

FIESTA Y PODER. APORTACIONES HISTORIOGRÁFICAS AL ESTUDIO DE LAS CEREMONIAS POLÍTICAS EN SU DESARROLLO HISTÓRICO.

por M^a Pilar Monteagudo Robledo

Desde la Antigüedad hasta el momento más contemporáneo de nuestra historia las fiestas públicas han sido objeto de estudio desde muy variados puntos de vista. Su vertiente política, su identificación con uno más de los resortes del poder establecido es la que destacamos en este trabajo que sigue a la fiesta en su recorrido histórico.

Como indica Klaus Bringmann¹, los pueblos de la Antigüedad no conocían la diferencia entre fiestas religiosas y profanas. Tal división llegó a ser una característica estructural de la sociedad de la Antigüedad tardía en Europa con la victoria del cristianismo y encontró su correspondencia en la coexistencia de fiestas eclesiásticas y profanas. En este contexto tiene su fundamento el origen de la ceremonia del triunfo en Roma. En principio, el triunfo no fue una exhibición profana de las victorias romanas. El caudillo triunfante entraba en marcha solemne con el botín, los prisioneros y su ejército en el espacio amurallado de la ciudad, separado del hostil mundo exterior por la línea sagrada marcada por la puerta de triunfo que atravesaban en su entrada. Se trataba de un acto mágico y ritual por el que el ejército se purificaba de las culpas de sangre perpetradas en la guerra. El desfile del ejército concluía en el Capitolio, donde el caudillo victorioso ofrecía los sacrificios. En ese centro político-religioso de la comunidad cumplía las promesas hechas a los dioses en el momento de su marcha hacia el campo de batalla. Así, el triunfo sólo podía celebrarse tras una guerra victoriosa. A la purificación ritual del ejército y el cumplimiento sacral y jurídico de las obligaciones contraídas con los dioses, el triunfo añadía la protección mágica al vencedor de las amenazas de malos demonios.

1. BRINGMANN, Klaus: «El triunfo del emperador y las saturnales de los esclavos en Roma», SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 1993, págs. 65-75.

Cuando la pequeña ciudad-Estado de Roma se convirtió en potencia mundial, la política se emancipó de la religión y la fiesta del triunfo se vio involucrada en este proceso. Aunque para todos había sido un acto mágico-ritual, para el triunfador tuvo desde siempre otro significado: el de la ostentación y el reconocimiento máximo de sus logros. En una sociedad militar como la romana, el triunfo era la expresión visible del prestigio alcanzado con la victoria militar. Pero era el Senado el que tenía en sus manos el control de la celebración de tales triunfos. El precario equilibrio entre las pretensiones personales de poder y la solidaridad estamental se quebró a finales del siglo II y el triunfo se convirtió en un medio de ostentación personal y conquista de simpatías entre el pueblo y el ejército. La generosidad del caudillo victorioso para con sus soldados y el pueblo en general tenía en esta ceremonia de entrada y las fiestas celebradas por este motivo un adecuado marco de expresión. Fiesta y poder emprendían juntos su andadura histórica.

Así, estas ceremonias de *adventus* -«llegada»- se practicaron en la entrada de los emperadores romanos en la Ciudad Eterna y se mantuvieron en la Edad Media. La más destacada fue la realizada en el año 800 por Carlomagno en Roma donde fue coronado emperador². En ocasiones anteriores el rey de los francos había sido recibido en la iglesia de San Pedro, extramuros de la ciudad, como un extranjero ilustre, pero no como el soberano del Estado. En el año 800 el Papa León III, dependiente del rey, le tributó los honores reservados a la llegada del emperador romano. Fue recibido con una *processio* imperial en la que los romanos desfilaron portando el estandarte de la ciudad mientras entonaban cánticos laudatorios. Fue celebrado como cosmócrator, denegando intencionadamente al emperador de Bizancio el derecho de precedencia entre las autoridades cristianas. Tras su entrada en Roma se celebró la ceremonia de coronación imperial. El Papa abrió los festejos con una misa de Navidad. En el transcurso de la misma, León III coronó a Carlomagno y lo ungió con los óleos sagrados. Como señala Orth, ungir a un rey, colocándolo por encima de la condición laical por medio de esa consagración sacramental, era una costumbre franca o, más exactamente,

2. ORTH, Elsbet: «La coronación imperial de Carlomagno en Roma», SCHULTZ, Uwe (dir.), *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 1993, págs. 77-92.

