel de Castilla. Como ha reconstruido, el discurso religioso y teológico también estuvo presente a la hora de afrontar la guerra por la sucesión contra Juana de Castilla, hija de Enrique IV, y el rey de Portugal Alfonso V¹⁹.

A partir de Carlos V el panorama se vuelve más complejo debido a la combinación de tradiciones en su persona: española, borgoñona e imperial. Diversos autores se han ocupado de su figura en este sentido, con una bibliografía muy amplia. En ella aparecen la visión providencial, la coronación, la imagen del último emperador, la imagen del buen pastor, entre otras²⁰.

Los reyes posteriores a tiempos de Carlos V, también han recibido atención en este sentido. Para el caso de Felipe II, puede citarse la obra de Sylvène Édouard²¹. Antonio Feros también se ha ocupado de la problemática para los reyes del Siglo de Oro²². Fernando Negro del Cerro se ocupó también de la legitimación religiosa por parte de los reyes en el siglo XVII, en especial a partir del estudio de sermones con discursos sobre la monarquía²³.

Por último, no se pueden dejar de mencionar las resistencias de escritores castellanos a la taumaturgia real, en especial de monarquía francesa. Es conocida la alusión de Alfonso X donde se ironizaba de los supuestos poderes taumatúrgicos

18. Frank Tang, “El *Rex Fidelissimus*. Rivalidad hispano-francesa en la Castilla de Alfonso XI (1312-1350)”, *Studia Historica. Historia Medieval*, no. 20-21 (2002-2003): 189-206.

19. Ana Isabel Carrasco Manchado, *Isabel I de Castilla. La sombra de la ilegitimidad* (Madrid: Sílex, 2014), 140-148, 281-288, 470-489. También: José Cepeda Adán, “El providencialismo en los cronistas de los reyes católicos”, *Arbor*, no. 17 (1950): 177-190.

20. Algunas obras de interés, ante una bibliografía inmensa: Fernando Checa Cremades, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento* (Madrid: Taurus, 1987); Juan Carlos D’Amico, *Charles Quint maître du monde, entre mythe & réalité* (Caen: Presses Universitaires de Caen, 2004); Denis Crouzet, *Charles Quint. Empereur d’une fin des temps* (Paris: Odile Jacob, 2016).

21. Sylvène Édouard, *L’empire imaginaire de Philippe II. Pouvoir des images et discours du pouvoir sous les Habsbourg d’Espagne au XVI^e siècle* (Paris: Honoré Champion, 2005).

22. Antonio Feros, “‘Vicedioses, pero humanos’: el drama del rey”, *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 14 (1993): 103-131.

23. Fernando Negro del Cerro, “La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación en la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII”, *Criticón*, no. 84-85 (2002): 295-311.

de los reyes franceses e ingleses, ante un pedido de que fuera él quien ejerciera supuestos poderes curativos en un niño cordobés enfermo²⁴. Cabe destacar, que a pesar de cierto consenso historiográfico en la no condición de reyes taumaturgos de los monarcas castellanos, Nieto Soria no ha dejado de llamar la atención de una creencia popular, como se recoge en la anécdota de demanda al rey, de que los reyes tenían poderes curativos²⁵. En tiempos de Carlos V, la captura de Francisco I luego de la batalla de Pavía en 1525 provocó la reaparición del debate. Ya Marc Bloch había recogido la anécdota según la cual al momento de desembarco del rey derrotado y capturado en la costa aragonesa, tuvo que curar escrófulas de una multitud que se acercó²⁶. El reprobador de supersticiones Martín de Castañega incluyó una discusión contra la posibilidad del rey sanador en su obra de 1529, sumándola a las diferentes supersticiones²⁷.

Por otro lado, en el reino de Navarra puede reconstruirse cierta creencia en la posibilidad de realizar curaciones taumáticas por parte de los monarcas de dicho reino²⁸. A su vez, Eugenio Asensio había rastreado la creencia en un poder exorcista de los reyes castellanos como contrapartida a la intención de alejar la concepción de la realeza en Castilla del resto de las realezas europeas, llegando a Álvaro Pelayo c.1340²⁹. Diferentes escritores, inclusive en obras literarias, atribuyeron a los reyes de Castilla esta posibilidad hasta entrado el siglo XVII, aspecto en la tradición eclesiástica reservado únicamente a los miembros del clero³⁰. Bajo Felipe IV, se realizó un debate en el Real Monasterio de la Encarnación de Madrid en 1654 en presencia del rey y de buena parte de la corte respecto de la capacidad de los reyes españoles de expulsar demonios³¹.

24. Esta anécdota se encuentra en *Cantingas de Santa María*, n° 321.

25. Nieto Soria, "Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del Siglo XIII", 68.

26. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 236.

27. Martín de Castañega. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, ed. Fabián Alejandro Campagne (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras- UBA, 1997), 107-114. Al respecto, y sobre la polémica en autores posteriores, puede también consultarse: Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII* (Madrid: Miño y Dávila, 2002), 267-283.

28. Para los reyes de Navarra como taumaturgos: María Raquel García Arancón, "Los Evreux, ¿reyes taumaturgos de Navarra?", *Príncipe de Viana*, año 51, no. 189 (1990): 81-88.

29. Eugenio Asensio, *La España imaginada de Américo Castro* (Barcelona: El Albir, 1976), 76-79 y 146-148. Ya Marc Bloch había hecho referencia a esta referencia de Álvaro Pelayo: Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 232.

30. Cfr. Campagne, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*, 267-283; Andrew W. Keitt, *Inventing the sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain* (Lovaina: Brill, 2005), 193-201.

31. Keitt, *Inventing the sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, 195.

CARLOS V Y LA PROVIDENCIA DIVINA

La providencia divina fue un aspecto fundamental de la representación de Carlos V a la hora de enfrentar las diversas adversidades de su reinado, por lo que los testimonios conservados al respecto son numerosos. El humanista milanés Pedro Mártir de Anglería era un personaje muy enterado de las novedades de la corte, por lo que sus comentarios poseen un gran interés en este punto. En una carta de 1513 comentaba las cualidades de Carlos todavía niño. Allí lo mencionaba como “heredero de todos los reinos que el divino Fernando de Aragón, Rey católico, abuelo suyo, posee o gobierna”³². En otra carta posterior, en plena revuelta, a los marqueses de los Vélez, sus usuales destinatarios, liberaba a Carlos de responsabilidades en los acontecimientos: “porque yo nunca acusé al Emperador, que es irreprochable y, por naturaleza, casi divina”³³.

Al momento de la elección de Carlos como sucesor de su abuelo Maximiliano I, en España se suscitaron algunas discusiones respecto de cómo sería titulado el rey a partir de ser nombrado como futuro emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico. Los debates llegaron al mismo Consejo Real en Castilla, teniendo que enviar el monarca, a través de su secretario Francisco de los Cobos, una carta que pretendía resolver el asunto. El motivo de fondo de la carta era qué sucedería en España desde el momento de su elección, cómo se gobernarían aquellos reinos. En ella, aparece repetidamente el principio de derecho divino de los reyes. Además de mencionar la titulación conocida donde se afirmaba que los títulos de los reinos se poseen por la gracia de Dios, la carta sostenía:

por cuanto después que plugo a la Divina Providencia (por la cual los Reyes reinan) que fuésemos elegido Rey de romanos, futuro Emperador, y que de Rey Católico de España (con que éramos bien contento) convino que nuestros títulos se ordenasen, dando a cada uno su debido lugar, fue necesario conformándonos con razón, según la cual el Imperio precede a las otras dignidades seglares, por ser la más alta y sublime dignidad que Dios instituyó en la tierra³⁴.

