



**UNIVERSIDAD DE JAÉN**  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

**Trabajo Fin de Grado**

**La configuración de la  
figura literaria de San  
Hermenegildo**

**Alumno/a:** Ana María Mihi Blázquez

**Tutor/a:** Prof. D. Eduardo Torres Corominas  
**Dpto.:** Filología española

**Junio, 2017**

## ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	1
1.1 OBJETIVOS	1
1.2 METODOLOGÍA	2
2. LA FIGURA DE SAN HERMENEGILDO EN SU CONTEXTO HISTÓRICO	4
2.1 LA MONARQUÍA HISPANA Y SU CONFIGURACIÓN IDEOLÓGICA	4
2.2 ESPAÑA DURANTE EL REINADO DE FELIPE II (1556-1598)	10
2.3 EL GOTICISMO Y LAS DISTINTAS VERSIONES DE ESPAÑA EN ÉPOCA DE FELIPE II	14
2.4 LA FIGURA DE SAN HERMENEGILDO	16
3. LA <i>TRAGEDIA DE SAN HERMENEGILDO</i>	20
3.1 GÉNESIS DE LA OBRA Y CARACTERÍSTICAS DEL TEATRO JESUÍTICO DE COLEGIO	20
3.2 ANÁLISIS LITERARIO DE LA <i>TRAGEDIA DE SAN HERMENEGILDO</i>	27
4. CONCLUSIÓN	36
5. BIBLIOGRAFÍA	38



# 1. INTRODUCCIÓN

## 1.1 OBJETIVOS

El objetivo del presente Trabajo de Fin de Grado es dar cuenta de la configuración de la figura literaria de San Hermenegildo en el periodo inmediatamente posterior a su canonización (1585). Para ello, emplearemos como objeto de estudio la *Tragedia de San Hermenegildo*, perteneciente al teatro de colegio jesuítico, que fue estrenada en enero de 1591 en la ciudad de Sevilla. A partir de este texto, considerado, generalmente por la crítica como la mejor tragedia española del siglo XVI (Ruíz, 1988: 101), el príncipe visigodo saldría de la oscuridad de las crónicas y pasaría a convertirse en un referente habitual para las artes plásticas y para la literatura<sup>1</sup>. Como prueba elocuente de ellos pueden esgrimirse las cuatro composiciones dramáticas –tres comedias nuevas y un auto sacramental– que, a lo largo del siglo XVII, tendrían a San Hermenegildo como protagonista.<sup>2</sup>

Nuestro objetivo, por tanto, es arrojar luz sobre el modo en que San Hermenegildo dejó de ser un simple personaje histórico para convertirse en un icono de la Monarquía hispana, que en tiempos de Felipe II alentó su canonización y lo adoptó como patrón, pues encarnaba los mismos valores que por entonces promovía el castellanismo triunfante en la Corte.

Con el fin de abordar con garantías este complejo proceso histórico y cultural, hemos considerado imprescindible realizar en la primera parte del presente trabajo una larga contextualización donde tratamos de estudiar los aspectos sociales, religiosos y políticos sin los que no puede explicarse cabalmente la elevación a los altares de San Hermenegildo o su irrupción, como personaje de ficción, en nuestra tradición literaria. En la segunda parte de nuestro ensayo y desde la atalaya que nos proporcionan los conocimientos históricos, abordaremos el análisis particular de la tragedia teniendo en

---

<sup>1</sup> Sobre la iconografía de San Hermenegildo véase el capítulo *La Tragedia de San Hermenegildo en el teatro y en el arte* de Armando Garzón-Blanco contenido en el segundo volumen del libro *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz* (1979).

<sup>2</sup> Adrián Sáez en su trabajo *De traidor a Santo; las transformaciones de San Hermenegildo en el teatro (siglo XVI-XVII)* en *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista* (2016) esboza el panorama del relato de la vida de San Hermenegildo desde la historiografía hasta nuestros días.

consideración el género y la tradición dramática a la que se adscribe, que hunde sus raíces en el teatro humanístico cultivado en las universidades del Renacimiento.

## 1.2 METODOLOGÍA

Para llevar a término este trabajo hemos recurrido a los estudios sobre la Corte, particularmente a los estudios de facciones, que nos ofrecen una nueva metodología más rigurosa y más precisa para la comprensión de la Historia Moderna y sus distintas manifestaciones culturales. Si consideramos que la inmensa mayoría de escritores y literatos estuvo implicada en un juego de intereses y amistades, y aceptamos que las relaciones de patronazgo y clientelismo primaron sobre cualquier otro vínculo, podemos afirmar que los estudios literarios cimentados sobre el planisferio de las facciones cortesanas resultan más rigurosos desde el punto de vista metodológico que las investigaciones precedentes apoyadas en una historiografía ya superada. Gracias a los estudios de facciones, es posible conocer con precisión las familias ideológicas que pugnaban por imponer su ideario dentro de la Corte, siempre en relación con las disputas sociales y religiosas que sacudían el reino y tenían su particular traslado en los distintos grupos de poder que gravitaban en torno al monarca y pugnaban por beneficiarse de la gracia real.

Así, a la luz del complejo panorama histórico dibujado por los estudios sobre la Corte es posible comprender el encendido debate ideológico que se libró en tiempos de Felipe II en torno a la idea de España. Fue entonces cuando los castellanistas, erigidos en facción hegemónica a partir de 1580, impulsaron desde la cúspide del poder su particular visión goticista de nuestra historia, que llevaba implícita la exclusión de aquellos grupos sociales –judeoconversos y moriscos– que no habían participado en la Reconquista. Frente a esta concepción, surgió un relato alternativo en el que el reino visigodo era denostado por su corrupción moral y decadencia, mientras que la dominación árabe se concebía como un periodo de regeneración y florecimiento cultural que había contribuido decisivamente a la forja de la actual España. Como parte de este debate se produjo la canonización de San Hermenegildo que vino a apuntalar el mito neogótico mediada la década de 1580.

Las bondades del método, evidentemente, han de manifestarse en la interpretación del hecho literario, punto de llegada de todos nuestros esfuerzos. De este modo, tratamos de mostrar a través del análisis e interpretación de la *Tragedia de San Hermenegildo*, que ofrecemos en la parte final del trabajo, cómo los estudios sobre la Corte representan un excelente apoyo a los estudios literarios tradicionales, pues más allá de la literalidad de la obra nos sitúan en una posición privilegiada para comprender el alcance del drama puesto en escena. Se trata en suma de combinar distintas disciplinas de humanidades para tratar de dar un paso más en la investigación a partir de unos sólidos cimientos metodológicos.

## 2. LA FIGURA DE SAN HERMENEGILDO EN SU CONTEXTO HISTÓRICO

### 2.1 LA MONARQUÍA HISPANA Y SU CONFIGURACIÓN IDEOLÓGICA

Frente a la situación vigente durante los reinados anteriores, en tiempos de los Reyes Católicos la Corona alcanzó una posición hegemónica con respecto a los demás grupos sociales que participaban en la vida política del reino: aristocracia, clero y oligarquías urbanas. Para la integración del territorio se sirvieron del sistema político de Corte, que consistía en una relación de intercambio, según la cual el rey concedía a sus súbditos oficios y mercedes a cambio de su lealtad en aquellos espacios de poder (señoríos y ciudades) donde estos individuos ejercían un control efectivo sobre el territorio. Por medio de las casas reales, los consejos, las chancillerías e infinidad de oficios diversos, la Monarquía logró tejer una tupida red de relaciones personales (clientelismo) a través de la que se canalizaba la gracia real una vez acumuladas en manos del príncipe las oportunidades de poder (Millán, 2008). En un entorno de abierta competencia, los cortesanos que pugnaban por alcanzar la gracia se agruparon en distintas facciones cortesanas encabezadas por un patrón que defendía los intereses del grupo. A pequeña escala, en el seno de estas facciones estaba vigente la misma lógica del servicio-merced que vinculaba al rey con cada uno de sus servidores. En rigor, este era el eslabón que ligaba a los hombres dentro de la sociedad cortesana (Álvarez-Ossorio, 1998: 297-365).

En efecto, si hasta tiempos de Enrique IV las disputas nobiliarias dieron lugar a cruentas luchas banderizas que en muchas ocasiones desencadenaron verdaderas guerras civiles, a partir del reinado de los Reyes Católicos, una vez consolidada la hegemonía de la Corona, estas diferencias se resolvieron de un modo menos violento por medio de luchas faccionales, donde el triunfo no se cifraba tanto en una victoria militar como en conseguir el favor del rey para la propia causa. Aunque estos grupos de poder se configuraron, en primera instancia, para la defensa de los intereses particulares de sus miembros –en un contexto de abierta competencia donde predominaba el afán de medro–, es preciso señalar que quienes los conformaban solían compartir un mismo origen geográfico y social, una misma espiritualidad y una misma concepción de la Monarquía (Millán, 1992 y 1998). A la luz de este hecho, no es difícil comprender la

utilidad que los estudios de facciones tienen para la historia de la literatura, pues una parte sustancial de nuestros escritores formaron parte de estos partidos, de modo que su escritura estuvo directamente influenciada por los debates ideológicos que se libraban en el interior de la Corte (Torres, 2015: 191-233).

Ese nuevo espacio de sociabilización, la Corte, exigía del individuo una serie de cambios culturales imprescindibles para satisfacer las nuevas necesidades y funciones derivadas del desarrollo institucional de la Monarquía. Quien desease sobrevivir y medrar a la sombra del rey debía adquirir una sólida formación –añadir al ejercicio de las armas el cultivo de las letras– para perfeccionar su persona mejorando su naturaleza con el arte. El camino para lograrlo era un arduo y fatigoso proceso educativo –dirigido las más veces por preceptores humanistas– que facultaba al hombre para la vida en sociedad, para la vida en Corte. Gracias a la adquisición de estas nuevas cualidades, el hombre de la Corte se distinguió de las gentes del común al comportarse en la escena social con elegancia y decoro siguiendo un estricto código de comportamiento cuyas manifestación externa eran las buenas maneras (Quondam, 2013). Por esta vía, los instintos más primarios (la violencia física, el deseo sexual, etc.) fueron sometidos al control social y al autocontrol del individuo, que asumió como propio un corsé racional que constituyó la clave del proceso civilizatorio descrito por Norbert Elías. En tiempos de los Reyes Católicos, la consolidación del sistema político de Corte provocó que el entorno más cercano de los monarcas se erigiese en un poderoso polo de atracción para todos aquellos que mantuviesen aspiraciones de medro. De ahí que el deseo de disfrutar de la gracia real aumentase la competencia entre los individuos, que habían de aprovecharse no solo de sus relaciones personales, sino también de su nivel educativo y cualificación, imprescindible para el adecuado desempeño de las nuevas funciones requeridas por la Monarquía (diplomáticas, administrativas, judiciales, hacendísticas, etc.) (Torres, 2009: 919-972).