un uso carolingio no practicado en Bizancio. Fue introducida por Pipino siguiendo el ejemplo de los reyes del Antiguo Testamento, para dar un fundamento teórico y ceremonial a su usurpación de la monarquía. Pero el primer rey que se adornó con la corona, el símbolo más importante de la soberanía de los monarcas europeos desde Constantino el Grande, fue Carlomagno. A la unción y coronación se unió la aclamación, como tercer elemento del ceremonial. Este acto consistía en la declaración, por parte de los presentes en la iglesia, de su conformidad con la exaltación del emperador a través de la expresión «¡Vida y victoria al gran emperador que nos trae la paz, Carlos, temeroso de Dios, excelso, coronado por Dios!». La ubicación de la aclamación en la ceremonia de coronación es inhabitual. Se aparta del modelo romano oriental -imitado en todo lo demás- colocando al *Imperium Romanum* en el mismo rango que el bizantino. En Bizancio, la aclamación pública representaba el acto de elección, precedía a la coronación misma y se realizaba en otro lugar. Al cambiar el Papa León III el orden de los actos realzó la importancia de la coronación y, con ello, su propia participación; la aclamación perdió su carácter constituyente para convertirse en una ovación confirmadora. Esto significó ventajas futuras para el Papado: su liberación del emperador de Bizancio y la más convincente argumentación para pedir la protección del emperador franco, primero, y germánico, después. A la aclamación secular siguió la eclesiástica en forma de canto o *laudes* en el que se muestra al soberano como representante de Cristo en la tierra; se evocan sus virtudes y se canta un gobierno grato a Dios y anhelado por los súbditos, plagado de éxitos militares. Por último, el Papa rendía homenaje al recién coronado.

En opinión de Orth, el ceremonial de coronación de Carlomagno pone de manifiesto, por un lado, la impugnación de la pretensión del Imperio bizantino de ser el sucesor universal y único del Imperio romano, y, por otro, la concepción carolingia de la dignidad imperial: en su *Imperium Christianum* Carlomagno tenía la obligación de proteger a la cristiandad y constituirse en guía del *populus christianus*, separando la dignidad imperial de Roma. En el año 800 se aclamó al *Imperator y Augustus*, pero no al *Imperator Romanus*, y, más tarde, una nueva Roma hará su aparición: Aquisgrán. Con este ceremonial de coronación Carlomagno unificó por primera vez el mundo occidental.

Pero no sólo las entradas y coronaciones imperiales tienen un sentido político en la Edad Media, también los rituales practicados en áreas geopolíticas de menor entidad evidencian las relaciones de poder.

Lawrence M. Bryant analiza, en su estudio sobre las ceremonias de entradas reales en París³, el reparto del poder entre la comunidad y el monarca, el respeto mutuo en sus respectivos papeles hasta el siglo XVII, centuria en la que estos rituales olvidan la herencia simbólica y retórica de la Edad Media, época en la que estas ceremonias servían de soporte a la creatividad y expresión de la comunidad urbana para convertirse, en el Barroco, en espectáculos grandiosos y formalistas que despersonalizan el ritual y petrifican las ceremonias, vehiculando la ideología absolutista.

En las entradas medievales, los regidores y corporaciones salen en procesión a recibir al rey a las afueras de la ciudad donde recuerdan al monarca sus privilegios y libertades. Precedido por los atributos reales -la corona y el cetro- y sus acompañantes, el monarca entra en París (desde finales del siglo XV, con traje militar) bajo el palio que llevan las autoridades de la ciudad, simbolizándose en él la posición que los personajes oficiales ocupan junto al rey, al que protegen, al tiempo que reciben la protección espiritual del soberano. Es más, la presencia del palio y sus portadores simboliza el compromiso real de respetar la situación privilegiada de la ciudad, erigiéndose en el garante y protector de las libertades ciudadanas. Este compromiso real de respeto no se agota en los privilegios civiles. En la catedral, el rey jura preservar los privilegios eclesiásticos, concluyéndose la ceremonia del *jocundus adventus* con el canto del *Te Deum Laudamus*. A continuación y hasta 1549, año a partir del cual esta ceremonia tiene lugar en la recepción extra-muros, un orador de la Universidad de París se dirige al rey en nombre de esta institución con la misma intención de recordarle y reclamarle la protección de sus privilegios. Un banquete en el palacio de justicia pone fin a la ceremonia de entrada, en cuyo ritual, señala Bryant, «*les corporations s'unissaient autour du roi et affirmaient une part de leur spécificité et de leur devoir envers le roi et le royaume. Ainsi, l'ensemble de la cérémonie avait donné lieu à une sorte de représentation du corps politique*»⁴. Es en este

3. BRYANT, Lawrence M.: «La cérémonie de l'entrée à Paris au Moyen Age», *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 41^e Année, 3 (mai-juin 1986), p. 513-542.