Como se observa, se hacía clara referencia a *Omnis potestas a Deo est*, argumento sumamente repetido para justificar el origen divino de toda autoridad,

32. Carta a Luis Hurtado de Mendoza, fechada 7 de enero de 1513. Pedro Mártir de Anglería, “Epistolario”, en *Documentos inéditos para la Historia de España*, ed. José López de Toro (Madrid: Imprenta Góngora, 1953-1957), 4 vols. Aquí III, 100.

33. Carta a los marqueses, fechada el 13 de noviembre de 1520. Pedro Mártir de Anglería “Epistolario”, IV, 86.

34. Reproducida en Alonso de Santa Cruz, *Crónica del Emperador Carlos V*, ed. Antonio Blázquez y Ricardo Beltrán y Róspide, (Madrid: Real Academia de la Historia, 1920), I, 205.

en especial basándose en las palabras del apóstol Pablo en *Romanos* 13:1³⁵. Ante esta carta de Carlos, el cronista real Alonso de Santa Cruz (que escribía a mediados del siglo XVI) comentaba:

Ninguna cosa que tocaba a la gobernación de Castilla ni de la Corona de Aragón se firmaba sino de la manera que se firmaba antes de la elección del Imperio, conviene a saber: «Yo, el Rey», excepto que siendo Rey le llamaba «Vuestra Alteza» y después «Vuestra Majestad», del cual título se escandalizó algo del Reino por decir que este título más convenía a Dios que a hombre terrenal³⁶.

Aparecía así un conflicto por el nombre, dado que majestad se asociaba claramente a la divinidad, por lo que ciertos sectores rechazaban este tipo de incorporaciones, por considerarlas excesivas para un gobernante. En este marco, la titulación de Carlos acabó siendo *Sacra Cesárea Católica Real Majestad*. No obstante, esta referencia a la majestad se impuso en la corona española hasta la actualidad. Así, el rey pasaba a ser una imagen de Dios en la tierra sin ningún tipo de ritual particular, como la unción o coronación³⁷. Éste parece haber sido un verdadero objeto de disputa con cierta magnitud, ya que puede hallarse también en las cartas del Almirante, quien comentando los posibles títulos para un príncipe, escribía al emperador los que debían descartarse:

no mui ínclito mui excelente mui Alto, mui Poderosso invictissimo Triumphador, semper Augusto, i mucho menos Alteças Dignidades i otros vocablos que se quitan a Dios i se dan a los hombres³⁸.

Algunos desplazamientos hacia la vinculación de Carlos con lo divino pueden hallarse ya en las primeras Cortes celebradas en Castilla durante la primavera de 1518 en Valladolid, se realizó el tradicional juramento como rey. Como es sabido, existía en el reino cierta disconformidad por el desarrollo de las circunstancias, y por tener que jurar a Carlos como rey en vida de su madre. Sin embargo, los procuradores saludaron al nuevo rey de la siguiente manera:

Besamos las reales manos de vuestra Alteza por el bueno e santo proposito que tiene al bien e por común destes sus Reynos e acresentamiento dellos, e esperamos

35. El principio *Omnis potestas a Deo est* era muy utilizado por los canonistas de los siglos XII y XIII para justificar la autoridad imperial, más allá de la coronación pontificia. Véase: Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, 324-325.

36. Alonso de Santa Cruz. *Crónica del Emperador Carlos V*, I, 206.

37. Sobre el conflicto alrededor de la titulación de Carlos, sin aludir específicamente a la cuestión de la sacralidad: Manuel Rivero Rodríguez, *Gattinara. Carlos V y el sueño del Imperio* (Madrid: Silex, 2005), 84 y 201.

38. Manuel Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla* (Madrid: Memorial Histórico Español, 1897-1900), 6 vols., V, 341.

en Dios que este tan bueno e santo propsyto hará muy bueno e santo fruto [...] suplicar a vuestra Alteza proveiese, conyderando que vuestra Alteza, como sancto, justo, catholico Rey, primero deve e es obligado a socorrer e proveer en las cosas tocante a sus pueblos, unversydades e subditos o naturales vasallos, que alas cosas suias propias³⁹.

Carlos era recibido como representante de un santo propósito y entre sus adjetivos además de justo y Católico se encontraba el de santo⁴⁰. Aquí puede remitirse no sólo al derecho divino de los reyes, sino a la pretensión que el reino terrenal fuera a imagen del reino de Dios⁴¹. Un supuesto razonamiento del comunero Gonzalo de Ayora, reproducido por Prudencio de Sandoval, comentaba: “Todas las cosas de gobierno de república que los hombres han hallado desde que Dios los crió hasta hoy, la de un rey soberano es habida por la mejor, porque es más conforme a Dios y al regimiento del universo”⁴².

Esta situación se vuelve más patente al analizar la vinculación de Carlos, como también hará luego Felipe II, con figuras bíblicas y de la mitología pagana. Como señalara Wim Blockmans, la utilización del vocablo latino *divus* se hacía con una amplia libertad retórica que sobrepasaba las reglas eclesiásticas⁴³. Entre las comparaciones bíblicas, las más presentes eran las que comparaban a Carlos V con David o Salomón, recurrentes también en la iconografía⁴⁴. Estos motivos continuaron ampliamente con Felipe II y en los reyes posteriores⁴⁵. En el relato de Juan Maldonado sobre la revuelta, se mencionaba que Carlos, al momento de su llegada, resultaba incomparable con ningún otro hombre, ya que era prudente, sereno, majestuoso y que respondía con mucha capacidad⁴⁶.

39. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla IV* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1882), 260-261.

40. La realeza en clave de santidad cuenta con una larga trayectoria, al respecto: Robert Folz, *Les saints rois du Moyen Âge (VI-XIII^e)* (Bruselas: Societé des Bollandistes, 1984). En el caso español, la imagen del rey santo estaba muy vigente en el siglo XVI y sobre todo en el XVII, puede consultarse: Inmaculada Rodríguez Moya, “Los reyes santos”, en *Visiones de la monarquía hispánica*, Ed. Víctor Mínguez (Castelló de la Plana: Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2007), 133-169.

41. Sobre este punto puede verse el clásico libro: Manuel García Pelayo, *El Reino de Dios, arquetipo político* (Madrid: Revista de Occidente, 1959).

42. Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, ed. Carlos Seco Serrano, (Madrid: Biblioteca de Autores Españoles LXXX, 1955-1956), 226.

43. Wim Blockmans, *Carlos V. La utopía del Imperio* (Madrid: Alianza, 2015), 334.

44. Véase Checa Cremades, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, 151-153.

45. Édouard, *L’empire imaginaire de Philippe II*, 243-288; Víctor Mínguez, “El rey de España se sienta en el trono de Salomón. Parentescos simbólicos entre la casa de David y la casa de Austria” en *Visiones de la monarquía hispánica*, 19-55.