Finalizada la Reconquista, tras una ininterrumpida guerra de ocho siglos, los reinos cristianos del norte consiguieron el dominio definitivo de todo el territorio de la Península Ibérica. Junto a la ampliación de sus dominios, la Corona se encontraba en una fase expansiva en el interior del reino, de modo que su capacidad de acción llegó a ser en esta época muy superior a la de la nobleza, clero y oligarquías urbanas. Esta acumulación de oportunidades de poder le permitió, llegado el momento, llevar a cabo una política de redistribución de bienes y oficios según su criterio. La organización



burocrático-administrativa de esta nueva realidad –múltiples reinos y territorios cada vez más integrados– necesitaba de perfiles humanos diferentes, más cualificados para desarrollar nuevas funciones: contadores, recaudadores, corregidores, etc. Frente a esta necesidad, uno de los grupos mejor preparados para beneficiarse de la gracia real fue el de los judeoconversos, quienes por tradición, pues a lo largo de muchos siglos se habían dedicado a la práctica de actividades comerciales y financieras, tenían mejor formación para desempeñar aquellos oficios (Caro, 1961: 65-82). Este hecho acentuó aún más las diferencias y rivalidades entre grupos sociales de distinta procedencia: ante la pujanza económica y política de los conversos, la aristocracia tradicional –guerrera y cristianovieja– reaccionó tratando de bloquear su integración y ascenso en la nueva sociedad cortesana creada a la sombra de los Reyes Católicos, pues no aceptaba que quienes no habían participado activamente en la guerra contra los infieles se beneficiasen, en la hora de la victoria, de las honras y mercedes aparejadas al nuevo orden. Este enfrentamiento político-social, aunque en un principio se debió a razones de tipo económico, no tardó en adquirir la forma de un conflicto religioso que se venía gestando desde finales del siglo XIV.

En efecto, a lo largo de la Edad Media, se fue configurando la imagen negativa del judío, a quien, según el tópico, se le atribuían rasgos como la avaricia o la codicia relacionados con sus habituales actividades financieras y mercantiles. Este antisemitismo, acrecentado con la crisis del siglo XIV, propició cruentas manifestaciones de odio como los asaltos a las juderías y las matanzas indiscriminadas de sus pobladores, los *progroms*, que se iniciaron en la ciudad de Sevilla en 1391 y muy pronto se extendieron al resto de ciudades castellanas. Este fue el germen de los problemas religiosos motivados por la sospecha de falsas conversiones ("criptojudaísmo") que alcanzaron una gran virulencia durante la época de los Reyes Católicos (Caro, 1961: 43-53).

El resultado de esta compleja situación político-social en torno al conflicto de la integración constituyó la expresión general de dos mentalidades en litigio al menos desde el reinado de Isabel y Fernando. Por un lado, se encontraba la de los sectores más tolerantes que admitían que la herencia de España era la unión de las tres culturas (cristiana, hebrea y musulmana). Esta concepción más aperturista estaba a favor de la integración pacífica de todos los colectivos y consideraba igualmente cristianos tanto a los nuevos conversos como a quienes procesaban la fe desde hacía siglos. En su contra

se fraguó un sector mucho más intransigente que sostuvo que lo genuinamente español era lo godo y lo cristiano, ello implicaba la negación de la diversidad cultural, de los valores individuales frente a los prejuicios de casta, la idea del linaje con las connotaciones de la honra y la sangre prevaleció sobre el mérito personal. Con ello no es de extrañar que persiguieran la paz social a través de la represión violenta por medio de mecanismos de exclusión como la Inquisición española. En conjunto, ambas concepciones y la aplicación de su ideario tendrían su correlato en las facciones cortesanas que se disputaban el poder, el partido isabelino y el partido aragonés. En función de cuál fuese el grupo de poder predominante en la Corte se aplicaría una política más tolerante o más restrictiva con respecto a las minorías (Millán, 1998: 21-29).

Para entender el surgimiento de estas sensibilidades religiosas, es preciso remontarse a tiempos del Cisma de Occidente, cuando numerosas voces dentro de la cristiandad clamaban por la convocatoria de un concilio general que acometiese la reforma de la Iglesia. Ante el sistemático retraso de dicho concilio, la conciencia de degeneración del estamento clerical propició distintas reformas parciales como las acometidas en tiempos de los Reyes Católicos (Millán, 2011: 43-61). Ese es el contexto en el que surge la observancia, que fue un movimiento de reforma promovido en Castilla por la reina Isabel y su entorno del que formaba parte Hernando de Talavera quien, como primer arzobispo de Granada, trató de convertir a los moriscos mediante la predicación y el ejemplo. Igualmente, como fruto de este movimiento ha de entenderse la obra del cardenal Cisneros quien impulsó empresas como la fundación de la Universidad de Alcalá de Henares y la edición de la *Biblia Polígota*. Esta corriente se convirtió en el camino por el que transitaron espíritus animados de una sincera ansia de Dios en la que se eliminó todo formalismo exterior, al mismo tiempo que se propuso una espiritualidad vivencial, la práctica metódica de las virtudes y de la oración mental, así como una serie de ejercicios de mortificación física. Por un camino distinto a la observancia, discurrían los herederos de la escolástica, muy preparados intelectualmente que defendían una religiosidad formalista frente a la fe vivencial e intimista de los anteriores. Esta manera de entender la fe era propia del espíritu de cruzada que había alentado la Reconquista, de modo que representaba una de las señas de identidad más reconocibles de la comunidad cristianovieja. Como consecuencia del deseo de reforma y purificación que recorría toda la Cristiandad, se desarrolló también en esta época el

humanismo cristiano que pretendía, por una parte, facilitar el acceso a las Sagradas Escrituras mediante su traducción a lenguas vernáculas y, por otra, depurar la versión Vulgata de la Biblia mediante el empleo de fuentes hebreas y griegas con el fin de obtener un texto más depurado y fiel al original. Frente a ellos, los escolásticos utilizaban el método propio de la Universidad medieval que consistía en aplicar la lógica de Aristóteles a los textos sagrados para extraer silogismos. El método humanista estuvo relacionado desde un primer momento con la espiritualidad vivencial e intimista, mientras que el método escolástico estuvo en la base de la espiritualidad formalista que en muchas ocasiones fue empleada como medio de control social.

El movimiento de la observancia de fines del siglo XV y principios del XVI propició un renacimiento intelectual y espiritual que fue más allá de la mera regeneración de las costumbres. El desarrollo de la interioridad como característica esencial de esta nueva espiritualidad reformista dio lugar al surgimiento de distintas vías para lograr la experiencia de unión con Dios. En esta línea, surgieron una gran variedad de corrientes espirituales –como el recogimiento, el mileriarismo, el erasmismo o el iluminismo– a lo largo del reinado de Carlos V. Se trata de movimientos que tuvieron ciertos puntos de conexión teóricos con el protestantismo y, de hecho, todos ellos estuvieron vigilados o fueron perseguidos abiertamente por la Inquisición (Millán, 2001: 123-160).

Las distintas tendencias espirituales que coexistieron a finales del siglo XV competían por influir en las élites dirigentes con el fin de hacerse dominantes con respecto a las demás. En la Corte de Carlos V hubo dos facciones contrapuestas que ejercieron alternativamente su poder y que estuvieron encabezadas por Juan Tavera y Francisco de los Cobos, por una parte, y por Alonso Manrique, por otra. Mientras que el primer grupo defendió una religiosidad formalista e intransigente, el segundo asumió las diferentes corrientes espirituales reformistas del siglo XV, basadas en una fe vivencial. En este partido destacaron influyentes personajes que defendieron con ímpetu las tendencias humanistas como el arzobispo de Toledo Alonso de Fonseca o el secretario Alfonso de Valdés, quien elaboró obras afines a la doctrina erasmista tales como el *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* (1527) o el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1528). Sin embargo, el influjo de esta tendencia declinó con la decadencia de estos personajes en la Corte, pues en 1530, coincidiendo con el cambio de facciones en el poder –dominado ahora por los sectores más intransigentes– los miembros de la

corriente erasmista comenzaron a ser perseguidos y excluidos de los cargos de responsabilidad al ser sospechosos de heterodoxia. El proceso de expansión del partido encabezado por Cobos y Tavera tuvo como consecuencia que su ideario influyera en las importantes decisiones políticas que se adoptaron durante aquellos años. Ante esta situación, los partidarios de Alonso Manrique hubieron de refugiarse en el torno más próximo del príncipe Felipe, a quien intentaron educar de acuerdo a su ideología con la esperanza de que la pusiera en práctica el día que reinase (Millán, 1998: 21-29).

Fueron estos implacables defensores de la fe los que impulsaron toda una serie de medidas destinadas a preservar la integridad del catolicismo hispano tales como la condena de las ideas de Erasmo y la persecución de sus seguidores españoles a partir de 1530; la instauración, desde 1547, de los primeros Estatutos de limpieza de sangre destinados a bloquear el acceso de los conversos a las instituciones más importantes del reino o la represión contra los judaizantes a través de la Inquisición. Asimismo, la Iglesia española se mostró menos tolerante con la heterodoxia religiosa ante el temor de que enraizara la herejía como consecuencia del avance del protestantismo en el norte de Europa. Como reacción a esta espiritualidad reformista, cobró nuevo vigor la teología formalista e intransigente que alentaba la acción política de la facción dominante (Millán, 1998: 81-98). Hemos de recordar también que a través la herejía se había canalizado con frecuencia no solo la discrepancia religiosa, sino también la protesta y el descontento social. Por ello, Monarquía e Inquisición coordinaron sus funciones para configurar un aparato de control cada vez más estricto. Por este camino, comenzó a extenderse la idea de que la uniformidad en lo político, lo religioso y lo social era la única vía para asegurar la estabilidad del Imperio. El hecho histórico clave que confirma esta tendencia es la Paz de Augsburgo (1555) que instauró el principio *cuius regio, eius religio*. Si hasta entonces se había albergado la esperanza de una reconciliación de la Iglesia, con la asunción de esta idea se reconoce al príncipe la capacidad de establecer la confesión "oficial" de sus territorios, fuera esta protestante o católica (Millán, 1998: 110-116).

Durante este periodo de transición entre los reinados de Carlos V y Felipe II, la situación político-religiosa en Europa era de una extraordinaria complejidad. En Inglaterra, el intento de restauración católica había fracasado. En Flandes, el Rey Prudente preocupado por la extensión del luteranismo había enviado al arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza –quien poco después sería procesado por la supuesta

heterodoxia de su *Catecismo*, publicado en 1557– para que examinase la situación religiosa. Allí descubrió además de corrientes heréticas en la Universidad de Lovaina, el ininterrumpido comercio de libros heréticos venidos desde Alemania. Por si esto fuera poco, en España se destaparon dos focos luteranos en Sevilla y Valladolid que el inquisidor general Fernando de Valdés supo instrumentalizar con fines políticos.

La propagación del luteranismo por el Imperio puso de manifiesto el peligro de la libertad de pensamiento y trajo como consecuencia que la década de 1550 estuviera jalonada de medidas políticas –que de alguna manera anticipaban el proceso confesional– dirigidas a reprimir todo indicio de disidencia religiosa, así como a evitar su surgimiento y propagación. En primer lugar, la pragmática de 1558 establecía ya el riguroso procedimiento burocrático que regiría la impresión y distribución de libros en Castilla. Un año más tarde, el *Índice* de Valdés condenaría un amplio elenco de obras entre las que se hallaban numerosos textos espirituales cercanos al recogimiento y a la mística. Otras medidas destinadas a evitar el contagio ideológico fueron la prohibición a los españoles de que estudiasen fuera de la península ibérica, así como la importación de libros extranjeros sin el beneplácito de la censura. Este asfixiante clima se completó con la celebración de dos rigurosísimos autos de fe contra los protestantes castellanos, celebrados en Valladolid (1559). En general, de un contexto de relativa tolerancia y diversidad en el reinado de Carlos V se pasa a otro en el que la Monarquía empieza a asumir como propios los principios de los sectores más intransigentes, dispuestos a inclinar la política oficial hacia el formalismo religioso –más fácil de controlar– y la represión implacable de la herejía (Millán, 1994-1995: 103-124).