4. *Ibidem*, pág. 525.

período en el que se precisa el ceremonial de entrada, cuando París y sus corporaciones comienzan a afirmar su personalidad legal frente al rey. El papel del rey se ritualiza a medida que la ciudad afirma su identidad. Los espectáculos celebrados en la calle durante la entrada la reafirman en la medida en que son muestras del buen gobierno de un cuerpo político que se considera a sí mismo como el consejero indispensable de un rey ideal. El ritual atestigua una conciencia pública y una colaboración institucional que destaca el sentido de reciprocidad y consenso. La «*joyeuse entrée*» medieval -concluye Bryant- «*constitue un excellent exemple de l'équilibre du pouvoir et de l'esprit constitutionnel à l'époque médiévale*»⁵.

Frente al poder secular de la ciudad medieval, puesto de manifiesto en la «*joyeuse entrée*», la sagrada potestad real encuentra en las ceremonias de coronación su más clara expresión. Francia vuelve a ser el objeto de estudio⁶. La primera coronación fue la del rey franco Clovis, en el 496. La leyenda atribuyó este carácter a lo que no fue mas que una conversión y un bautismo en el que se utilizó por primera vez la *Santa Ampulla*, instrumento esencial para la unción que, desde entonces, ha marcado el carácter sagrado de la monarquía. La purificación tanto de la iglesia donde tendrá lugar la coronación como del propio rey es el primer paso del ritual. El monarca apartado en una habitación, a la que van los pares a buscarle para la coronación, se purifica de su estado de pecado. Así se prepara el monarca para, como expresa en su juramento, defender los intereses de la Iglesia y del pueblo cristiano que está bajo su protección. De manera parecida hace el rey de Inglaterra su juramento durante la época más temprana de la monarquía. Después la promesa se cambia hasta el punto de negar la naturaleza condicional del poder del rey que dependía de su protección del pueblo. Esta misma tendencia se observa en la evolución de la monarquía francesa con el desarrollo de la doctrina del derecho divino de los siglos XVI y XVII. Tras el juramento, el arzobispo le entrega la espada al rey, símbolo del destino de la Iglesia confiado al monarca. A continuación el rey se pone sus ropas ceremoniales que se corresponden con los atributos del clero, comenzando así su sacralización. Ésta continúa con la unción, considerada como un sacramento que

5. *Ibidem*, pág. 536.

6. LAFAGES, Catherine: «Realeza y ritual en la Edad Media: ritos de coronación y ritos funerarios en Francia», PITT-RIVERS, Julian y PERISTIANY, J.G. (eds.), *Honor y gracia*, Madrid, 1993, págs. 38-76.

concede al rey la gracia del Espíritu Santo por medio del óleo de la *Santa Ampulla* mezclado con el crisma. En este momento el rey sufre un cambio de estado: pasa del mundo secular al religioso y sagrado. La unción es un ritual de regeneración que, en opinión de M. Bloch, sirve tanto para purificar como para justificar y legitimar, es decir, para conseguir la garantía de legitimidad concedida por un derecho sagrado⁷. La sacralización del monarca se completa con su participación en el oficio religioso, adoptando el papel de rey-sacerdote al que el arzobispo consagra en su entronización. El rey ungido recibe su investidura, acto por el que entra en posesión de los atributos de su poder. El arzobispo coloca la corona en la cabeza del rey, que sostiene en su mano derecha el cetro y en la izquierda la mano de justicia. A continuación se le entregan las armas de un caballero -espuelas y guanteletes- y el anillo real, símbolo del matrimonio del rey con su reino. Elementos todos bendecidos por el arzobispo. La investidura termina con el reconocimiento del pueblo, los pares y la Iglesia. El rey recibe el beso de vasallaje del arzobispo y de los pares eclesiásticos y seculares que le prestan juramento de lealtad. Antes del siglo XII se pedía al pueblo su consentimiento explícito; más tarde, es sustituido por un respetuoso silencio. A la presentación del rey bajo el vitor «*que el rey viva eternamente*», repetido por el pueblo, sigue el sonido de las trompetas y el lanzamiento de medallas de la coronación.

El interés despertado en los historiadores por el carácter sagrado de la realeza⁸ tiene respuesta, para los casos de las monarquías castellana y catalano-aragonesa, en el estudio de sus ceremonias de acceso al poder.

A diferencia de Francia e Inglaterra, Teófilo F. Ruiz concluye que la realeza castellana de la Baja Edad Media estaba más unida al ideal caballeresco y militar, a propósito de la Reconquista, que al sagrado⁹. Hasta el reinado de Alfonso VII -último rey ungido-, la mayor parte de los reyes visigodos y de los soberanos de Asturias y León habían recibido los santos óleos y la corona. Desde 1157 ningún rey fue sacralizado, salvo Alfonso XI, ungido en 1332 y coronado por autoimposición. Con el fin