46. Juan Maldonado. *De motu Hispaniae*, ed. Ma. Ángeles Durán Ramas (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991), 80: “Adibant regem proceres ac nobiles, quique manus eius osculabantur, sua ipsorum merita commendabant, maiora multo pollicebantur. Carolus vultus serenitate ac maiestate

Otra figura que puede incluirse es la del Buen Pastor, típica metáfora del poder en el Renacimiento y con una larga tradición cristiana. El Buen Pastor se acercaba también a una idea paternal. Cabe destacar que la figura del padre y la autoridad eran las imágenes típicas de la divinidad en la Edad Media, en especial a nivel popular⁴⁷. Pedro Mártir de Anglería en plena revuelta hacía alusión a la misma. Considerando de manera negativa a los colaboradores de Carlos, afirmaba en una carta a Gattinara y al obispo de Tuy: “¿Qué esperanza hay de que cure el rebaño enfermo –se preguntan- cuando aún al pastor lo gobiernan los lobos? ¿Qué mal podrá resultar al César de admitir a los carneros de sus ovejas?”⁴⁸.

Una de las profecías recogidas en el manuscrito 1779 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que supuestamente circulaban en tiempos de Carlos V, mencionaba “sera conplido un pastor y un corral las obejas todas unas sera como Dios quisiere”⁴⁹. El citado razonamiento de Gonzalo de Ayora, en referencia al papel del rey y a la metáfora de cuerpo místico, se agregaba: “El buen pastor en lo espiritual y temporal ha de poner la vida y el ánima por sus ovejas”, para luego añadir: “la dignidad imperial le pone mayor obligación de clemencia”⁵⁰.

También en tiempos previos a las Comunidades, la metáfora del pastor aparece referida a Carlos, obviamente por su vinculación al imperio, por tratarse de una posible unión de la Cristiandad. Se trata de una carta del propio Gattinara, que comentaba a Carlos “vous dressant au droit chemin de la monarchie pour reduire l’universel monde soubz ung pastereur”⁵¹. Cuando el conflicto se estaba acabando, entre las numerosas cartas que el Almirante dedicó al rey y donde aconsejaba cómo realizar su tarea, sin mencionar la metáfora del pastor, colocaba un paralelo entre Carlos y Cristo al decir que el rey: “lleba i padescce su cruz quando sigue lo que es recto i justo quando à ninguno hace fuerça ni a ninguno toma lo suio”⁵².

Fuera de la época de las Comunidades, los testimonios también se repiten. El mismo Erasmo en su *Institutio principis christiani* de 1516 utilizaba el tópico del Pastor, contraponiéndolo al ladrón y estableciendo un paralelo con un padre

dissimulans [¿simulans?] prudentem aetatem, sic graviter ita docte respondebat ad singula, ut inde quique digressi relata secum ruminarent, nulli mortalium conferendum Carolum praedicarent”

47. Jacques Le Goff, *Dios en la Edad Media. Conversaciones con Jean-Luc Pouthier* (Madrid: Trotta, 2004), 27.

48. Pedro Mártir de Anglería, “Epistolario”, IV, 149.

49. B.N.M. ms. 1779, f. 55v.

50. Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, 226-227.

51. “Historia vite et gestorum per dominum magnum cancellarium (Mercurino Arborio di Gattinara), con note, aggiunte e documenti”, ed. Carlo Bornate, *Miscellanea di Storia Italiana*, no. 48 (1915): 233-568, aquí 405.

52. Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, V, 361.

de familia, en clara clave providencial⁵³. La referencia aparecía también en unos anónimos versos castellanos compuestos luego de la derrota en Argel de 1541⁵⁴. Un sermón conservado en la Biblioteca pública de Évora, Portugal, predicado por el maestro humanista cisterciense fray Cipriano de Huerga en la Universidad de Alcalá el día que ésta juró al rey Felipe II, en 1556, también puede ser citado. En él, se eligió comentar la famosa parábola del Buen Pastor y vincularla con Carlos V (*Juan*, 10: 11):

Grandes muestras ha dado de buen pastor el invictísimo César después que tomó sobre sus hombros la carga del Imperio. Pero grande negocio fiera para confirmar nuestra doctrina si él mismo, que ha pasado por todas estas cosas, costado querer curar las enfermedades de Alemaña, como buen pastor. ¡Cuán y que estas ovejas están sujetas a diversas enfermedades y no pueden ser curadas, sino por su voluntad! Muchos años ha gastado en querer curar aquel atajo de ovejas que Dios tenía en Alemaña, aplicando el hierro y el fuego y la medicina de la palabra de Dios. No ha sucedido como el buen pastor quería, porque las ovejas no han consentido en la cura y así, vista la dificultad d'este negocio, con grande prodencia dexa mucha parte de sus estados, cansado de tener sobre sus hombros una carga tan pesada⁵⁵.

Así se comentaba el incansable y muchas veces ingrato trabajo de Carlos por contener unida a la cristiandad, haciendo clara alusión a la cuestión luterana. Aparecían de esta manera figuras como el amor a los súbditos, el sacrificio o la *Pasión*, realizando un claro paralelo entre el rey que acababa de abdicar y el mismo Cristo⁵⁶. En el caso de Alfonso de Valdés, el paralelo entre Cristo y el emperador es todavía mayor, siendo uno fundador y el otro restaurador de la Iglesia, por tanto sucesor⁵⁷.

53. Erasmo. "Educación del Príncipe Cristiano" en Erasmo, *Obras Escogidas*, ed. Lorenzo Riber (Madrid: Aguilar, 1956), 273-346, 296.

54. Checa Cremades, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, 163-164.

55. Cipriano de la Huerga, "Sermón de los pendones" en *Obras Completas I* (León: Universidad de León, 1990), 275-276.

56. Las alusiones cristológicas hacia los reyes ha sido tema ya de: Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, 75 ss. Sobre las imágenes del poder pastoral en la España del Barroco: Flor, Fernando R. de la. "El cetro con ojos. Representaciones del «poder pastoral» y de la monarquía como vigilante en el barroco hispano", en *Visiones de la monarquía hispánica*, 57-86.

57. "-Arcidiano: Tal sea mi vida ¿Qué os parece que agora su Magestad querrá hazer en una cosa de tanta importancia como ésta? A la fe, menester ha muy buen consejo, porque si él desta vez reforma la Iglesia, pues todos ya conocen cuánto es menester, allende del servicio que hará a Dios, alcanzará en este munod la mayor fama y gloria que nunca príncipe alcanço, y decirse ha hasta la fin del mundo que Jesu Cristo formó la Iglesia y el Emperador Carlos Quinto la restauró. Y si esto no haze, aunque lo hecho aya seido sin su voluntad y él aya tenido y tenga la mejor intención del mundo, no se podrá escusar de que no quede miu mal concepto dél en los animos de la gente, y no

El origen divino del poder de los reyes era reclamado por el mismo Carlos V, en su “Testamento político”, donde comentaba: “rogando a la divina clemencia y bondad, que es la que hace reinar a los reyes”⁵⁸. Esto fue acompañado por diferentes escritores de los tiempos del emperador, muchos de ellos con amplias relaciones con él. El origen divino de los poderes seculares era establecido por Francisco de Vitoria en su *Relectio de potestate civil* al discutir la referencia paulina “non est potestas nisi a Deo”. Según este autor, todo poder provenía de Dios y no podía ser suprimido o abrogado ni por acuerdo del orbe entero⁵⁹. En un sentido similar, Antonio de Guevara concluía: “es verdad los príncipes ser puestos por mano de Dios para gobernar, nosotros somos obligados en todo y por todo a los obedecer, porque no ay mayor pestilencia para la república que levantar contra su príncipe la obediencia”.⁶⁰

Juan Luis Vives, en una carta a Francisco de Cranevelt de junio de 1526, comentaba el triunfo de Carlos V contra Francisco I en un claro marco providencialista, combatir al emperador era combatir a la divinidad⁶¹. Por último, el jurista Miguel de Ulzurum, hacia 1525 en enfrentamiento con el papado, declaraba que las autoridades eran “lex animata humana [...] nihil aliud est, nisi illa participata similitudo dei”⁶².