## 2.2 ESPAÑA DURANTE EL REINADO DE FELIPE II (1556-1598)

Con la subida al trono de Felipe II un nuevo grupo de poder, la facción ebolista –que se había refugiado en el entorno del príncipe– aspiraba a controlar los resortes de la Monarquía gracias al patronazgo de Ruy Gómez de Silva y Francisco de Eraso. Sin embargo, este partido apenas mantuvo su preeminencia durante los años que van de 1560 a 1565 como consecuencia del estallido de diversos problemas religiosos que cambiaron el equilibrio de fuerzas en la Corte. En efecto, mediada la década de 1560, la implantación del confesionalismo católico constituyó el eje central de la política imperial. Con ello, la Corona pretendía lograr la homogeneización del sistema de ideas

y creencias de los súbditos. Tal procedimiento ya se había iniciado durante los últimos años de Fernando de Valdés como inquisidor general, pero fue la facción cortesana encabezada por el cardenal Diego de Espinosa –hegemónica en la Corte de 1565 a 1572– la encargada de culminarlo (Millán, 1999: 189- 229). Esta confesionalización no consistió solamente en la implantación de un rígido sistema de normas religiosas, sino también en la férrea vigilancia de las ideas en circulación. Para ello se sirvieron de la Inquisición, institución ya existente que hubo de adaptarse a las nuevas exigencias. Los linderos de lo religioso y lo político se tornaron tenues, un halo clerical rodeó la historia de la Monarquía de aquellos años. Esto se percibe en la cultura, pues a través de ella se intentó promover y difundir el dogma católico. Esta tendencia alcanzaría su cénit en el Barroco, cuando una parte sustancial de las creaciones estéticas estarían orientadas a la persuasión de la verdad dictada desde Roma.

A nivel internacional, en 1563 se produjo la clausura del Concilio de Trento. Este concilio general que originalmente fue concebido para reformar la Iglesia tras la degeneración y crisis a que había llegado en el siglo XVI, adquiriría además la connotación de consolidar los dogmas del catolicismo frente a los del protestantismo, que llevaba cinco décadas de recorrido desde que se iniciara la reforma de Lutero en 1517. Tras el cierre del Concilio, se abre en Europa un nuevo periodo histórico dominado por los conflictos religiosos. Por su parte, Felipe II consideraba fundamental que se adoptasen en sus reinos los acuerdos a los que se había llegado en Trento, no obstante, ello significó impregnar la reforma católica de ciertas peculiaridades que complicaron, no pocas veces, las relaciones entre el monarca y el Papado, que no se resignaba a perder jurisdicción e influencia en cuestiones religiosas dentro de la Monarquía Hispana. Para adaptar los acuerdos tridentinos a la política confesional de Felipe II fue necesaria una administración bien organizada y ágil, capaz de coordinar adecuadamente todas las funciones de gobierno, administración y justicia, solo de esta manera la Monarquía avanzaría en una dirección única y bien dirigida desde la Corte. Para la ejecución de este programa político fue necesario contar con nuevos cuadros humanos que desempeñaran adecuadamente estas funciones. Quienes vinieron a satisfacer esta necesidad fueron los letrados castellanistas –formados universitariamente en leyes– al servicio de Espinosa, entre los que se hallaba Diego de Deza, cuyo concurso fue decisivo para la aplicación de una nueva política más represiva en el reino de Granada (Millán, 1998: 103-110).

En efecto, al calor de la política de Espinosa se intentaba imponer implacablemente la homogeneización religiosa de acuerdo al proceso confesional que se estaba promoviendo desde la Corte. Con respecto al problema de la diversidad cultural y religiosa, en tiempos de Carlos V la Monarquía había ejercido una política de concordias con la comunidad morisca: se les concedían prórrogas para asimilar la lengua, los vestidos y los rituales de los cristianoviejos a cambio de importantes sumas de dinero. Sin embargo, ante dicha actuación los avances fueron pocos, así en tiempos de Felipe II, cuando los procesos históricos se dirigían hacia el repliegue de los reinos, se estableció una política mucho más severa que demandaba la reforma definitiva de las costumbres de la minoría. Esta política férreamente confesional promovida desde la chancillería de Granada por los letrados de Espinosa, dio lugar a la rebelión de las Alpujarras en la Navidad de 1568, que concluiría dos años más tarde. Tras la tragedia, numerosos moriscos se exiliaron y los que resistieron fueron despojados de sus haciendas, además de forzados a dejar la tierra de Granada. Solo los descendientes de conversos que habían adoptado la fe católica antes de 1492 fueron considerados cristianos viejos, pero ello no les libró de soportar una presión fiscal superior a la de otros grupos sociales. Esta desafortunada etapa en la historia de los moriscos concluiría con su expulsión definitiva en 1609. En literatura, la novela morisca –*El Abencerraje*, la *Historia de los bandos de Zegríes y Abencerrajes*, *Ozmín y Daraja* o *La guerra de los moriscos*– encontró su motivo de inspiración en esta encrucijada histórica. Desde su perspectiva, se produce un discurso alternativo a la marginación y represión al que parecían abocados (Torres, 2008: 722-748).

Junto al confesionalismo católico, el segundo eje de la política filipina fue el centralismo castellano defendido por el duque de Alba, el cardenal Espinosa o el secretario Mateo Vázquez en distintas etapas del reinado. Todos ellos consideraban que Castilla debía ser el centro de gravedad indiscutible del imperio Habsburgo, y que los castellanos estaban llamados a ejercer el control de la Monarquía por medio de instituciones centralizadas y de gobernadores y virreyes desplazados a los distintos territorios (Millán, 1999: 218-219). Frente a esta tendencia, primero los ebolistas y después los papistas sostuvieron una concepción alternativa del Imperio basada en una distribución más equitativa del poder, según la cual se cedía una parte sustancial del mismo a las elites locales de cada reino con el fin de preservar la paz y respetar, dentro de lo posible, los fueros y tradiciones de cada territorio.

Apenas iniciada la década de 1570, fallecieron o perdieron la confianza del rey los principales patronos cortesanos que habían dominado el panorama político durante los primeros años del reinado de Felipe II. A partir de 1573, se inició un periodo de indefinición en el que dos secretarios, Antonio Pérez y Mateo Vázquez, mantuvieron una soterrada rivalidad por hacerse con la privanza del monarca. La enemistad entre ambos personajes no procedió únicamente de la ambición personal por controlar la distribución de la gracia real, sino también de la asunción de dos mentalidades radicalmente opuestas –que no eran sino prolongación de las dos ideologías en litigio desde hacía décadas– en lo referente a la implantación de la política contrarreformista: mientras Pérez representaba los intereses del Papado dentro de la Corte española, Mateo Vázquez apoyaba un gobierno profundamente regalista y castellanista (Millán, 1998: 132- 147).

Este periodo de indefinición fue la consecuencia del fracaso de la política confesional emprendida por el partido castellanista, que había dado lugar a dos cruentas guerras civiles en Granada y Flandes a partir de 1568, cuyas consecuencias fueron nefastas para la hacienda real. Ante este crítico panorama, la facción papista, liderada ahora por Antonio Pérez y la princesa de Éboli, se postulaba como alternativa para remediar aquellos conflictos mediante la aplicación de un ideario más transigente. No obstante, la superioridad del partido romanista sufrió su primer revés cuando en 1578 Mateo Vázquez –epígono de Diego de Espinosa– supo aprovechar en su favor el escándalo generado por el asesinato de Juan de Escobedo, en el que Pérez estuvo involucrado. Un año más tarde tanto Antonio Pérez como la Princesa de Éboli fueron detenidos por esta causa y esto trajo consigo la hegemonía del partido castellanista, que alcanzó su momento de mayor esplendor en 1580 coincidiendo con la anexión de Portugal. A partir de entonces, el dominio de dicha facción en la Corte fue indiscutible y solo acabó con la muerte del rey. Su ideología –militarista, centralista y confesional–, por tanto, representaría durante dicho periodo la postura oficial de la Monarquía (Millán, 1998: 139-147).



## 2.3 EL GOTICISMO Y LAS DISTINTAS VERSIONES DE ESPAÑA EN ÉPOCA DE FELIPE II

Esta pugna ideológica que venimos explicando tuvo su correlato en un intenso debate cultural en el que, igualmente, hubo dos posturas enfrentadas. Ambas promovieron diferentes interpretaciones de la historia de España recurriendo a viejos mitos o lugares comunes que encajaban a la perfección con los distintos idearios vigentes por entonces.

Los castellanistas encontraron en el mito neogótico su identidad profunda e impusieron, desde la cúspide del poder, su particular concepción de la Monarquía durante las dos últimas décadas del siglo XVI (Márquez, 1996: 425). En efecto, la concepción de la historia de España adoptada y reformulada por la facción encabezada por Mateo Vázquez se sirvió del goticismo como elemento central para justificar el predominio socio-político de los cristianos viejos y la aplicación de un rígido confesionalismo católico. Pero, ¿qué simbolizaba el pueblo visigodo para los hombres del quinientos? Este pueblo germánico era reconocido universalmente por sus hazañas bélicas, pues habían sido capaces de desafiar y vencer al mismísimo Imperio Romano. Sin embargo, ahora su mayor atractivo residía no tanto en sus virtudes militares, como en haber sido los promotores de una España vertebrada y unida en todos los ámbitos: legislativo, territorial y religioso. De ahí que en aspectos tan decisivos como la preeminencia monárquica y la defensa del catolicismo existiese una correspondencia milimétrica con las bases ideológicas que Felipe II pretendía imponer. Esta circunstancia facilitó que se proyectara al pasado visigodo el imaginario político actual.

Otro de los argumentos principales para rescatar el mito visigótico fue la necesidad de configurar un pasado glorioso que estuviese a la altura de la grandeza de los tiempos presentes. Así, la Monarquía y la sociedad castellana se consideraron, con orgullo, descendientes de aquellos hispano-godos que habían iniciado la Reconquista. No hemos de olvidar que el título oficial empleado para denominar al rey de Castilla – *Rex Gotorum, Rex Hispaniae y Rex Castellae*– no fue una casualidad, sino un hecho con plena justificación histórica, ya que lo que se pretendía poner de manifiesto era una genealogía sin interrupción desde la más antigua monarquía gótica (González, 1986: 291). Esta construcción ideológica había sido desarrollada, a partir del Toledano y el

Tudense en el siglo XIII por la mayor parte de los historiadores castellanos de la Edad Media. Más adelante, en la época de Felipe II, el cronista oficial Ambrosio de Morales – extremadamente goticista– convertiría en dogma nacional su convicción de que debieron de quedar hombres que perpetuaron el estamento nobiliario de la España visigoda.