7. BLOCH, Marc: *Los reyes taumaturgos*, México, 1988, págs. 202 y ss.

8. BOUREAU, Alain y INGERFLOM, Claudio-Sergio (dir.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, 1992.

9. RUIZ, Teófilo F.: «Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du Bas Moyen Age», *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 39^e Année, 3 (mai-juin 1984), págs. 429-453.

de la monarquía sacralizada aparecieron rituales más seculares, desconocidos en Inglaterra o Francia. Aunque la primogenitura y la elección jugaban un papel importante en el acceso al trono de un nuevo rey, el intercambio de juramentos constituía el pacto legal que unía un rey con su pueblo representado en Cortes. Aquél se obligaba a aplicar justicia y proteger las leyes y costumbres del reino, además del compromiso de combatir a los moros y recuperar las tierras conquistadas a los visigodos. En este sentido tenía especial significado la ceremonia de armarse caballero, ritual en el que no tenía cabida la Iglesia, lo sagrado, siendo el mismo rey el que se autoimponía la espada, arma real por excelencia. Junto a ésta, otros ritos como los del caballo real, el alzamiento de pendones al grito de «Castilla ... por el rey» y el besamanos. Ceremonias todas de tradición visigótica salvo el besamanos, inspirado en la costumbre musulmana. Según Ruiz, los reyes castellanos rechazaron conscientemente los emblemas tradicionales del poder en uso en el resto del Occidente medieval y aunque no consideraban sus funciones como sagradas estaban convencidos de la superioridad de sus responsabilidades reales, recibidas de Dios. La razón estriba en el carácter práctico de la religiosidad castellana en la Edad Media. Su falta de mistificación y el temor a la dependencia de la Iglesia desalentaron la institucionalización de ritos sagrados. A esto hay que añadir el ejemplo institucional y la influencia de las prácticas políticas islámicas, un cambio en el equilibrio de fuerzas entre los cristianos y los moros en favor de los primeros después de 1157 y la mentalidad marcial de la monarquía y el pueblo castellano. Los reyes de Castilla expresaron y legitimaron su poder con las armas, en la guerra contra los moros.

A esta valoración se opone José Manuel Nieto Soria¹⁰ considerándola una mera hipótesis, sólo justificada por remitir parte de la explicación a los primeros tiempos de la constitución de la monarquía castellano-leonesa, y aceptando con prudencia sólo la argumentación relativa al rechazo de cualquier ritual sacralizador que pudiera contribuir al reconocimiento por los reyes del poder superior de los pontífices, interpretación ya apuntada por Bonifacio Palacios¹¹. Por el contrario,

10. NIETO SORIA, José Manuel: *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, 1993, págs. 39-41.

11. PALACIOS MARTÍN, Bonifacio: «Los actos de coronación y el proceso de «secularización» de la monarquía catalano-aragonesa (siglos XIII-XIV)», GENET, J.Ph. y VINCENT, B. (ed.), *État et Église dans la genèse de l'État Moderne*, Madrid, 1986, pág. 120.

Nieto Soria señala la dimensión litúrgica de las diversas celebraciones de acceso al trono -el juramento por los representantes del reino del nuevo rey, el homenaje individualizado, el acto del besamanos, la aclamación con el alzamiento de pendones, el desfile-procesión, actos litúrgicos en el interior de la iglesia y la entrada real-: la presencia de eclesiásticos en estos actos, el juramento de los miembros de la Iglesia, el discurso del monarca por boca de un eclesiástico, la propia procesión y la elección de un templo como marco para celebrar las ceremonias jurídico-políticas de significación legitimadora.

Respecto a la monarquía catalano-aragonesa, Palacios Martín¹² señala su posición ambigua. La dependencia de la Santa Sede se inicia con el acto de coronación e investidura de armas de Pedro II. Dependencia que se rompió con los sucesores de Jaime I. Pedro III y Alfonso III hicieron pública protesta, momentos antes de su coronación, de que ésta no debía interpretarse como un acto de investidura en el que, reconociendo el dominio del Papa sobre su reino, les fuera entregado a ellos a través de la corona. Alfonso IV y Pedro IV se autocoronaron. Pero la unción se siguió practicando hasta el siglo XV. La pretensión de potenciar la imagen del rey y su poder equiparándolo al emperador era la finalidad última de su sacralización. No obstante, desde Alfonso IV quedó claro que no era la unción o coronación las que transmitían el poder al rey sino la muerte del predecesor, el derecho hereditario. Aquella sólo reconocía la dignidad real ya existente, no la constituía. En consecuencia, la corona dejó de ser el principal símbolo del poder real y este papel lo asumió la espada, autoimpuesta por los reyes desde Jaime I, mostrando así la independencia de Roma y la soberanía real sobre los territorios ganados con la fuerza de sus armas. Así, las ceremonias de coronación y de investidura de armas son una proclamación de la progresiva separación de lo laico y lo eclesiástico, pero no de lo laico y lo sagrado que otorgaba a los reyes los distintivos antes privativos de los emperadores. No obstante, a partir del siglo XV la ceremonia de la unción decae, porque los reyes se consideraban como tales por derecho de sucesión y no tenían necesidad de ser ungidos. También decae el concepto aristocrático de caballería y con él la investidura de armas.