Puede percibirse la variedad de argumentos religiosos en el discurso alrededor de Carlos V y en sus propias palabras. La cuestión providencial, de emperador y rey elegido por la divinidad y que cumple una misión divina puede hallarse con facilidad. La auto-percepción del emperador de manera providencial habría acompañado toda su vida política, llegando a proponerse su cercanía con la idea paulina de *Katechon*, suspendiendo el movimiento de la historia humana hacia su fin⁶³.

se lo que se dirá(n) después de sus días, ni la cuenta que dará Dios de haver dexado y no saber usar de una tan grande oportunidad como agora tiene para hazer a Dios un servicio miu señalado e un incomparable bien a toda la república cristiana”, Alfonso de Valdés, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, ed. José F. Montesinos (Madrid: Clásicos Castellanos- Ediciones de “La Lectura”, 1928), 222.

58. “Testamento político del emperador. Instrucciones de Carlos V a Felipe II sobre política exterior”, en Manuel Fernández Álvarez, *Corpus Documental de Carlos V. Tomo II* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1975), 569-592, en este caso 570.

59. Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, ed. Jesús Cordero Pando (Madrid: CSIC, 2008), 8.

60. Fray Antonio de Guevara, *Relox de Príncipes*, ed. Emilio Blanco (s. l.: ABL Editor- Conferencia de Ministros Provinciales de España, 1994), 259-260.

61. “Dicunt coniuurare multos aduersus Carolum: at hoc est Caroloj fatum, vt vincere non possit nisi multos, quo clarius vincat. Dej potius sunt haec, vt ostendat hominibus quam inbecilles sunt nostrae vires aduersus potentiam suam”, en Henry de Vocht, *Litterae virorum editorum ad Franciscum Craneveldium 1522-1528* (Lovaina: Librairie Universitaire, 1928), carta 193, 508-510 aquí 509.

62. Miguel de Ulzurum, *Sobre el régimen del mundo*, ed. Ana Azanza Elío (Jaén: Editorial Jabalczuz, 2003), 222.

63. Un estudio en profundidad en este sentido: Crouzet, *Charles Quint*.

EL CRIMEN DE LESA MAJESTAD Y EL PERDÓN REGIO

En el perdón concedido por el emperador a los comuneros en Valladolid en octubre de 1522 se relataba buena parte de lo sucedido, en especial los crímenes de los que eran acusados los rebeldes. Al menos en dos oportunidades mencionaba “en lo qual todo cometieron criemen lese majsts [sic]” y “fueron en hazer e cometer e perpetrar los dichos criminis lesa majestad”⁶⁴. Asimismo, el mencionado edicto de Worms contra los comuneros de febrero de 1521, declaraba: “haveyes cometido crimen lesa magestatis contra nuestras personas y corona real”⁶⁵. También la carta de Burgos abandonando la Junta en plena revuelta acusaba: “haueys cometido crimen lege magestatis contra nuestras personas e corona real destos nuestros reynos assi en la propria cabeça del dicho crimen como en todas las maneras e especies del cometiendo traycion a vuestros Reyes e Señores naturales como desleales Vasallos enemigos de su propia patria”.⁶⁶

El crimen de lesa majestad es usualmente comentado para referir a la inflación del concepto de herejía en los siglos posteriores a la llamada Reforma Gregoriana, en relación con la majestad divina. No obstante, éste no solamente tuvo fuerza desde la perspectiva teológica-doctrinal, sino que fue fundamental en la construcción de las monarquías bajo medievales y modernas. Dicho crimen, a partir de la tradición romana, era una noción que se acercaba al sacrilegio. Hacia el siglo XV, los juristas generaron una extensión y dilatación importante de este crimen, llegando a absorber una cantidad de delitos comunes⁶⁷. Luego de siglos de abandono, debido al marco jurídico-político romano al que pertenecía esta calificación, el *crimen maiestatis* fue introducido en Castilla en las *Partidas* de Alfonso del Sabio y en la legislación posterior, no sin contradicciones.

Aquilino Iglesia Ferreiros ha dedicado un estudio a la evolución de la traición regia en León y Castilla durante la Edad Media. Durante el período visigodo,

64. Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, V, 241 y 242. Cabe aclarar que en la sentencia casi inmediata, al otro día de la batalla de Villalar, que recibieron los líderes comuneros Padilla, Bravo y Maldonado, no aparece esta figura sino que se los acusa de “traidores a la corona real”, reproducida en Fernando Díaz-Plaja, *La Historia de España en sus documentos. El siglo XVI* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958), 176.

65. “Papeles tocantes al emperador”, B. N. E. ms. 1751, el edicto de Carlos se encuentra en 207-216, la cita recogida en f. 214.

66. Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, II, 375.
67. Jacques Chiffolleau, “Dire l’indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no. 2 (mars-avril 1990): 289-324 aquí 293-294. Sobre este delito también puede consultarse: Jacques Chiffolleau, “Sur le crime de Majesté Médiéval”, en *Genèse de l’état moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations* (Roma: École Française de Rome, 1993), 183-213 ; Mario Sbriccoli, *Crimen Laesae Maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna* (Milán: Giuffrè Editore, 1974).

si bien se conocía el *crimen de maiestatis* incluido en la obra isidoriana, no era utilizado⁶⁸. Según este autor, la inclusión de la idea de lesa majestad pretendía modificar también el uso de la idea de traición, limitándola a la relación con el rey o con el pro-comunal (este parece ser el caso de la carta de Burgos) y no para regular las relaciones de fidelidad que podían mantenerse entre personas. Esta intención de limitar la traición al acto contra el rey se produjo no sin contradicciones hasta el siglo XV, donde el autor refiere a una crisis en el sistema de fidelidad, propio de los siglos pleno medievales, donde se acaba por distanciar al rey del resto de las personas, y por tanto la pretensión de utilizar el término traición, y luego la lesa majestad, sólo en los delitos cometidos contra él, o en todo caso contra el reino. Con ello, se intentaba dejar el delito de aleve para las relaciones entre personas⁶⁹. El uso del término traición entre los comuneros, como ya señalaba el autor, habría resultado de cierta continuidad con la idea de traición al reino o *proditores patriae*, en la terminología romana⁷⁰. En el Ordenamiento de Alcalá, posterior a la legislación alfonsí, se quitaba tanto la distinción entre traición y aleve como la identificación entre traición y *crimen maiestatis*⁷¹.