La herencia del espíritu godo alentó un profundo sentimiento de desprecio hacia aquellas minorías –judeoconversa y morisca– que no habían participado en la empresa de la Reconquista, concebida esta como cruzada religiosa para liberar a España de la dominación islámica (Márquez, 1996: 424). A este colectivo siempre se le consideró usurpador de unas tierras que detentaban ilegítimamente y, frente a ellos, fueron los supervivientes del reino visigodo –refugiados en la zona cantábrica y pirenaica– quienes restauraron la unidad política, religiosa y territorial. Por todo ello, no es difícil comprender que el mito sirviera para legitimar una concepción de España casticista y cristianovieja cuyos dos pilares eran la Corona y la Cruz. Así las cosas, no fue una fantasía sin sentido que Felipe II, quien promovió una intensa política de exclusión interior, integrase el goticismo como uno de los ejes ideológicos de la Monarquía. Fruto de la vigencia del mito neogótico a lo largo de la década de 1580 se publicaron obras como la *Historia de los reyes godos* de Juan del Castillo o las reimpresiones de la *Historia Sarracina* en Alcalá (1586) y dos veces (Alcalá y Sevilla) en 1587 (Márquez, 1996: 430).

Frente a este discurso goticista oficial, surgieron voces alternativas que distorsionaron el sentido de aquel lugar común poniendo en entredicho aquella visión histórica y, con ella, la política de exclusión social establecida por Felipe II y los castellanistas. En efecto, la querrela contra el goticismo no fue sino un rodeo para atacar veladamente la política antisemita y antimorisca del Rey Prudente. El origen de esta corriente ideológica de oposición se encontraba entre todos aquellos individuos que, de una manera u otra, quedaban alejados del poder o eran marginados e, incluso, perseguidos por sus orígenes de casta o religión. Desde su perspectiva, la invasión árabe no fue sino un castigo al reino visigodo a causa de su corrupción y decadencia. De este modo, la narración incorporaba a los musulmanes en la historia de España no como enemigos seculares del cristianismo, sino como un pueblo sencillamente diferente que aportaba ciertos valores propios a la historia colectiva (Márquez, 1996: 434-440).

En esta línea de oposición hay que situar a fray Luis de León con su *Profecía del Tajo*. En ella presenta la figura arquetípica de un rey –don Rodrigo– culpable directo de la invasión árabe como consecuencia del incumplimiento de su deber. Más ambicioso si cabe fue el proyecto de superchería de los plomos granadinos en el que participó activamente el médico morisco Miguel de Luna entre 1592 y 1600. Este intentó invertir en su *Historia verdadera del rey don Rodrigo* el relato oficial creado por Ambrosio de Morales. Como era de esperar, su versión de los hechos también contradujo radicalmente a la historiografía derivada del Tudense y el Toledano, pues describía una España goda caracterizada por la barbarie y la corrupción. Conforme a esta narración, fueron los árabes los encargados de poner fin a esta época oscura gracias a su manifiesta superioridad moral. El objetivo último de esta visión fue salvaguardar la honra del pueblo morisco, así como posibilitar la integración de las dos religiones, en todo caso siempre con la preeminencia del credo musulmán.

#### 2.4 LA FIGURA DE SAN HERMENEGILDO

En el marco de esta polémica, los sectores castellanistas, que concebían la Monarquía hispana como heredera directa del reino visigodo, se interesaron por la figura histórica de Hermenegildo. Se atravesaba por entonces un momento en el que a la Corona le correspondía la labor de proteger e impulsar la fe católica frente a los protestantes, en el exterior, y frente a los grupos potencialmente heterodoxos (judeoconversos y moriscos), en el interior. En este contexto, dicho personaje encarnaba el ideal de príncipe cristiano con espíritu de cruzada contra la herejía. Por todo ello, Felipe II asumió personalmente la tarea de promover el culto al rey mártir, primero, gestionando el traslado de la cabeza de Hermenegildo desde el Monasterio de Sigüenza –lugar donde se veneraba– a El Escorial (centro religioso, cultural, residencia regia y panteón real) y, después, intercediendo ante el Papa Sixto V para impulsar su canonización, que se aprobaría finalmente en 1585, cuando se cumplía un milenio de su martirio. (Cornejo-Vega, 2000: 33). Por supuesto, esta pretensión tuvo claras connotaciones políticas, ya que al proclamarse descendiente directo de San Hermenegildo no solo reforzaba la legitimidad de la dinastía, sino también su sacralidad.

Pero, ¿qué noticias se tenían en la España de Felipe II sobre la figura de Hermenegildo? Es bien sabido que los cronistas reales desde la Edad Media se volcaron en la tarea de redactar una obra magna sobre la historia de España con el fin de fortalecer el origen común de la nación. En esta línea, Ambrosio de Morales, cronista de Felipe II, fue el encargado de fijar oficialmente la visión histórica del personaje de acuerdo a los intereses de la Corona. Sobre los acontecimientos históricos relativos al príncipe visigodo trató en su *Crónica general de España* (tomo II, libro XII) publicada en 1574 (Cornejo-Vega, 2000: 29). El método del historiador cordobés a la hora de abordar su labor fue bastante novedoso para la época, pues además de demostrar un profundo conocimiento de aquellos autores antiguos que ofrecían una información contemporánea a los hechos –Juan de Biclario, San Isidoro, Gregorio de Tours o Gregorio Magno<sup>3</sup>–, en su afán por depurar las fuentes seleccionó con juicio crítico en cada pasaje la versión más creíble de los hechos. No obstante, la contribución más original de Morales procedía del análisis de testimonios arqueológicos –particularmente monedas e inscripciones– que guardaban estrecha relación con los acontecimientos. En todo caso, la combinación de ambos tipos de fuentes –literarias y arqueológicas– le aseguró una aproximación mucho más fiel a los hechos históricos.

Aunque la figura de San Hermenegildo ha sido muy discutida a lo largo de la historia, fue precisamente esta imagen proyectada por Ambrosio de Morales la que compartieron los hombres de la época de Felipe II. Como queda de manifiesto en su relato, el príncipe Hermenegildo vivió en el periodo de máximo esplendor del reino visigodo. Fue hijo de Leovigildo y hermano de Recaredo. Con el fin de asegurar la sucesión para sus descendientes, ya que la monarquía visigoda era electiva, el rey Leovigildo vinculó a sus dos hijos con el trono cediéndoles el poder efectivo sobre la Bética (Hermenegildo) y Toledo (Recaredo). Con intención de consolidar este proyecto

---

<sup>3</sup> Conforme a las explicaciones de Vázquez (1973) y Marcotegui (2003), Juan de Biclario, San Isidoro, Gregorio de Tours y Gregorio Magno constituyen las principales fuentes de información coetáneas o medianamente cercanas sobre los acontecimientos del reino visigodo. Las causas del levantamiento del príncipe Hermenegildo son muy diversas según los autores: mientras Gregorio de Tours y Gregorio Magno, cronistas extrapeninsulares, sostuvieron que la rebelión guardaba relación con una cuestión religiosa y, por tanto, califican la muerte de Hermenegildo de martirial; Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla entienden el alzamiento como una estrategia política para usurpar el reino de su padre. Probablemente los cronistas hispanos que se posicionaron a favor de Leovigildo, ponderan por encima de sus creencias religiosas la recién lograda unidad nacional.

político, el primer paso fue establecer una unión más profunda entre los visigodos y los francos a través del enlace matrimonial de su primogénito con la princesa Ingundis. No obstante, no tardaron en llegar los problemas debidos al catolicismo de la princesa franca, quien muy pronto sufrió las presiones de la reina visigoda Gosiunda, que tras intentar su conversión pacífica al arrianismo adoptó métodos violentos para amedrentarla. Para solventar esta tensión que se estaba fraguando en la Corte, el rey arriano Leovigildo decidió destinar a Híspalis a su hijo Hermenegildo en calidad de gobernador. Sería esta región la que en 579 lo viera alzarse en armas contra su padre en un combate cuya justificación eran motivos religiosos. Sin duda, gracias a los ruegos de su mujer y las enseñanzas de San Leandro, Hermenegildo se había visto atraído por las convicciones católicas<sup>4</sup>. La reacción de Leovigildo llegaría tres años después, en 582, cuando reunió un ejército para sitiar la capital de la Bética<sup>5</sup>. Finalmente el príncipe católico fue derrotado, puesto en prisión y ejecutado brutalmente en el año 585 debido a su resistencia a abrazar la herejía<sup>6</sup>. Sin embargo, curiosamente cuenta Ambrosio de Morales que al sentir próxima su hora, Leovigildo, arrepentido, se convirtió a la verdadera fe y murió en paz con Dios tras siete días de penitencia. De modo que el martirio del príncipe no fue en balde, pues pronto daría sus frutos. De hecho, esto se certificaría poco después cuando Recaredo, ya rey, abjuró del arrianismo, convirtiéndose al catolicismo, y con él todo el pueblo visigodo. Todos estos sucesos, en

---

<sup>4</sup> Tan solo Gregorio de Tours atribuye toda la conversión del príncipe Hermenegildo a su mujer Ingundis. Además, señala el autor que cuando lo hizo tomó el nombre de Juan, lo cual Ambrosio de Morales desmiente mediante el análisis de la leyenda de unas monedas emitidas en aquel momento: "de la una parte está el rostro del Príncipe, todavía tiene este hombre [Ermenegildi], no es creíble que lo mudó como el de Tours decía".

<sup>5</sup> Conforme al relato de Ambrosio de Morales, una vez abierto el conflicto religioso, los arrianos tomaron medidas al respecto, como las adaptadas por Leovigildo, quien convocó un sínodo de arrianos en el que se acordó facilitar la conversión de los católicos al arrianismo. De ahí en adelante, aquellos que se adhiriesen a la religión de los godos no estaban obligados a rebautizarse.

<sup>6</sup> En cuanto al episodio del martirio de San Hermenegildo, Ambrosio de Morales se mantiene fiel a la historia tal y como la narra Gregorio Magno en su obra *Diálogos*, si bien algunos aspectos son matizados considerando también otras fuentes. Por ejemplo, en lo tocante al lugar de su ejecución si el Biclarense defendía que el príncipe godo había muerto en Tarragona, el cronista de Felipe II apoyaba la tesis de que su ejecución había aecido realmente a orilla del Guadalquivir: "el no creer que fue el martirio en Sevilla, y en aquella torre, seria ya contradecir con mala porfía, digna de más que represión, a lo que los testimonios buenos, y persuasión, y tradición muy antigua aquella ciudad tiene con mucha piedad y sin ninguna duda recibido".

todo caso, no habrían podido suceder si el rey Hermenegildo no hubiera muerto por la fe católica.