12. *Ibidem*, págs. 113-127. Y, del mismo autor, *La coronación de los reyes de Aragón, 1240-1410. Aportación al estudio de las estructuras medievales*, Valencia, 1975.

Esta conexión manifiesta entre ritual y legitimación del poder queda claramente demostrada por Nieto Soria en su estudio, anteriormente citado, sobre las ceremonias de la realeza Trastámara en Castilla. También en él pone de manifiesto el valor propagandístico de los rituales por su capacidad de difundir los valores, las normas y las creencias que forman las ideologías políticas.

Especialmente valoradas por su carácter legitimador, las ceremonias de acceso al poder y de cooperación ponen de manifiesto en la Castilla del siglo XV las pretensiones autoritarias de la realeza, evidenciadas en la ausencia de un rito de acatamiento de la ley por el monarca, la falta de ruptura política ante la muerte del soberano, la tendencia a resaltar la dimensión pública-popular del ritual de la proclamación sobre las ceremonias legitimadoras de los grupos oligárquicos y el desuso de la práctica del juramento del rey ante dichos grupos que, por el contrario, legitiman al monarca jurándole fidelidad.

El resto de ceremonias analizadas en el estudio son estimadas más como propagandísticas que como legitimadoras, aunque en todos los casos ambos elementos aparezcan unidos. Nacimientos, bautizos, bodas, ceremonias de justicia y de victoria, litúrgicas, de recepción y funerarias adquieren legitimación ceremonial en coyunturas de debilidad política pero el esplendor festivo y el boato presente en sus rituales, la difusión de la imagen del rey como juez y como cabeza militar del reino, el lugar destacado de lo sagrado en la esencia y manifestaciones del poder político, las muestras de sumisión y lealtad del reino hacia la monarquía -considerada y legitimada como cabeza de la comunidad política- que exhibe su poder a través de un sobrecogedor espectáculo dramático son los elementos que las convierten en propagadoras de la idea de superioridad del poder real, en mecanismo de exteriorización y comunicación de una materializada realidad de poder.

Ceremonias políticas cuyo constatado incremento en la Castilla Trastámara es considerado por Nieto Soria como la consecuencia lógica del desarrollo de la institucionalización de las relaciones políticas de la mano de una monarquía que utiliza el ritual como instrumento de propaganda y legitimación de sus, cada vez más amplias, pretensiones de poder¹³.

13. NIETO SORIA: *Op. cit.* págs. 170-171.

De esta misma idea participa Roy Strong¹⁴, aunque aplicada a un ámbito geo-político más amplio. Para Strong, los festivales o espectáculos de corte, producto del humanismo florentino en su fase republicana a principios del siglo XV, acabarían convirtiéndose dos siglos después en el vehículo ideal para los exponentes del absolutismo. Aceptando su origen medieval, atribuye al Renacimiento su configuración, relacionada con la filosofía de los escritores y artistas renacentistas que creyeron en la importancia del papel de las artes y las letras en el servicio al Estado. La herencia medieval de los festivales renacentistas fue recubierta y transformada con imágenes e ideas derivadas del redescubrimiento y estudio del arte, la literatura y el pensamiento del mundo clásico. La secularización de los rituales y su aprovechamiento por el emergente Estado moderno como instrumentos de gobierno fueron los elementos que protagonizaron la «revolución» que separó el Medioevo del Renacimiento.

Como señala Jean de Jacquot¹⁵, en el siglo XVI operan una serie de transformaciones: el declive de la organización feudal y de la autonomía de las comunidades urbanas, y el reforzamiento del poder monárquico unido a la exaltación del «estado nacional», adoptando cada soberano el ideal de Imperio¹⁶. Ante la tendencia a la centralización del poder, se pregunta: ¿quiénes son los iniciadores de la fiesta?, ¿quién establece las directrices de la misma?

El análisis de las entradas reales -de cuyo estudio se han ocupado Huon¹⁷, Lageirse¹⁸, Konigson¹⁹, Massa²⁰ y Petrioli²¹, entre

14. STRONG, Roy: *Arte y poder. Fiestas del Renacimiento, 1450-1650*, Madrid, 1988.

15. JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1973-1975, Vol. III, págs. 10-12.

16. A. YATES señala en su artículo «Charles Quint et l'idée d'empire», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. II, págs. 57-97, que es el modelo nórdico de imperio y no el romano el que Carlos V trata de recuperar, modernizando la idea imperial de la Edad Media.