Se pretendía consolidar la ubicación de la sedición, a partir de estos desarrollos, en el marco de las ofensas a la divinidad. Cabe diferenciar que las relaciones de fidelidad propias de la Edad Media ya podían resultar en ofensas a la divinidad al romperse, pero no por la persona del rey sino debido a la ofensa a Dios como efecto de la quiebra del juramento que establecía las relaciones de fidelidad⁷². En el marco de esta tradición, se destaca la dificultad para incorporar el crimen de lesa majestad en los términos utilizados por la legislación francesa o inglesa. Ariel Guance advierte que “es importante subrayar, de antemano, que tal asociación entre crimen de lesa majestad, herejía y pecado nunca parece haber sido asumida por la legislación castellana medieval”⁷³. Así, para este autor, el uso del término lesa majestad en las *Partidas*, no dejaba de aludir a la noción clásica de traición, sin ninguna connotación sagrada hacia la monarquía. Se trataría de una confluencia de nuevas categorías en las estructuras jurídicas tradicionales⁷⁴. No obstante, se pretendía introducir, con menos confusiones, la posibilidad de, con la traición, transmitir la pena sobre los descendientes de los condenados, a

68. Aquilino Iglesia Ferreiros, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1971), 33.

69. Iglesia Ferreiros, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, 248.

70. Iglesia Ferreiros, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, 264.

71. Iglesia Ferreiros, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, 227.

72. Iglesia Ferreiros, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, 56-57 y 68.

73. Ariel Guance, “Ir contra el fecho de Dios’: regicidios y regicidas en la crónica castellana medieval”, *Historia: Questiones & debates*, no. 41 (2004): 85-105, en este caso 90.

74. Ariel Guance, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)* (Valladolid: Junta de Castilla-León, 1998), 274-275.

partir de confiscaciones y penas de otro tipo. Por ello, se comparaba la traición con la lepra, imagen típica de la transmisibilidad del mal⁷⁵.

Guiance finaliza su exposición en la segunda mitad del siglo XIV. Iglesia Ferreiros aludía a las cortes de Ocaña de 1445 como punto de inflexión de las pretensiones de distanciar al rey del resto de las personas, desplazando una necesidad de reciprocidad al estilo de los pactos de fidelidad. Entre otros aspectos, destacaba la mención del rey como vicario de Cristo, que su poder venía de la divinidad y no de las personas, y que no estaba sujeto a sus súbditos⁷⁶. Pocos años después, en el caso de la revuelta de Toledo de 1449, aparecería claramente la noción de lesa majestad referida a un ataque al rey. Las bulas del pontífice Nicolás V al respecto condenaban bajo el título de lesa majestad los actos de los revoltosos⁷⁷. Fue el papado quien intervino en este caso debido a la demanda de Juan II, por tratarse de sospechosos de herejía por la discriminación contra los conversos⁷⁸. La bula de Nicolás V que incluía la condena por lesa majestad, es traducida, incorporada y comentada en un documento de Juan II fechado el 18 de abril de 1450⁷⁹. Asimismo, el perdón otorgado por los reyes Isabel y Fernando a los partidarios del rey de Portugal en mayo de 1480 se refiere a todos los que no habían obedecido a los reyes como realizadores de “crímenes de «lese magestatis»”, en un contexto de clara incorporación del discurso teológico al discurso real⁸⁰. Posteriormente, durante la revuelta liderada por el marqués de Priego en Córdoba en 1508, el marqués fue acusado por Fernando el Católico, presente en Andalucía, de crimen de lesa majestad⁸¹.

El crimen de lesa majestad reapareció tanto contra los comuneros como contra los agermanados de Valencia⁸². A lo comentado sobre Castilla, podría sugerirse también una influencia de la tradición borgoñona de Carlos I: los duques de Borgoña, durante el siglo XV, iniciaron un proceso de territorialización y pretendían sacralizar sus figuras y separarse de la corona francesa utilizando, por

75. Alejandro Morín, *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio* (Córdoba, Argentina: Ediciones del Copista, 2009), 223-234.

76. Iglesia Ferreiros, *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*, 260-262.

77. Las bulas de Nicolás V sobre la revuelta en Toledo y algunas bulas papales posteriores en: Vicente Beltrán de Heredia, “Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla”, *Sefarad* 21, no. 1 (1961): 22-47.

78. Eloy Benito Ruano, *Toledo siglo XV. Vida política* (Madrid: CSIC, 1961), 69-70.

79. Reproducido como apéndice en: Benito Ruano, *Toledo siglo XV. Vida política*, 208.

80. Ana Isabel Carrasco Manchado, *Isabel I de Castilla. La sombra de la ilegitimidad*, 599.

81. Pablo Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política* (Madrid: Alianza, 1992), 37.

82. Ricardo García Cárcel, *Las Germanías de Valencia* (Barcelona: Península, 1975), 139-140. El documento condenatorio, con fecha del 31 de marzo de 1521, mencionaba: “sia de crim de rebello, de lesa Majestat”, reproducido como apéndice en: García Cárcel, *Las Germanías de Valencia*, 281-284, aquí 282.

ejemplo, la idea del crimen de lesa majestad tanto en la represión de la rebelión de Gante de la década de 1450 como en la cacería de brujas llamada “vouderie” de Arras hacia fines de esa misma década. Esta pretensión acabaría con la muerte de Carlos el Temerario en 1477 y la incorporación del ducado de borgoña a la corona francesa⁸³. Su nieto Carlos V, en esta tradición, podría pretender sacralizar su figura en la corona castellana. La mención anterior sobre el reemplazo del término Alteza por Majestad, además del contexto de la sucesión del Sacro Imperio, puede ser considerada en este sentido: la cuestión de la “majestad” era un elemento fundamental para distanciar al gobernante de sus súbditos y volverlo una suerte de “dios en uniforme”⁸⁴. Como se ha señalado, la propia historia castellana anterior puede remitir a ciertas transformaciones. También en menor medida, en las memorias de Enrique IV, se refería a la rebelión de los nobles como “cosa sacrílega” y acto “contra Dios”⁸⁵. A su vez, el creciente uso del perdón regio a lo largo del siglo XV era considerado como una forma de imitar la clemencia divina, contribuyendo a la imitación de Dios por parte del poder regio⁸⁶. Ya las Partidas declaraban que los reyes: “son puestos en lugar de Dios para cumplir justicia”⁸⁷. El mismo Carlos V, en el perdón mencionado, al justificar su acción, afirmaba:

acatando que la clemencia o piedad es cosa conveniente e propia a los príncipes que tienen las vezes de dios en la tierra e acordándonos de los ynmensos beneficios e mercedes que de su piadosa mano avemos recibido e cada dia recibimos y espereamos que por esto nos hara adelante⁸⁸.

Puede hallarse aquí el contacto del rey con la divinidad, impropio para el resto de los súbditos. La imagen del perdón resultó típica en la iconografía posterior del emperador⁸⁹. La idea de un rey de justicia se convirtió en una de las figuras fundamentales de la Monarquía Católica⁹⁰. En una misma carta del ya capturado Antonio de Acuña al emperador se escribía: “esta clemencia tan necesaria a los pecadores, aconseja por proverbios san Salomón, en los proverbios

83. Sobre este proceso: Franck Mercier, *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006).

84. Édouard, *L'empire imaginaire de Philippe II*, 182.