A Ambrosio de Morales le debemos la versión de un Hermenegildo héroe de la fe y mártir de la Iglesia hispana, por cuya muerte fue posible la conversión del pueblo visigodo, lo que suponía la definitiva victoria de la ortodoxia católica sobre el arrianismo. Por su parte, el rey Leovigildo es presentado como un personaje cruel y pérfido, pues no solo fue capaz de pactar con los enemigos de la patria para conseguir refuerzos militares, sino que también rompió el juramento hecho a su propio hijo a quien atrajo para buscar una reconciliación que, a la postre, no se lograría debido a la inquebrantable fe católica del príncipe. Por este motivo, Hermenegildo fue apresado y torturado brutalmente. De entre los varios defectos de su ejecutor, sobresale ante todo su adhesión a una doctrina herética como la arriana, que negaba la naturaleza divina de Jesucristo. En contraste con el retrato de su progenitor, el príncipe alcanza la dimensión de mártir de la Iglesia, digno de acceder a la santidad. Ante la tortura, por ejemplo, Hermenegildo sufre con pasividad el martirio, es más, según Ambrosio de Morales, "el mismo Santo añadiría mayor rigor y aspereza en su mal tratamiento, para mortificar enteramente su carne" (p.240). Así las cosas, llegado el momento de la muerte rechaza todo lo material y transitorio, gracias a lo cual alcanza la gloria de Dios, según verifican los sucesos milagrosos que rodean el momento. El propósito de que en una obra de carácter histórico se dé cabida a sucesos de este tipo se debe a la intención de promover la devoción hacia el personaje. Recordemos que Ambrosio de Morales estaba escribiendo su crónica antes de que se produjese la canonización de San Hermenegildo (1585) y para ella, era necesario que se certificara al menos un milagro obrado por su intercesión.

Este y no otro fue el San Hermenegildo que la Monarquía hispana adoptó como patrón por estas fechas. Su figura representaba los valores que los castellanistas de Felipe II querían convertir en señas de identidad de su proyecto político: un centralismo castellano que se identificaba con la herencia política del reino visigodo; una defensa a ultranza de la comunidad cristianovieja (descendiente de los godos) frente a las injerencias de otros grupos sociales como los judeoconversos y los moriscos; y, finalmente, un catolicismo en armas contra la herejía y la disidencia religiosa. Todos estos aspectos actualizaron la figura de San Hermenegildo, que tras su canonización salió del ostracismo de las crónicas para convertirse en un referente plenamente vigente

tanto para las artes como para las letras. Fruto de esta revalorización del personaje son las obras pictóricas *Tránsito de San Hermenegildo* (1602-1604) de Alonso Vázquez y Juan de Uceda y Castroverde (Garzón-Blanco, 1979: 104) y, *Triunfo de San Hermenegildo* (1654) de Francisco de Herrera el Mozo (Cornejo-. Vega, 2000: 34). Finalmente, al calor de todo este movimiento San Hermenegildo pasó a convertirse también en personaje literario, tal y como acreditan las justas poéticas organizadas con motivo de su canonización (Sevilla, 1590) o la *Tragedia de San Hermenegildo*, perteneciente al teatro escolar jesuítico, con la que el príncipe visigodo se estrenaría sobre las tablas en la que sería su primera configuración como ente de ficción. Precisamente, a partir de esta obra se extendería por la Península la imagen de San Hermenegildo y se promocionaría su devoción. A ella dedicaremos la segunda parte del presente trabajo, con el fin de comprender, a la luz de la historia, cuáles fueron los rasgos propios y distintivos del San Hermenegildo literario.

### 3. LA TRAGEDIA DE SAN HERMENEGILDO

#### 3.1 GÉNESIS DE LA OBRA Y CARACTERÍSTICAS DEL TEATRO JESUÍTICO DE COLEGIO

La ocasión que propició la escritura de la *Tragedia de San Hermenegildo* no fue otra que la construcción de un nuevo colegio jesuítico en Sevilla dedicado a dicho santo, cuya reciente edificación era preciso costear. Uno de los medios que se concibieron para dicho fin fue la dramatización de la vida y el martirio de San Hermenegildo, que precisamente en 1585 había sido canonizado y elevado a la dignidad de patrón de la Monarquía Hispana. La responsabilidad de la creación de la tragedia recayó principalmente sobre el profesor de retórica de aquella escuela, Hernando de Ávila, a quien se le encomendó la tarea como parte de sus actividades docentes. Para llevar a buen puerto dicha empresa contó con la colaboración de dos eminentes escritores de la época: Melchor de la Cerda que le asistió particularmente en los pasajes escritos en latín, y Juan de Arguijo, afamado sonetista, a quien se debe el tercer acto en su totalidad. Tal y como señala el manuscrito custodiado en el Archivo de la Provincia de Toledo, la *Tragedia de San Hermenegildo* se representó por primera vez el 25 de enero

de 1591<sup>7</sup> en Sevilla. El lugar elegido para la ocasión, como no podía ser de otra forma, fue el recinto del propio Colegio jesuítico, cuyos edificios y patio central sirvieron para la puesta en escena. A esta primera representación asistió lo más granado de la sociedad sevillana: el cardenal, el arzobispo, el regente, el cabildo, la Audiencia, la Inquisición, el Tribunal de la Contratación, la nobleza, representantes del clero y órdenes religiosas, bienhechores, amigos y familiares de los estudiantes. Lo que da cuenta de la relevancia del acontecimiento dentro del ámbito local. A las tablas saltaron aquel día un total de ochenta actores, la mayoría de ellos escogidos entre los más selectos colegiales, con el caso excepcional del hijo de los duques de Medina Sidonia, que gracias a su distinguida posición pudo hacerse con el papel protagonista. A lo largo de seis horas este nutrido elenco de representantes ofreció un variado espectáculo a los allí presentes, en el que el plato principal lo constituyeron los cinco actos de la tragedia que aparecían sazonados con una pieza menor, el *Entretenimiento*, que tomó el relevo del drama en los tres primeros entreactos.

Por esta vía, la obra vino a prolongar la veta dramática iniciada en el Renacimiento por la tragedia humanística, cultivada en el ámbito universitario como ejercicio escolar destinado a la enseñanza del latín y a la adaptación de obras grecolatinas. En un primer momento, la finalidad de estas composiciones –en cuya representación colaboraban profesores y alumnos– había sido, ante todo, contribuir al conocimiento de las lenguas antiguas y de sus textos canónicos, en particular los de Plauto y Terencio, que constituyeron un referente obligado una vez cristianizados. Este tipo de teatro apenas se difundió más allá del espacio universitario, puesto que no existió un público suficientemente amplio como para consolidar el género entre el común y hacerlo atractivo para los dramaturgos del periodo. La tragedia humanística del Renacimiento sería el antecedente directo del teatro de colegio promovido por la Compañía de Jesús en sus centros educativos desde la segunda mitad del siglo XVI (González, 1997: 287- 293).

---

<sup>7</sup> De esta tragedia tenemos dos copias: una se conserva en un volumen con letra del siglo XVI, que contiene 162 folios. Actualmente se encuentra en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, con la signatura 9/2567. Otra copia se conserva en el Colegio de San Ignacio, de Alcalá de Henares, donde se encuentra el Archivo de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, signatura M-325 (González, 1997: 374).



En efecto, este tipo de teatro jesuítico fue una evolución lógica del teatro humanístico producido en las universidades y un paso adelante cualitativo hacia la formación de la Comedia Nacional. Hubo, sin embargo, algunos cambios significativos en esta evolución: mientras que la finalidad del teatro humanístico fue únicamente docente –se escribía para asimilar mejor determinados contenidos académicos–, el teatro de colegio además de ello tenía una intención moralizante, pues pretendía mostrar normas de conducta que encaminasen hacia la salvación. Es en esta dimensión donde el teatro se convertirá en un eficaz instrumento al servicio del confesionalismo católico, que, por aquellos días, trataba de enseñar los dogmas de la religión cristiana –también a través de las artes y las letras– conforme al modelo romano, en abierto conflicto por entonces con la doctrina protestante. Esta excesiva preocupación evangelizadora hizo que muchas obras de este tipo de teatro dejaran de cumplir con las normas estéticas que el género literario que estaban utilizando reclamaba y, al respecto, recuerda González (1997) que "esta característica del teatro jesuítico hará que algunos dramaturgos, como el P. Acevedo, quieran hacer del teatro un púlpito y de la obra dramática un sermón" (p.30).

Sea como fuere, la elaboración de piezas dramáticas pasó a constituir uno de los instrumentos pedagógicos más típicos de la *Ratio Studiorum*, que como método de enseñanza aprovechó eficazmente el legado de los *studia humanitatis* adaptándolos a los nuevos tiempos y a una finalidad confesional. De este modo, el clasicismo renacentista adquirió una nueva significación puesto en manos de la Compañía de Jesús y aplicado, en un momento histórico donde el enfrentamiento entre católicos y protestantes condicionaba absolutamente las manifestaciones culturales y las formas de enseñanza. Pero, ¿en qué principios básicos se sustentaba esta pedagogía? Este modelo de aprendizaje fomentaba una participación más activa del alumnado por medio de actividades prácticas que sirvieran a un mismo tiempo para asimilar lo aprendido y crear algo propio. A través de este sistema educativo se lograba la formación integral – intelectual y moral– de los estudiantes. Quizá este fue uno de los secretos que entre los hombres de la España del Siglo de Oro hizo tan atractiva la enseñanza que se impartía en los colegios jesuitas (González, 1997: 45-51).

Uno de los frutos más interesantes del novedoso método será el extraordinario florecimiento de todos los géneros literarios, en especial del teatral. En general, todas las obras dramáticas que se representaban en los Colegios constituían una más de las

múltiples actividades con que los profesores adoctrinaban a sus discípulos. El motivo de que fuese el teatro la forma de composición más empleada se debía a que su cultivo llevaba implícito el desarrollo de otras muchas disciplinas (retórica, gramática, latín...). Al mismo tiempo, se conseguía inculcar los principios de la doctrina católica de manera amena y original bajo el disfraz del entretenimiento. En lo que respecta a la forma y al contenido, la *Ratio Studiorum* establecía los preceptos o reglas concretas que habían de seguirse (González, 1997: 51-62).

De manera sintética, podemos reconocer una triple finalidad en el teatro de colegio: primera, pedagógica, pues servía como herramienta para el aprendizaje de la lengua latina; segunda, moral, dado que acercaba al conocimiento de las verdades de la fe tanto a estudiantes como a espectadores; y, finalmente, propagandística, dado que este teatro encarnaba en sí mismo la eficacia del método jesuítico y servía para promocionar los colegios de la Compañía entre los estudiantes. De manera complementaria, estas representaciones se empleaban también para adular a los benefactores del establecimiento. La historia de este teatro pone de manifiesto la evolución desde un mecanismo meramente académico hasta un auténtico espectáculo de alcance general.

Conocida la intencionalidad del teatro de Colegio, es fácil deducir las fuentes de donde beberán los dramaturgos; de la Biblia dada la finalidad litúrgica y catequizadora, de la literatura clásica dado su carácter pedagógico de la lengua latina, así como de algunos literatos españoles contemporáneos. Sin duda, la fuente principal de los autores de este teatro serán la Sagradas Escrituras, es más son frecuentes en los textos las citas bíblicas literales o perifrásticas. Los jesuitas incorporarán en su teatro la impronta de la tradición clásica dejándose influir por el estilo y técnicas dramáticas de Plauto y Terencio o de la mitología, evidentemente todos ellos sazonados con los principios del confesionalismo católico. Por último, algunos autores contemporáneos que casi con seguridad influyeron en nuestros dramaturgos fueron Jorge Manrique, Fray Luis de León o Quevedo, entre otros (González, 1977: 233-236).