17. HUON, Antoinette: «Le thème du prince dans les entrées parisiennes au XVI^e siècle», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1973, Vol. I, págs. 21-30.

18. LAGEIRSE, Marcel: «La joyeuse entrée du prince Philippe a Gand en 1549», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. II, págs. 297-306.

19. KONIGSON, Elie: «La cité et le prince: premières entrées de Charles VIII (1484-1486)», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. III, págs. 55-69.

20. MASSA, J.M.: «Le monde luso-brésilien dans la joyeuse entrée de Rouen», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. III, págs. 105-116.

21. PETRIOLI TOFANI, Annamaria: «Les entrades triomfals», VV.AA.: *Florència i la Toscana dels Mèdici a l'Europa del Cinc-Cents. El poder i l'espai. L'escena del príncep*, Valencia, 1982, págs. 219-222.

otros²²- es el que mejor puede dar respuesta a estos interrogantes ya que en estas celebraciones se plasma con gran claridad la alianza entre la fiesta y el poder en el contexto del emergente Estado del Renacimiento²³. La realidad política, no obstante, no es la misma en todos los ámbitos y el ritual festivo lo pone de manifiesto. Mientras que en Italia prevalece la modalidad romana de entrada de los emperadores o caudillos victoriosos, en el norte de Europa predomina el ritual propio de las entradas medievales (ambos anteriormente comentados). Los *trionfi* de Italia y las *joyeuses entrées* del norte de Europa marcan la diferencia entre dos líneas evolutivas en el desarrollo del poder monárquico.

Los festivales renacentistas se centraban en el príncipe. La magnificencia -virtud principesca fruto de la recuperación humanista de la postura filosófica tomista-aristotélica- se manifestaba en estos festejos, coincidentes con el surgimiento del absolutismo, tempranamente en Italia, más tarde en la Europa al norte de los Alpes.

Fueron los nuevos gobernantes de los pequeños estados de la Italia renacentista, que dejaban atrás el republicanismo medieval, los que desarrollaron al máximo el arte de los festivales. Los *trionfi* asimilaban el soberano al emperador romano, al tiempo que conferían un aspecto «antiguo» al cortejo y a su decoración. Las estatuas, los arcos y carros triunfales, las alegorías clásicas y las inscripciones eran representaciones de la «victoria» del monarca absoluto, que se convierte en el personaje central y único, desapareciendo el diálogo entre éste y la ciudad. Pero era un soberano que triunfaba en la religión, en la lucha contra infieles y herejes, siendo presentadas las suyas como victorias de la fe. Las ciudades eran el escenario en el que se representaba esa imagen del virtuoso príncipe cristiano. Reconstruidas como «territorio del poder», «utilitzada com a coreografia d'una representació espectacular, rica de significacions polítiques i simbòliques» en ellas proyectaba el soberano la leyenda de su propia mitología ideológica²⁴ basada en personajes bíblicos y alegorías

22. Nuestra contribución en este aspecto aparecerá en el Tomo I de *Actas del XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. El poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)* bajo el título «La entrada y juramento de Carlos I en Valencia (1528). El lenguaje simbólico como expresión de la imagen del poder real en los albores del Estado Moderno» (en prensa).

23. Sobre las formas principales de la fiesta en el contexto del Estado del Renacimiento concebido como obra de arte *vid.* BURCKHARDT, Jacobo: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, 1974.

24. FAGIOLIO, Maurizio: «L'Estat davant les seues efemèrides», VV.AA.: *Florència i la Toscana dels Mèdici a l'Europa del Cinc-Cents. El poder i l'espai. L'escena del príncep*, Valencia, 1992, pág. 38.

cristianas de inspiración universal, que, avanzado el siglo XVI, serán utilizadas para proclamar la hegemonía espiritual de la Iglesia romana en una Europa religiosamente dividida y amenaza por el peligro turco. Los elementos del triunfo se utilizan con otros fines.

Por el contrario, las *joyeuses entrées* del Norte son expresión de la vida de una ciudad y de las obligaciones mutuas que rigen sus relaciones con el príncipe. Las relaciones de protector a protegido son asumidas como un cambio de servicios, como una reciprocidad de derechos y deberes, sin servilismos, propio del orgullo corporativo defensor de las libertades comunales que sólo reconoce al soberano si éste asume sus compromisos. Aquí, los cuadros vivos medievales de temática religiosa, asociados a la decoración de inspiración cívica y corporativa -y en los que participan activamente los ciudadanos, asociándose así a la fiesta entendida como diálogo entre la ciudad y el príncipe-, permanecen como elemento característico de las fiestas, impregnados -al igual que los *trionfi* italianos- del espíritu militante de la Contrarreforma.

Para comprender la importancia que estas celebraciones han tenido en la fundamentación y difusión del orden político basta considerar la larga serie de entradas triunfales protagonizadas por Carlos V²⁵.