85. Citado en José Manuel Nieto Soria, *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)* (Madrid: Editorial Complutense, 1993), 192.

86. Sobre este punto: José Manuel Nieto Soria, “Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara”, *En la España Medieval*, no. 25 (2002): 213-266, en especial 216-217.

87. Partida II, 5, 9.

88. Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, V, 242.

89. Checa Cremades, *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*, 164.

90. Fernando Negro del Cerro, “La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación en la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII”, 303.

do dice que la misericordia y la verdad son en guarda del príncipe y se fortifica por la clemencia en su trono y el fundamento de nuestra fe”.⁹¹

En sentido similar, Luis Zapata, ocupándose del tema de la clemencia, comentaba de manera más general: “En ninguna cosa se parecen tanto los hombres a Dios como perdonando [...] El emperador en las revueltas de las Comunidades de España castigó tres o cuatro, excepto a pocos, perdonó a todos los demás, y aun de algunos se sirvió después en su real casa”.⁹²

La violencia contra los rebeldes comuneros, con veintitrés ejecutados y veinte que murieron en prisión, compensaba la “autoridad sacra” transgredida⁹³. Una carta del Almirante luego de Villalar, reclamaba por las arbitrariedades a la hora de redactar los perdones, con metáforas que podrían colocar al rey en cierta posición divina. Aquellos que “hasta la fin preservaron en su mal propósito andan libres de manera que saco vuestra majestad los del limbo para el infierno y a los del Infierno para el Paraisso”⁹⁴.

En el caso de las Germanías, de manera similar en el documento de perdón y de excepción de algunos condenados, se afirmaba que era “per la divina clemencia del Emperador dels Romans, August Rey de Alemany, Donna Johana, sa mare y lo mateix don Carlos per la gracia de Deu, Reys de Aragó, Castella, de Leo...”, el rey decidía “usar de misericordia y donarse clementment”⁹⁵.

Si bien la discusión respecto del siglo XIII castellano escapa las posibilidades de este estudio, puede proponerse que la situación para el siglo XVI se ha modificado y que los aspectos que podían resultar novedosos o disruptivos para aquella época, se encuentran incorporados para los años de la revuelta⁹⁶. Ya en su calidad de emperador, Carlos recurrió a la imagen del rey clemente e imitador de la divinidad al momento de castigar las diferentes revueltas comandadas por los príncipes protestantes⁹⁷.

91. Carta al emperador sin fecha, de 1522 o 1523, reproducida como apéndice en Antonio Ferrer del Río, *Decadencia de España. Primera Parte. Historia del Levantamiento de las Comunidades de Castilla 1520-1521* (Madrid: Establecimiento Tipográfico Mellado, 1850), 384.

92. Luis Zapata, *Miscelánea o varia histórica* (Llerena: M. M. Editores extremeños, 1999), 45.

93. Crouzet, *Charles Quint*, 278-279.

94. Danvila y Collado, *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*, V, 443.

95. Reproducido como apéndice en: Ricardo García Cárcel, *Las Germanías de Valencia*, 281.

96. Sobre los perdones de Carlos V a los comuneros: Joseph Pérez, *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, 585 ss.

97. Crouzet, *Charles Quint*, 96 y 343-351.

REFLEXIONES FINALES

Como se ha señalado, ha sido un debate fundamental sobre la revuelta comunera el lugar que los revoltosos otorgaban a la monarquía. Esto se ha vinculado con la presencia o no de una corriente “republicana” al interior de la misma. Si se deja de lado este punto, puede realizarse la pregunta por la idea de monárquica entre los rebeldes. Sin entrar en la discusión de la naturaleza moderna o medieval de la revuelta, puede aseverarse que la persistencia de una idea de monarquía, más o menos limitada dependiendo la perspectiva que se considere, puede vincularse con que ésta resultaba uno de los “cimientos” sobre los que se construía el conflicto político en la Castilla del siglo XVI. Una referencia a la monarquía era un *topos* necesario a la hora de “hacer política” en un sentido general, convirtiendo en marginal toda posibilidad alternativa. El ejemplo más representativo que puede darse en este aspecto es la búsqueda, por parte de los líderes comuneros, de la legitimación de la reina madre Juana, cautiva en Tordesillas, ante los conflictos con su hijo. Así, algún tipo de legitimidad monárquica se volvía necesaria, inclusive para enfrentar al rey. Por ello, cualquier postura que plantease “pensar sin un rey” de manera definitiva no podía ser más que minoritaria o aislada.

En este punto, pueden considerarse algunas ideas de Claude Lefort, uno de los autores que más se ha ocupado del problema de la monarquía desde la filosofía política. Para Lefort la figura del rey era garante de la unidad del reino en la Edad Moderna. La persona del rey sería ese escenario en el cual se visualizaba el conflicto: el monarca como garante de justicia, por ejemplo, volvía su misma figura un lugar de disputa o mediación entre un adentro y un afuera (o una trascendencia) de la sociedad⁹⁸. Las diversas limitaciones al rey sostenidas por los comuneros pero manteniendo una idea de monarca, podrían ser ejemplo de ello. En este contexto, puede sugerirse una dimensión de la monarquía como incontestable: si bien los conflictos con el rey y sus agentes eran comunes, puede encontrarse un núcleo irreductible de conservación de una imagen monárquica⁹⁹. Esto puede atribuirse, entre otros aspectos, a la relación particular que el rey poseía con la divinidad. Asimismo, el modo en que el rey era escenario del poder, como afirmaba Lefort, puede percibirse en una carta supuestamente enviada por

98. Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (Barcelona: Anthropos, 2004), 36-51, en especial 46-47.

99. Esta incontestabilidad asociada a un elemento religioso o divino debe entenderse de manera restringida. Como ha señalado Edmund S. Morgan, la supuesta divinidad real funcionó en ocasiones como limitante de las posibilidades de acción del rey, por tener que responder a determinado comportamiento ante sus súbditos. Colocaba varios ejemplos en: Edmund S. Morgan, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2006), 21, 30-32, y 38.

un comunero a un anti-comunero antes de una batalla, según el conde de Roca Juan Antonio de Vera y Zuñiga, en una historia del siglo XVII: “Amigo mañana se da la batalla, No ay sino apretar los puños, porque los que salieren vencedores han de ser los leales”¹⁰⁰. Acorde con esta representación, el rey continuaría siendo rey de quienes triunfasen en el conflicto. Dicha carta, fuera apócrifa o no, captaba perfectamente de qué manera era el monarca quien canalizaba las disputas al interior de la sociedad, convirtiéndose en una forma donde ésta no era igual a sí misma, estableciendo cierta experiencia con “lo Otro”.

El lugar fundamental del rey en la sociedad del Antiguo Régimen, con los problemas que este término implica, es considerado por autores que discuten la sacralidad real en términos generales, ya que se sostenía una imagen de “rey ideal” que siempre podía aparecer para solucionar los problemas del reino, fuera bajo la forma de un nuevo rey o con el cambio de actitud del reinante. Bajo la idea de una “ambigüité englobante”, Jens Ivo Engels ha sugerido que la percepción del rey entre los siglos XVII y XVIII podía incluir tanto una banalización como una mistificación, actuando con cierto equilibrio. Siempre existía la posibilidad ideal, a pesar de las fuertes críticas y burlas que se realizaban, que el rey cambiase, abriendo un campo que permitía evitar la desintegración del mundo social y político¹⁰¹.