Los autores del teatro jesuítico solían ser, como el caso que nos ocupa, los profesores de retórica de los Colegios, quienes aunaban en su persona tanto la misión de educadores para la juventud como la de confesores y misioneros. No obstante, en ocasiones podían pedir la colaboración a otros profesores o literatos, bien por ser

antiguos alumnos, bien por su afinidad con los métodos empleados por los jesuitas. La composición era para ellos un cometido más que les exigía su empleo, pues debían escribir cuando le ordenaban y con unos condicionantes y presupuestos iniciales. Para los fines propuestos, es normal que los escritores no se planteasen pretensiones tales como la fama póstuma, pues estas obras no estaban destinadas a la publicación al tratarse de un teatro de circunstancia. Algunas de las obras más relevantes del teatro español de colegio fueron: *Metanea* de Pedro Pablo de Acevedo, la *Tragedia Namani* de Juan Bonifacio, *Coloquio de la escolástica triunfante* y *Babilonia nueva* de Pedro de Salas y, finalmente, la *Tragedia de San Hermenegildo* de Hernando de Ávila con la que el género alcanza su cima (González, 1997: 65-201).

De acuerdo con la finalidad moralizante de las obras del teatro jesuítico, era de esperar que la temática predominante fuese la religiosa, fundamentalmente extraída de la historia sagrada. Sin embargo, también se emplearon otro tipo de temas que, si bien seguían orientados hacia la enunciación de una moraleja edificante, se podrían catalogar de profanos. Entre estos hallamos frecuentemente motivos extraídos de la literatura universal u obras inspiradas en la historia nacional. A este respecto, también hay que tener en cuenta la ausencia de argumentos tan demandados por el público como lo eran los enredos amorosos, cuya aparición estaba prohibida por los preceptos de la Compañía.<sup>8</sup> Otro condicionante temático surgía de las necesidades concretas del contexto en el que se iban a representar, así al autor jesuita se le imponía el asunto de su obra como el caso de la *Tragedia de San Hermenegildo*, cuyo tema venía determinado tanto por el nombre del colegio, como por la reciente canonización del príncipe visigodo.

Siguiendo la clasificación propuesta por Cayo González<sup>9</sup> de entre los tres grandes grupos en los que se divide el teatro de Colegio – obras dramáticas, ejercicios dramáticos y obras de circunstancia– la *Tragedia de San Hermenegildo* pertenece al primer conjunto, y más en concreto, dentro de aquel a las piezas religiosas inspiradas en vidas de santos.

---

<sup>8</sup> La presencia de mujeres en las representaciones estaba prohibida, es por ello que se evitaban los papeles femeninos o, en caso de ser necesarios, eran representados por los colegiales. (González, 1997: 256)

<sup>9</sup> *El teatro escolar de los jesuitas (1555-1640) y edición de la Tragedia de San Hermenegildo* (1997)

La nómina de espectadores que asistían a las representaciones escolares se extendía a todas las clases sociales; algunos acudían por razón de su cargo –entre los asistentes destacados nunca faltaron autoridades religiosas y municipales–, otros por ver a sus hijos y familiares muchos de los cuales eran los propios actores. Tampoco solían faltar a estos actos los personajes más ilustres de la villa. En muchas ocasiones se trataba de un público que desconocía el latín y, en este sentido, es interesante para el propio colegio su acogida como elemento de integración social entre un auditorio tan heterogéneo. La asistencia masiva de espectadores a este tipo de representaciones es uno de los argumentos más utilizados para demostrar la entidad e importancia del teatro de los jesuitas (González, 1997: 236-241).

En ese sentido uno de los mayores atractivos que presentaba este teatro fue la riqueza e innovación escenográfica. Frente a la escasez de recursos de la mayoría de representaciones del teatro áureo, los dramas jesuíticos destacaron por la originalidad, la elegancia y la fastuosidad de todo tipo de recursos. Llegaron hasta el punto de contratar a los más famosos escenógrafos para confeccionar los decorados de algunas obras importantes. Sin duda, ello fue posible gracias a la existencia de generosos benefactores y al éxito de público que garantizaba la obtención de importantes beneficios con su masiva asistencia. Todo ello permitía el lucimiento del Colegio en el ámbito local, pues de algún modo la propia representación significaba la "puesta en escena" de la institución delante de la sociedad política del momento. Así sucedió en el caso de la *Tragedia de San Hermenegildo*, a cuyo estreno acudieron representantes de la Audiencia, del cabildo, de la nobleza y, en general, de lo más selecto de la sociedad sevillana (González, 1997: 276-280).

Desde las primeras representaciones, a mediados del siglo XVI, los jesuitas también intercalaron cantos, danzas y música al espectáculo. Así, se insertó la figura del "chorus", que debió ser cantado y que servía tanto para potenciar la acción dramática como para sintetizar la idea motriz de la obra. Además del canto, fue frecuente la inclusión de la danza como un elemento más del arte escenográfico (González, 1997: 257-262).

El teatro jesuítico de colegio estuvo supeditado desde el principio a las diferentes efemérides académicas y litúrgicas que acontecieron en los centros, de ahí que lo hayamos calificado como "teatro de circunstancia". Parece claro que las obras de

mayor solemnidad eran las de apertura –18 de octubre– y cierre del curso escolar. A estas fechas académicas hay que añadir la de las más importantes fiestas de la liturgia cristiana como Navidad, Semana Santa o Corpus Christi. Además, la dulía del santo patrón del colegio o de la ciudad, o la visita de algún personaje ilustre también constituyeron un motivo para estas representaciones (González, 1997: 276-280).

Sobre el lugar de representación, es preciso afirmar que en un principio no existía un espacio específico acondicionado para tal fin, así se aprovechaban los patios interiores del colegio, las iglesias de la villa, la catedral de la ciudad, las plazas públicas e, incluso, el propio cementerio. Sin embargo, a medida que el teatro fue incorporando elementos más profanos, se consideró que los lugares sagrados no eran los más apropiados para la escenificación. Por esta razón, a lo largo del siglo XVII se fueron habilitando en el interior de los colegios espacios específicos para albergar las representaciones: los Salones de Actos.

A continuación pasaremos a hacer un breve repaso sobre aquellos elementos formales más relevantes del teatro jesuítico. Principalmente nos centraremos en la acción dramática, los personajes, la lengua y, finalmente, la métrica.

De entre los elementos que componen el drama jesuítico, es la acción al que más importancia otorgan sus autores. Estructuralmente, la obra aparece dividida en cinco partes que corresponden con la exposición, la complicación, el clímax, la exhibición y, en último lugar, la solución. La acción arranca con la exposición del argumento para despertar el interés de los espectadores, continúa con el enredo de la trama y la realización de una maldad a pesar de lo reiterados intentos por evitarlo y, concluye, normalmente, con un final doble; algún personaje se condena frente a otros que se salvan. La unidad de acción no se respeta, pues con frecuencia comparten protagonismo varios personajes e, incluso, se crea un final distinto para cada uno de ellos (González, 1997: 245).

Llama la atención del crítico el cuantioso número de personajes que intervienen en las obras del teatro jesuita. Con toda probabilidad, ello se debiera al deseo del profesor de que interviniesen en escena el mayor número posible de estudiantes, pues no olvidemos que, en primera instancia, se trataba de ejercicios académicos prácticos que completaban las enseñanzas teóricas de la retórica. Dada la finalidad pastoral de este teatro, la dramatización de personajes alegóricos garantizaba al espectador la mejor

compresión de los valores que se pretendían transmitir. El nombre de estos personajes abstractos, además, coincidía con el significado de lo que encarnaban. En suma, estas personificaciones tan frecuentes sobre todo en las primeras obras jesuíticas de mediados del siglo XVI representaban las fuerzas ocultas que mueven y dirigen la vida de los seres humanos (González, 1997: 253-257).

Las primeras obras del teatro jesuita estaban compuestas completamente en un latín culto y erudito con el fin de ejercitar a los alumnos en su perfeccionamiento. Sin embargo, por imperativos y exigencias del propio público, a quien el mensaje no llegaba dada sus carencias lingüísticas, se produce una evolución clara y lógica hacia obras donde las lenguas vulgares fuesen invadiendo poco a poco el texto. Por todo ello, uno de los rasgos más típicos del teatro de los Colegios Jesuitas será el hibridismo lingüístico (González, 1997: 263-267).

El último elemento formal al que nos vamos a referir es la métrica, cuyo tratamiento no supuso una gran innovación para la época. En efecto, será la polimetría la nota que tipifique la versificación de los textos jesuíticos. Las combinaciones estróficas utilizadas irán desde aquellas más populares como el romance, la redondilla o la quintilla, hasta otras de raigambre más cultista como el soneto, los tercetos encadenados o las coplas de pie quebrado (González, 1997: 267-269).

Conocidas ya todas las características singulares del teatro jesuítico, se puede hablar con propiedad, sin miedo a exagerar, de un subgénero dramático específico del Siglo de Oro que, si bien nace muy vinculado al teatro universitario, gracias a elementos tan innovadores como su consideración del público, la escenografía o la lengua, consigue singularizarse llegando a constituir un hito decisivo en el comienzo y maduración de la Comedia Nacional del siglo XVII.

### 3.2 ANÁLISIS LITERARIO DE LA *TRAGEDIA DE SAN HERMENEGILDO*

Como la mayoría de obras jesuíticas del siglo XVI, la *Tragedia de San Hermenegildo* se desarrolla en cinco actos, cada uno con un número diferente de escenas que oscilará entre las cinco y las ocho. El drama comienza con un prólogo en el que el autor nos informa acerca de la circunstancia concreta para la que se escribió la

obra –inauguración del nuevo Colegio jesuítico de San Hermenegildo en Sevilla– y del tema, que será "representar la vida del que V. S. nos da por Padre que es el sancto Hermenegildo para que guste V. S. cómo començamos poniéndonos delante de los ojos el exemplo que avemos de imitar". Como se colige de estas palabras, la pieza dramática estaba concebida para la transmisión de un enseñanza moral donde el príncipe adquiría un carácter ejemplar, en tanto que príncipe católico.

Si tomamos como referencia la crónica de Ambrosio de Morales, podemos acotar perfectamente el contenido de la tragedia dentro de la historia. La pieza dramática se inicia in media res, en el momento en el que se está gestando el conflicto entre Hermenegildo, asentado en Sevilla y ya en franca rebeldía contra su padre, y Leovigildo, que trataba de restaurar el orden político y religioso perdido. La obra finaliza, como era de prever, con la ejecución del príncipe visigodo por mantenerse firme en su fe católica. De este modo, queda de manifiesto el sentido esencialmente religioso de la obra, que prima los aspectos relacionados con la fe por encima de las cuestiones políticas y personales.

A partir de la materia histórica aportada por Ambrosio de Morales, que sirve como base argumental, la tragedia incorporó numerosos elementos literarios fruto de la invención de los autores para aderezar el drama. Entre ellos destaca, por encima de todo, la creación de unos personajes en cuya complejidad psicológica quedan cifrados los conflictos que dotan de intensidad dramática a la pieza: Leovigildo vacilará entre ser un padre clemente o un rey severo, mientras que Hermenegildo lo hará entre su fe cristiana y su deber filial. Para materializar estas complejidades anímicas internas, los autores recurren al uso de personajes alegóricos que encarnan los valores en litigio, los polos opuestos entre los que se debaten los protagonistas: el Deseo, el Temor, la Constancia, el Celo y la Fe. Igualmente el texto recurre a determinadas escenas simbólicas de carácter sobrenatural o inspiradas en el código caballeresco para reforzar el sentido de la obra, que trata de ponderar una espiritualidad de cruzada donde la espada y la cruz comparten un mismo destino histórico dictado por la mano de Dios. Junto a todo ello, y como era habitual en el teatro jesuítico, la música acompañaba a la representación, por ello no ha de extrañarnos la presencia del "choros" –ubicados al principio de cada acto–, cuyo cometido será anticipar mediante el canto sucesos de la trama o apuntalar los sentimientos expuestos en la acción dramática. Finalmente, otro de

los aditamentos literarios es la ponderación frecuente de la ciudad de Sevilla, que se explica a la luz del contexto de escritura y primera representación.