La monarquía autoritaria de los Austrias Mayores²⁶, cuyos reyes se consideraban facultados por Dios para gobernar como soberanos absolutos, reinaba sobre una multiplicidad de reinos cuyas particularidades jurídicas juraron respetar, a pesar de los intentos, más o menos efectivos, de quebrar tal realidad jurídico-política en favor del *dominium regale*²⁷. Los rituales practicados en las visitas de los monarcas a los diferentes territorios que conformaban la monarquía hispánica ponían de manifiesto dicha realidad.

25. CHASTEL, André: «Les entrées de Charles Quint en Italie», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. II, págs. 197-206; CHECA CREMADES, Fernando: «La entrada en Milán de Carlos V el año 1541», *Goya*, 151 (1979), págs. 24-31; ROBERTSON, Jean: «L'entrée de Charles Quint a Londres, en 1522», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. II, págs. 169-181; TERLINDEN, Vicomte: «La politique italienne de Charles Quint et le «trionphe» de Bologne», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. II, págs. 29-43.

26. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: «Los Austrias Mayores, ¿monarquía autoritaria o absoluta?», *Studia Historica*, Vol. III, 3 (1985), págs. 7-10.

27. DE LARIO, Dámaso: «Monarquías y parlamentos en la España Moderna», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 2 (1982), págs. 9-23.

Como señala M^a Ángeles Pérez Samper, «la entrada real, pública y solemne, era heredera en la época moderna de una larga tradición, que tenía sus raíces en la antigüedad y que había ido estableciéndose y enriqueciéndose durante los siglos medievales. La entrada del Príncipe en las villas de su reino suponía el planteamiento de un diálogo entre el Rey y la Ciudad, inspirado y dirigido por la teoría y la praxis del pacto político, como muestra muy claramente el caso de Barcelona. Ahora bien, con el progresivo desarrollo del poder de la Monarquía, resultaría evidente, a medida que pasase el tiempo, el papel preponderante concedido a la exaltación de la gloria del soberano en el delicado equilibrio entre la creciente tendencia al absolutismo regio y la permanencia de las tradicionales libertades medievales y la defensa de los privilegios ciudadanos»²⁸. Lo que Pérez Samper señala como una tendencia parecía producirse en Castilla en estos momentos iniciales del desarrollo del Estado, por lo que la entrada de los reyes en las ciudades castellanas es interpretado más como una exhibición tangible del poder del rey, legitimado por la actitud de sumisión y fidelidad del reino²⁹, que como una oportunidad para ratificar compromisos recíprocos de respeto a la identidad particular -sus privilegios y libertades-, a cambio de lealtad, caso en el que se encuentran los Reinos de la Corona de Aragón. Así, las entradas reales en Castilla se identifican más con los *trionfi* italianos que con las *joyeuses entrées* norte-europeas, modalidad celebrativa a la que se ajusta el ritual practicado en los territorios forales³⁰. El caso catalán resulta ejemplificador al respecto. Los miembros de la Ciudad, acompañados por personajes destacados de los diversos estamentos y gremios, salen al encuentro del rey unos días antes de la entrada oficial para darle la bienvenida y besarle la mano. El día elegido un cortejo cívico recibe al rey a las puertas de la ciudad donde un cuadro vivo hace una representación alusiva y le entrega las llaves de la misma. El rey, precedido por un miembro de su corte con la espada real, entra en la ciudad a caballo y bajo palio cuyas riendas y

28. PÉREZ SAMPER, M^a Ángeles: «El rey y la ciudad. La entrada real de Carlos I en Barcelona», *Studia Historica*, 6 (1988), pág. 440.

29. NIETO SORIA: *Op. cit.* págs. 120-133.

30. Para una primera aproximación al caso valenciano vid. CARRERES ZACARES, Salvador: *Ensayo de una bibliografía de libros de fiestas celebradas en Valencia y su antiguo Reino*, Valencia, 1926. Su visión sobre las fiestas reales valencianas del siglo XVI está mediatizada por su añoranza del siglo XV, pág. 101.

varas son llevadas por los *consellers*. El recorrido se hace por una ciudad engalanada con decoraciones efímeras hasta llegar al punto en el que el monarca presta, ante el arzobispo, el juramento de respetar los privilegios, usos y costumbres de la ciudad, recibiendo a cambio el beso de los *consellers* en acto de homenaje. La última ceremonia, de carácter religioso, se realizaba en la catedral donde el rey rendía pleitesía al Todopoderoso. Finalmente era acompañado hasta su residencia³¹. Acabada la ceremonia, las fiestas continuaban: luminarias, bailes, juegos de cañas, torneos y corridas de toros permitían participar a toda la comunidad en las celebraciones³².