Pueden tomarse las palabras de Lefort en un sentido similar, aunque bajo horizontes interpretativos diferentes, donde el monarca podía ser garante o esperanza de otras ideas trascendentes o cuasi-trascendentes como el ordenamiento divino o la justicia, permitiendo la apertura de un espacio de no identidad en la sociedad. De este modo, aunque se admitiera la sacralidad débil que sostiene Boureau, no deja de ser difícil de explicar, por fuera de cierta idea de sostén divino y/o trascendente del poder real, la razón de un “monarquismo” extendido para buena parte de la Europa anterior a la Revolución Francesa, incluso entre los sucesivos revoltosos¹⁰².

No obstante, esta presencia monárquica en el ordenamiento simbólico, como se desprende de Lefort, puede resultar reduccionista de la situación del siglo XVI¹⁰³. A pesar de exceder las posibilidades de este estudio, no puede dejar de

100. Juan Antonio de Vera y Zuñiga, *Epítome de la vida y hechos del invicto emperador Carlos V* (Madrid: Luis Sánchez, 1627), 19r.

101. Jens Ivo Engels, “Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750”, *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 50, no. 3 (2003): 96-126.

102. Sobre el monarquismo en la revuelta popular: Yves-Marie Bercé, *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne* (Paris: CNRS Éditions, 2013), 37-42; Pedro L. Lorenzo Cadarso, *Los conflictos populares en Castilla (siglos XVI-XVII)* (Madrid: Siglo XXI, 1996), 104-106.

103. Debe destacarse, por ejemplo, si se sigue a Fernández Albaladejo, que era comúnmente admitida entre los escritores españoles la tesis que afirmaba que el rey no estaba fuera de la comunidad, ver: Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política*, 83-84.

realizarse cierta reflexión sobre la autonomía o la mera presencia de la política entre la Edad Media y la Edad Moderna. Max Weber destacaba el carácter inacabado de la hierocracia medieval. La pretensión papal-hierocrática nunca logró acabar con el polo de poder monárquico o secular. Proponiendo cierta particularidad de Europa occidental, si se sigue al sociólogo alemán, ni el polo eclesial ni el polo monárquico lograron imponerse completamente¹⁰⁴. De allí, las pretensiones de apropiación o creación de sacralidad o legitimación religiosa de manera más o menos por fuera de la propia de la jerarquía eclesiástica¹⁰⁵. Sin poder proponer una respuesta contundente, y mucho menos abarcadora de geografías y tiempos ajenos a este estudio, no puede más que sugerirse una vinculación, junto a otras, entre cierto ordenamiento simbólico-religioso y las formas de operar del conflicto “político” en la Castilla del siglo XVI. La búsqueda de una dimensión religiosa de la revuelta, como algunos autores han intentado mostrar sobre todo a partir de la dimensión profética, no puede dejar de reflexionar sobre las posibilidades de incorporar el problema del ordenamiento político y su relación con el divino. Cabe destacar, en este sentido, que las Comunidades también provocaron la aparición de elementos de este tipo en el llamado bando realista y en la propia actividad de la monarquía frente a la revuelta.

BIBLIOGRAFÍA

- Alba, Ramón. *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio Igualitario*. Madrid: Editorial Nacional, 1975.
- Asensio, Eugenio. *La España imaginada de Américo Castro*. Barcelona: El Albir, 1976.
- Beltrán de Heredia, Vicente. “Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla.” *Sefarad* 21, no. 1 (1961): 22-47.
- Benito Ruano, Eloy. *Toledo siglo XV. Vida política*. Madrid: CSIC, 1961.
- Bercé, Yves-Marie. *Révoltes et révolutions dans l'Europe moderne*. Paris: CNRS Éditions, 2013.
- Bermejo Cabero, José Luis. “La gobernación del Reino en las comunidades de Castilla.” *Hispania*, no. 124 (1973): 249-264.
- Bloch, Marc. *Los Reyes Taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

104. Max Weber, *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 1330-1331.

105. Entre muchos autores, ha destacado este punto: Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, 226. También: Iogna-Prat, *Cité de Dieu, Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société Cité de Dieu*, 81-138.

- Blockmans, Wim. *Carlos V. La utopía del Imperio*. Madrid: Alianza, 2015.
- Bornate, Carlo, ed. “Historia vite et gestorum per dominum magnum cancellarium (Mercurino Arborio di Gattinara), con note, aggiunte e documenti”. *Miscellanea di Storia Italiana*, no. 48 (1915): 233-568.
- Boureau, Alain y Ingerflom, Claudio Sergio, dir. *La Royauté sacrée dans le monde chrétien (Colloque de Royaumont, mars 1989)*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.
- Lorenzo Cadarso, Pedro L. *Los conflictos populares en Castilla (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Campagne, Fabián Alejandro. *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid: Miño y Dávila, 2002.
- Carrasco Manchado, Ana Isabel. *Isabel I de Castilla. La sombra de la ilegitimidad*. Madrid: Silex, 2014.
- Martín de Castañega. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, editado por Fabián Alejandro Campagne. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-UBA, 1997.
- Cepeda Adán, José. “El providencialismo en los cronistas de los reyes católicos.” *Arbor*, no. 17 (1950): 177-190.
- Checa Cremades, Fernando. *Carlos V y la imagen del héroe en el Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1987.
- Chiffolleau, Jacques. “Dire l’indicible. Remarques sur la catégorie du *nefandum* du XII^e au XV^e siècle.” *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, no. 2 (mars-avril 1990): 289-324.
- “Sur le crime de Majesté Médiéval.” En *Genèse de l’état moderne en Méditerranée. Aproches historique et anthropologique des pratiques et des représentations*. Roma: École Française de Rome, 1993.
- Christin, Olivier. *La paix de religion: l'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*. Paris: Seuil, 1997.
- *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla IV*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1882.
- Crouzet, Denis. *Charles Quint. Empereur d’une fin des temps*. Paris: Odile Jacob, 2016.
- Danvila y Collado, Manuel. *Historia crítica y documentada de las Comunidades de Castilla*. Madrid: Memorial Histórico Español, 1897-1900.
- D’Amico, Juan Carlos. *Charles Quint maître du monde, entre mythe & réalité*. Caen: Presses Universitaires de Caen, 2004.
- Diago Hernando, Máximo. “El factor religioso en el conflicto de las Comunidades de Castilla (1520-1521). El papel del clero”, *Hispania Sacra* 59, no. 119 (2007): 85- 140.
- Díaz-Plaja, Fernando. *La Historia de España en sus documentos. El siglo XVI*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958.