La obra, en fin, empleando todos estos elementos constructivos gira en torno a un problema religioso –el enfrentamiento entre la fe católica y la arriana encarnada respectivamente por Hermenegildo y Leovigildo–, cuya relación con la pugna entre católicos y protestantes que se vivía en la Europa de aquel tiempo resulta manifiesta. La centralidad de esta cuestión se observa no solo en la diatriba principal a la que se enfrenta el protagonista, sino también a través de un pasaje particularmente significativo como es el debate teológico –escrito en latín para cumplir una doble finalidad pedagógica y moralizante– en el que dos obispos –uno arriano y el otro católico– disputan sobre cuestiones del dogma como la Santísima Trinidad o la vigencia de los padres de la Iglesia en lo que respecta a la interpretación de las Sagradas Escrituras. Este hecho provoca que la Tragedia de San Hermenegildo participe desde las tablas en el debate ideológico y espiritual del momento ensalzando una religiosidad militante en la que era fundamental la firmeza del príncipe y su vínculo con el sistema de creencias de sus súbditos.

Este conflicto religioso enfrentará a los dos protagonistas, Leovigildo y Hermenegildo, quienes desde la cúspide del poder acometerán la ardua tarea de defender un sistema de creencias determinado. De manera análoga, encontraremos otros personajes secundarios cuya función será alentar bien al príncipe mártir a que se mantenga firme en su fe católica, o bien al godo Leovigildo para que imparta la justicia que le corresponde como rey. Entre los primeros, podemos mencionar a su esposa Ingunda, a su consejero Leodegario, al obispo de Sevilla o al cardenal legado de Roma. Curiosamente, aquellos que se postulan a favor de Leovigildo incluyen en su caracterización una serie de comportamientos negativos, así los capitanes italianos Flaminio y Curcio actúan movidos por la avaricia, el consejero Gosindo es responsable de una traición o Pascasio deja entrever en sus intervenciones una actitud intransigente. Quizás de todos los arrianos, Recaredo sea el único que reciba un tratamiento más amable, pues pese a su fe heterodoxa adopta una postura conciliadora entre ambos extremos, enfoque coherente si tenemos en cuenta su papel crucial en la historia de España como responsable de la conversión del pueblo visigodo al catolicismo. Finalmente, las figuras alegóricas tampoco escaparán de esta diatriba, así pues el Temor servirá para acosar a Hermenegildo en los momentos de máxima tensión, mientras que



el Deseo, el Celo, la Constancia y la Fe le incitarán a la lucha por el triunfo del dogma verdadero.

Con todo, por mucho que la perseverancia del príncipe mártir en la fe católica se presente como causa principal de la lucha y muerte del protagonista, el conflicto adquirirá en reiteradas ocasiones una dimensión más humana que política o religiosa. Padre e hijo se hallarán ante la difícil elección entre su amor filial o su deber.

En la primera escena, Hermenegildo solicita el aviso de dos de sus consejeros antes de lanzarse a combatir abiertamente contra su padre. Cada uno de ellos abogará por una opción contraria que oscilará entre la prudencia y la determinación:

GOS. Alto Rey Ermenegildo,/ Negosio muy grabe enprendes/ Si con armas te defiendes/ De tu padre Leovigildo./ Que en defenderte le ofendes./ Antes que el negocio llesves/ Al fin a que te atreves/ Mira con pecho discreto/ La obligación, y respeto/ Que le tienes, y le debes. (vv. 490-499)

LEOD. No es en hijo crueldad/ Negar a un padre infiel/ Por ser a su Dios fiel./ Antes es grande piedad/ Serle en tal caso cruel. (vv. 510-514)

A través de esta reflexión conocemos indirectamente el dilema moral al que se enfrenta el protagonista. Mientras que Gosindo opina que la empresa es injustificada por el respeto que le debe Hermenegildo como hijo, para Leodegario la obediencia a Dios está por encima de todo, por ello le exhortará a permanecer firme frente a las acciones de su padre. A falta de determinación por parte del príncipe godo, Leodegario lanzará un razonamiento moral definitivo:

LEOD. Más la persona eminente/ Si disimula o consiente,/ O si vuelve atrás el pie,/ A riesgo pone la fee/ De gran parte de su gente./ Muestra, o Rey, tu esfuerzo raro,/ Y tu católico zelo,/ Pues eres solo en el suelo/ El caudillo, y el amparo,/ De la de que nos dio el cielo. (vv. 545-554)

Con él, le recuerda la responsabilidad como rey de sostener la fe de sus súbditos, al tiempo que pone sobre la mesa un asunto de máxima actualidad: *cuius regio, eius religio*. Hermenegildo se va a configurar como un personaje literario que asume el papel de monarca que lucha por el catolicismo apoyado directamente por Roma y los príncipes católicos. En suma, podría estar encomendando el mismo papel que tenía Felipe II dentro del contexto de la época. Así las cosas, la justificación de esa lucha sirve a un mismo tiempo para legitimar las posibles guerras de religión en las que pudiera participar el Rey Prudente.

En un drama interior similar se encuentra Leovigildo, quien en un principio duda en subordinar su afecto de padre al cumplimiento de su deber, de hecho está dispuesto a restituirle el reino y seguir amándolo como hijo con la condición de que cese en su creencia:

LEO. Y aunque a tu traición no cuadre,/ Te abraso sin ira alguna,/ porque a ti venció fortuna,/ pero a mí el amor de Padre. (vv. 4843-4850)

No obstante, dicho propósito chocará con la firmeza en la fe de Hermenegildo ante lo cual solo le quedará ejercer el deber que le exige su cargo.

Para materializar estas contradicciones internas, los autores recurren también a las alegorías donde quedan explicitados los polos opuestos entre los que se debaten los protagonistas. Así pues, en el caso de Hermenegildo se debate entre el Temor y el Deseo. De hecho, en boca del Deseo queda claramente explicitada la diatriba ante la que se enfrenta el personaje:

DES. Con tantos inconvenientes,/ Alto Rey, ¿cómo consientes/ Que en tu pecho generoso/ Entre el Temor rezeloso/ Con razones aparentes?/ Y pues veis el Temor yerra, Echadle, Señor, de Vos,/ Y advertid ambos a dos/ Que si dejáis esta guerra/ La publicáis contra Dios./ Ora, pues, Ermenegildo,/ Lo que sintierdes, dezildo./ ¿Cuál queréis más de los dos,/ Tener la guerra con Dios,/ O la pas con Leovigildo? (vv.863-877)

Junto las figuras alegóricas resulta esencial el papel ejercido en el drama por Ingunda, mujer de Hermenegildo. De hecho, este personaje constituye una de las mayores novedades de la versión dramática con respecto a la crónica de Ambrosio de Morales. Frente a la brevedad con que es tratada en el texto histórico, en la pieza teatral contribuye decisivamente a la conversión del príncipe visigodo, junto a Leandro. Así lo reconoce el propio Hermenegildo desde las primeras escenas del drama:

Ingunda, mi esposa chara, / En mi pecho sembró un grano/ Que, sembrado de su mano,/  
Tubo eficacia tan rara./ El grano que plantó Ingunda/ Fue la fee de Jesu Xristo,/ Y  
después que no resisto,/ Aunque de tierra infecunda/ Algún fruto al fin se á visto;/  
Porque allá en mi entendimiento,/ Cabó tanto este argumento,/ Puesto con tales  
matizes,/ Que el grano echó sus rayzes/ Hondas en mi sentimiento. (vv. 436-449).

El propio pueblo de Sevilla, encarnado en una de las damas de la reina, reconoce la importancia de Ingunda en este proceso de conversión:

SEV. Ingunda, señora nuestra,/ No enturbiéis el rostro agora,/ Que, en tenerte por  
señora,/ Sevilla alegre se muestra./ Humildes gracias te damos/ Por la gloria que  
tenemos,/ de que a ti sólo debemos/ la fe que por ti gozamos. (vv. 1187-1194)

Ingunda además es fundamental para incrementar la intensidad dramática de la obra en determinados pasajes como por ejemplo el momento en que se ofrece voluntaria como rehén para garantizar el pago a los capitanes italianos o, sobre todo, cuando muere víctima de la melancolía como consecuencia de la separación de su marido.

Tras haber ofrecido un esbozo de los principales personajes de la obra en relación con el príncipe Hermenegildo, es fundamental detenerse ahora en dos fragmentos particularmente significativos para entender la configuración literaria del protagonista. Se trata de dos fragmentos inventados en la versión literaria con respecto a la crónica de Ambrosio de Morales. Precisamente por esta originalidad ponen de manifiesto aquellos aspectos que deseaban ser ponderados en el contexto de escritura y

primera difusión. Nos referimos concretamente a la investidura del personaje como caballero de la fe y a la aparición del ángel momentos antes de la ejecución de Hermenegildo.

Así, en el primero de los casos, tras tomar la valerosa decisión de enfrentarse en combate contra su padre, Hermenegildo es inmediatamente investido como caballero de la fe en una solemne ceremonia. En esta, participan cuatro alegorías –Celo, Constancia, Deseo y Fe– donde quedan cifradas las virtudes que acompañarán al protagonista en el cumplimiento de su misión histórica. A través de esta ceremonia queda de manifiesto la unión de la espada y la cruz, signo de la espiritualidad de cruzada de la que Hermenegildo era paladín. A la luz de la historia, esta connotación del personaje adquiere todo su sentido, toda vez que encarnaba el ideal de un príncipe defensor a ultranza de la fe por encima de otras motivaciones políticas. Es natural que Felipe II se identificase con esta concepción del príncipe, cuyo principio rector era un catolicismo militante, puesto que él mismo ejercía este papel en el tablero europeo de su época. De hecho, fue el rey Prudente quien promovió personalmente la canonización de Hermenegildo y su posterior adopción como patrón de la Monarquía Hispánica, tal y como señalamos en la primera parte de este trabajo.

El segundo de los casos a que nos referimos, la aparición del ángel, tiene lugar en el momento en que la ciudad de Sevilla recibe la noticia de que su príncipe va a ser ejecutado por no renunciar a su fe católica ante las presiones de su padre. Literalmente, anuncia la futura conversión del pueblo visigodo al catolicismo por obra de Recaredo, hermano menor de Hermenegildo, quien con su acción dará sentido al martirio del príncipe santo puesto que sin su sacrificio no hubieran sido posibles los acontecimientos posteriores. Así lo declara el ángel:

Cayendo en tierra, sube al alto cielo,/ Y al riego de su sangre reberdeçen/  
Otro renuevos que el tronco creçen./ Que en virtud desta sangre generosa,/ Que el soberano  
suelo riega y vaña,/ La fe echará raís firme, y gloriosa,/ En los Reyes Católicos dEspaña  
(vv. 5915-5921)

El ángel pronuncia estas palabras "por lo alto de la torre", según indica la acotación. Conforme a la reconstrucción hipotética del escenario elaborada por Garzón-Blanco (1979: 98), esta torre debía estar situada a la izquierda del tablado. Dicha torre, en la que se ubicaba la cárcel de Hermenegildo, constaba de dos alturas y estaba coronada de almenas. Es precisamente en este espacio superior donde se aparece el ángel simbolizando, por su posición, la pertenencia al mundo sobrenatural. Los otros dos tercios de la escena estaban compuestos por dos espacios bien diferenciados: el central ocupado por una puerta que daba acceso a la ciudad de Sevilla; y el situado en el extremo derecho en el que se levantaba un palacio empleado para el entretenimiento que se representaba entre los actos de la tragedia (Garzón-Blanco, 1979: 99).