- Édouard, Sylvène. *L'empire imaginaire de Philippe II. Pouvoir des images et discours du pouvoir sous les Habsbourg d'Espagne au XVI^e siècle*. Paris: Honoré Champion, 2005.
- Engels, Jeans Ivo. "Dénigrer, espérer, assumer la réalité. Le roi de France perçu par ses sujets, 1680-1750." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 50, no. 3 (2003): 96-126.
- Erasmus. *Obras Escogidas*, editado por Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1956.
- Fernández Albaladejo, Pablo. *Fragmentos de monarquía. Trabajos de historia política*. Madrid: Alianza, 1992.
- Fernández Álvarez, Manuel. *Corpus Documental de Carlos V. Tomo II*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1975.
- Fernández Santamaría, J. A. *El estado, la guerra y la paz. El pensamiento político español en el Renacimiento 1516-1559*. Madrid: Akal, 1988.
- Feros, Antonio. "'Vicedioses, pero humanos': el drama del rey." *Cuadernos de Historia Moderna*, no. 14 (1993): 103-131.
- Ferrer del Rio, Antonio. *Decadencia de España. Primera Parte. Historia del Levantamiento de las Comunidades de Castilla 1520-1521*. Madrid: Establecimiento Tipográfico Mellado, 1850.
- Folz, Robert. *Les saints rois du Moyen Âge (VI^e-XIII^e)*. Bruselas: Société des Bollandistes, 1984.
- García Arancón, María Raquel. "Los Evreux, ¿reyes taumaturgos de Navarra?." *Príncipe de Viana*, año 51, no. 189 (1990): 81-88.
- García Cárcel, Ricardo. *Las Germanías de Valencia*. Barcelona: Península, 1975.
- García Pelayo, Manuel. *El Reino de Dios, arquetipo político*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- Gómez Vozmediano, Miguel F. "«Porque como pecado de adivinación es la rebelión» Augurios, vaticinios y mesianismos durante las Comunidades de Castilla", en *Iglesia, eclesiásticos y revolución comunera*, coordinado por István Szaszdi León-Borja. Valladolid: Centro de Estudios del Camino de Santiago de Sahagún, 2018.
- Gorski, Philip S. "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700." *American Sociological Review* 65, no. 1 (2000): 138-167.
- Fray Antonio de Guevara. *Relox de Príncipes*, editado por Emilio Blanco. s. l.: ABL Editor- Conferencia de Ministros Provinciales de España, 1994.
- Guiance, Ariel. *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid: Junta de Castilla-León, 1998.
- "Ir contra el fecho de Dios': regicidios y regicidas en la crónica castellana medieval." *História: Questoes & debates*, no. 41 (2004): 85-105.
- Cipriano de la Huerga. "Sermón de los pendones" en *Obras Completas I*. León: Universidad de León, 1990.

- Iglesia Ferreiros, Aquilino. *Historia de la traición. La traición regia en León y Castilla*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1971.
- Iogna-Prat, Dominique. *Cité de Dieu, Cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*. Paris: PUF, 2016.
- Jerez, José Joaquín. *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Kantorowicz, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal, 2012.
- Keitt, Andrew. *Inventing the sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*. Lovaina: Brill, 2005.
- Lefort, Claude. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Le Goff, Jacques. *Dios en la Edad Media. Conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Madrid: Trotta, 2004.
- Linehan, Peter. *Historia e historiadores de la España medieval*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.
- Juan Maldonado. *De motu Hispaniae*, editado por Ma. Ángeles Durán Ramas. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- Maravall, José Antonio. *Las Comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*. Madrid: Alianza, 1979.
- Pedro Mártir de Anglería. “Epistolario.” En *Documentos inéditos para la Historia de España*, editado por José López de Toro. Madrid: Imprenta Góngora, 1953-1957.
- Mercier, Franck. *La Vauderie d'Arras. Une chasse aux sorcières à l'Automne du Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.
- Mínguez, Víctor, ed. *Visiones de la monarquía hispánica*. Castelló de la Plana: Publicaciones de la Universitat Jaume I, 2007.
- Monod, Jean-Claude. *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.
- Morgan, Edmund S. *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.
- Morín, Alejandro. *Pecado y delito en la Edad Media. Estudio de una relación a partir de la obra jurídica de Alfonso el Sabio*. Córdoba, Argentina: Ediciones del Copista, 2009.
- Negredo del Cerro, Fernando. “La palabra de Dios al servicio del Rey. La legitimación en la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII.” *Criticón*, no. 84-85 (2002): 295- 311.
- Nieto Soria, José Manuel. *Iglesia y génesis del Estado Moderno en Castilla (1369-1480)* (Madrid: Editorial Complutense, 1993).
- “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del Siglo XIII.” *Anuario de Estudios Medievales*, no. 27 (1997): 43-101.

- “Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara.” *En la España Medieval*, no. 25 (2002): 213-266.
- “Tiempos y lugares de la «realeza sagrada» en la Castilla de los siglos XII al XV.” *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, no.15 (2003): 263-284.
- Oakley, Francis. *The Watershed of Modern Politics: Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300–1650)*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- *The mortgage of the past: Reshaping the Ancient political inheritance (1050-1300)*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2012.
- *Empty bottles of gentilism: Kingship and the Divine in Late Antiquity and Early Middle Ages (to 1050)*. New Haven y Londres: Yale University Press, 2010.
- Pérez, Joseph. *La revolución de las comunidades de Castilla (1520-1521)*. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- Rivero Rodríguez, Manuel. *Gattinara. Carlos V y el sueño del Imperio*. Madrid: Silex, 2005.
- Rucquoi, Adeline. “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España.” *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 13, no. 51 (1992): 55- 100.
- Ruiz, Teófilo. “Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages.” En *Rites of power: Symbolism, Ritual, and Politics since the Middle Ages*, editado por Sean Wilentz. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Sánchez León, Pablo. *Absolutismo y Comunidad. Los orígenes sociales de la guerra de los comuneros de Castilla*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Prudencio de Sandoval. *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, editado por Carlos Seco Serrano, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles LXXX, 1955-1956.
- Alonso de Santa Cruz. *Crónica del Emperador Carlos V*, editado por Antonio Blázquez y Ricardo Beltrán y Róspide. Madrid: Real Academia de la Historia, 1920.
- Sbriccoli, Mario. *Crimen Laesae Maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*. Milán: Giuffrè Editore, 1974.
- Scattola, Merio. *Teología política. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Tang, Frank. “El *Rex Fidelissimus*. Rivalidad hispano-francesa en la Castilla de Alfonso XI (1312-1350).” *Studia Historica. Historia Medieval*, no. 20-21 (2002-2003): 189- 206.
- Ullmann, Walter. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1971.
- Miguel de Ulzurum. *Sobre el régimen del mundo*, editado por Ana Azanza Elío. Jaén: Editorial Jabalruz, 2003.

- Alfonso de Valdés. *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, editado por José F. Montesinos. Madrid: Clásicos Castellanos- Ediciones de “La Lectura”, 1928.
- Juan Antonio de Vera y Zuñigo. *Epítome de la vida y hechos del invicto emperador Carlos V*. Madrid: Luis Sánchez, 1627.
- Francisco de Vitoria. *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, editado por Jesús Cordero Pando. Madrid: CSIC, 2008.
- Vocht, Henry de. *Litterae virorum editorum ad Franciscum Craneveldium 1522-1528*. Lovaina: Librairie Universitaire, 1928.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Luis Zapata. *Miscelánea o varia histórica*. Llerena: M. M. Editores extremeños, 1999.