El sentido profundo de estas dos escenas particulares –la ceremonia de investidura y la aparición del ángel– nos remite, una vez más, a la concepción del monarca vigente en aquel tiempo. Un monarca que no era sino el brazo ejecutor de la voluntad divina y que, con la espada en la mano, tenía como deber supremo la defensa de la fe. No era otra la misión histórica de la Monarquía Hispánica de Felipe II, que empleaba una parte sustancial de sus recursos en la lucha contra los protestantes. Este será precisamente el papel de los príncipes en la Europa del confesionalismo, cuya lógica en lo que se refiere a las relaciones internacionales no cambiará hasta la Paz de Westfalia (1648), cuando la razón de Estado triunfe como motor de la acción política de las diferentes dinastías reinantes.

La relevancia de estas cuestiones doctrinales se aprecia con claridad en el debate teológico que los autores insertan en el tiempo precedente a la guerra. En este debate conversan Leandro, obispo de Sevilla, como estandarte del catolicismo, y Pascasio, obispo arriano, con la intención de persuadir al otro de la veracidad de los principios dogmáticos esgrimidos por su propia confesión y evitar así la guerra. A través de este debate saltan a escena muchas de las cuestiones dogmáticas en litigio en el tiempo presente, es decir, aquellas que separaban el mundo católico del mundo protestante que, a su vez, guardaban un evidente paralelismo con aquellas otras que, dentro de la tragedia, distanciaban a los católicos de los arrianos.

La cuestión del debate, como no podía ser de otra forma, concierne a la naturaleza divina de Jesucristo: mientras los arrianos la negaban, los católicos la afirmaban dentro del dogma de la Santísima Trinidad. En el curso de la controversia,

ambos extraen argumentos de diferente procedencia. El obispo católico remite sistemáticamente a la tradición de la Iglesia con el fin de apoyarse en la opinión de los Santos Padres. Por el contrario, el obispo arriano niega la vigencia de aquellas opiniones alegando precisamente su humanidad y, por tanto, su falibilidad:

Placet; quae est haec vestra arrogantia, Leander, ut/ infantissimi homines, inefabilem comprehendere/ nitamini; quam neque Saraphin ipsi discere, neque/ Cherubin valeant consequi, escriptum est enim per/ divinum teologum, generationem eius quis enarrabit? (vv. 1747- 1751)<sup>10</sup>

Esta posición del obispo arriano se hallaba muy cercana a las doctrinas de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras defendidas por los protestantes, de modo que la réplica del obispo Leandro resultaba aplicable tanto a sus adversarios de la tragedia como a los luteranos y calvinistas del siglo XVI.

Et sensa; atque si his amotis, pro libidine/ cuique liceat sacram Scripturam interpretari, perinde/ erimus inermes, ac si oracula divina non haberemus (vv. 1740- 1742)<sup>11</sup>

En suma, el debate teológico pone de manifiesto que las razones que motivan la guerra son fundamentalmente religiosas, como ocurría en la Europa del confesionalismo. Evidentemente, la finalidad de este pasaje no es sino contribuir a la formación doctrinal de los espectadores, como era propio del teatro escolar. Igualmente, el empleo del latín participa de este propósito educativo, pues la práctica dramática constituía uno de los ejercicios propios de la *Ratio Studiorum*.

En definitiva, todos estos aspectos dibujan, unidos, la figura literaria de San Hermenegildo, tal y como fue proyectada a través de la tragedia del mismo nombre a la

---

<sup>10</sup> Me agrada; es tanta vuestra arrogancia, Leandro, que, siendo/ Como sois hombres muy pequeños, ¿os atreváis a intentar comprender la/ Generación inalcanzable por las palabras? La cual ni los mismo Serafines/ Pueden aprender, ni los Querubines pueden conseguir, pues escrito está/ Por el divino teólogo, ¿quién contará su generación?

<sup>11</sup> Y, si quitados estos [los testimonios, comentarios y pensamientos de los Santos Padres], a cada uno le es lícito interpretar/ La Sagrada Escritura a su gusto, entonces estaremos desarmados,/ como si nouviésemos oráculos divinos.

España de 1591, aquella que asistió a su canonización por iniciativa de Felipe II. Desde las tablas, estos dramaturgos pintaron un San Hermenegildo que actuaba cumpliendo la voluntad de Dios, es decir, era un hombre cuyos actos adquirirían un sentido trascendente más allá de los intereses políticos y mundanos. Como brazo ejecutor de los mandatos de Dios, el príncipe visigodo se ponía a la cabeza de su reino para defender ante todo la fe verdadera entre sus súbditos, quienes habrían de asumir las mismas creencias que su monarca siguiendo un principio análogo al *cuius regio, eius religio* de la Edad Moderna. El modo de defender esta fe era la espada, ya que se trataba de un catolicismo en armas en abierta beligerancia contra quienes sostenían doctrinas heréticas como la arriana, que tantos paralelismos mostraba con respecto a los protestantes de la época en que fue compuesta la tragedia. Evidentemente, una figura como la descrita encarnaba los valores de la facción castellanista que desde 1580 era hegemónica en la Corte española. Fue precisamente el ideario de este grupo de poder el que impulsó la subida a los altares de San Hermenegildo y su configuración como personaje literario. Una vez construido el arquetipo humano y la imagen iconográfica del nuevo santo, su nombre quedaría indisolublemente vinculado con el de este ideario político y religioso sin el cual no puede ser comprendida cabalmente la construcción del personaje, tal y como hemos tratado de demostrar a lo largo del presente trabajo.

#### 4. CONCLUSIÓN

A través del análisis de la *Tragedia de San Hermenegildo*, una de las más importantes obras dramáticas del siglo XVI, he podido introducirme en los estudios sobre la Corte, cuya fecundidad para futuras investigaciones me resulta manifiesta una vez concluido el trabajo. Igualmente he podido conocer otros aspectos interesantes de la historia de España como la controversia religiosa entre grupos que defendía una fe vivencial e intimista y los que promovían una religiosidad formalista e intelectualista; o todos aquellos aspectos relacionados con los conflictos sociales debidos a los problemas de casta, que derivaron en un progresivo proceso de exclusión social cuyo fin era dejar fuera de las instituciones del reino a quienes descendían de las minorías judeoconversas y moriscas.

Al margen de estas cuestiones, el presente estudio me ha permitido también familiarizarme con fuentes primarias historiográficas y literarias, así como con una amplísima bibliografía de marcado carácter interdisciplinar que he debido integrar en un discurso coherente y plural. Así mismo, he podido comprobar como las nuevas perspectivas abiertas por este tipo de estudio facilitan extraordinariamente la interpretación de los textos literarios que desde este punto de vista adquieren un sentido más profundo una vez concebidos en el seno de los procesos históricos que explican su génesis.

Finalmente, el análisis de la figura de San Hermenegildo representa, en concreto, un tema de extraordinaria fecundidad que supera con creces los límites del presente trabajo, ofreciendo la posibilidad de proseguir con esta línea de investigación en años venideros.



## 5. BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez-Ossorio Alvariño, A. (1998). Corte y cortesanos en la Monarquía de España. En G. Patrizi y A. Quondam (coords.), *Educare Il Corpo, Educare La Parola: Nella Trattatistica Del Rinascimento*, 297-365. Bulzoni: Roma.
- Caro Baroja, J. (1961). *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Ediciones Arion.
- Cornejo- Vega, F. (2000). Felipe II, San Hermenegildo y la imagen de la Sacra Monarquía. *Boletín del Museo del Prado*, 36: 18, 25-38.
- Elías, N. (1988). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. Ramón García Cotarelo. México: Fondo de Cultura Económica
- Garzón-Blanco, A. (1979). La *Tragedia de San Hermenegildo* en el teatro y en el arte. En A. Gallego Morell, A. Soria y N. Marin (eds.), *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, 91-108. Granada: Universidad de Granada.
- González Fernández, R. (1986). El mito gótico en la historiografía del siglo XV. *Antigüedad y cristianismo*, 3: 1, 289-300.
- González Gutiérrez, C. (1997). *El teatro escolar de los jesuitas (1555-1640) y edición de la Tragedia de San Hermenegildo*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Marcotegui Barber, B. (2003). El tratamiento historiográfico de San Hermenegildo. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12: 1, 289-302.
- Márquez Villanueva, F. (1996). Trasfondos de «La Profecía del Tajo». Goticismo y profetismo. En V. García de la Concha y J. San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, 423-440. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- Martínez Millán, J. (1992). *Instituciones y élites de poder en la Monarquía hispana durante el siglo XVI*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

- Martínez Millán, J. (1994-1995). El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición. *Trocaero: Revista de historia moderna y contemporánea*, 6-7: 1, 103-124.
- Martínez Millán, J. (1998). *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispana*. Valladolid: Junta de Castilla y León. Consejería de Educación y Cultura.
- Martínez Millán, J. (1999). *La corte de Felipe II*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martínez Millán, J. (2001). Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino. En J. L. García Hourcade y J. M. Moreno Yuste (coords.), *Andrés Laguna : humanismo, ciencia y política en la Europa renacentista : Congreso Internacional : Segovia, 22-26 de noviembre de 1999*, 123- 160. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- Martínez Millán, J. (2008). *La Monarquía de Felipe III*. Madrid: Fundación Mapfre.
- Martínez Millán, J. (2011). *Religión, político y tolerancia en la Europa Moderna*. Madrid: Polifemo.
- Morales, A. *Crónica general de España según la edición de 1791: Clásicos de Historia*.
- Quondam, A. (2013). *El discurso cortesano*. Madrid: Polifemo.
- Ruíz Ramón, F. (1988). *Historia del teatro español*. Madrid: Cátedra.
- Sáez, A. (2016). *De traidor a santo: las transformaciones de San Hermenegildo en el teatro (siglos XVI-XVII)*. En E. Blanco (ed.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, 605-623. Salamaca: SEMYR.
- Torres Corominas, E. (2008). Surgimiento de la novela morisca. Problema de integración. En J. Martínez Millán (coord.), *La monarquía de Felipe III*, 722-748. Madrid: Fundación Mapfre.
- Torres Corominas, E. (2009). La corte literaria de doña Juana de Austria (1554-1559). En J. Martínez Millán (coord.), *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*, 919-972. Madrid: Polifemo.

Torres Corominas, E. (2015). Antonio de Villegas, vida y literatura. *Boletín de la Real Academia Española*, 311: 95, 191-233.

Vázquez de Parga, L. (1973). *San Hermenegildo ante las fuentes históricas*. Madrid: Real Academia de la Historia.