Si las ceremonias practicadas en las entradas reales son la imagen del reparto del poder, el ritual cortesano es el reflejo de la concepción de la realeza en el ámbito en el que se configura para ser posteriormente difundido.

Siguiendo el modelo construido por Norbert Elias sobre la base de Versalles, Elliott³³ destaca tres características funcionales de la corte en la Europa Moderna: resaltar el carácter sagrado de la monarquía, a través de un complejo ceremonial que envolvía al representante de Dios en la tierra en un universo diseñado para reproducir el orden armonioso de los cielos; unificar en un mismo espacio la residencia del monarca con el centro del poder político y administrativo, ambigua combinación de reinado personal y burocrático, tan características de las sociedades modernas europeas; servir como centro ejemplar de alcance tanto nacional como internacional, estableciendo las normas de comportamiento y exhibiéndose competitivamente.

Al igual que cualquier otra corte europea de la época, la corte española de los Habsburgo se adaptaba a esta triple funcionalidad, pero de una forma distintiva. Un marcado carácter religioso de la monarquía española, la inaccesibilidad del rey y la rigidez del ceremonial definen, en opinión de Elliott, esta diferencia. La mayoría de las apariciones públicas del rey estaban motivadas por celebraciones religiosas (misas, autos de fe). La devoción personal del monarca puede justificar este

31. PÉREZ SAMPER, M^o Ángeles: *Op. cit.*, págs. 439-448.

32. MARSDEN, C. A.: «Entrées et fêtes espagnoles au XVI^e siècle», JACQUOT, Jean de (ed.): *Les fêtes de la Renaissance*, París, 1975, Vol. II, págs. 389-411.

33. ELLIOTT, J. H.: *España y su mundo, 1500-1700*, Madrid, 1990, págs. 173-252.

comportamiento pero también lo hace una concepción particular de la realeza en la que la relación del rey con Dios es considerada muy íntima. El *rey católico* de España era receptor de un favor divino que hacía de él el mayor monarca del mundo y le obligaba a defender las ceremonias eclesiásticas y la pureza de la fe. La amenaza de herejes e infieles y la rivalidad del rey de España con el Muy Cristianísimo Rey de Francia, dotado de poderes curativos y sancionado públicamente en su carácter sagrado por medio de la ceremonia de coronación, elementos ambos ajenos a la monarquía española, hacían necesario subrayar las credenciales católicas del rey de España³⁴. Un rey prácticamente invisible al que sólo unos pocos elegidos podían acercarse tras seguir los rigurosos pasos de un rígido ceremonial, contrastando con la corte de los Borbones franceses utilizada por el monarca como escenario de exhibición pública. El elaborado y fastuoso ceremonial borgoñón de la corte de los Habsburgo, introducido por Carlos V en la casa del príncipe Felipe en 1548 para romper con la austeridad y tosquedad de la corte castellana, ponía de manifiesto -concluye Elliott- la tensión entre las exigencias que planteaban la realeza privada y la pública, entre la protección y la proyección del rey.

Desde el punto de vista de la antropología socio-cultural, Lison Tolosana se ha aproximado a la corte de los Austrias españoles para señalar, a través del análisis del ritual y el ceremonial cortesanos, el carácter sagrado de la monarquía³⁵. La corte -lugar de domesticación de la nobleza a través del ceremonial aulico, indicador de la interdependencia jerárquica y la especificidad dentro de un espacio común, y sutil arma de poder enmascarada por el ritual- tiene una doble finalidad: mostrar

34. Esta imagen religiosa de la monarquía -que nosotros hemos constatado a partir del estudio de las fiestas reales celebradas en Valencia (MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «Liturgia y Monarquía. La legitimación del poder monárquico en la Valencia barroca», *Suitabi*, XLIII (1993), págs. 221-230)- no es, en consideración de Maravall, incompatible con el proceso de secularización de la España de los Austrias que ahonda sus raíces en el Medievo y está estrechamente relacionada con el desarrollo del Estado Moderno. MARAVALL, José Antonio: «El proceso de secularización en la España de los Austrias», *Revista de Occidente*, 88 (1970), págs. 61-99. La razón de Estado era la que, en última instancia, inspiraba las acciones religiosas de la monarquía. Razón de Estado relacionada, al menos en sus orígenes, más con el carácter ejemplificador de la experiencia, que con la teoría de Maquiavelo. MARAVALL, José Antonio: *Estudios de Historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Madrid, 1975, págs. 13-105.

35. LISON TOLOSANA, Carmelo: *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, 1991, págs. 113-170.

el brillo y esplendor propios de la realeza e inducir a la veneración, el respeto y el culto hacia un monarca considerado como representante del rey del cielo en la tierra. Las etiquetas, el ritual realzan la dignidad y el poder, exaltan el sentido de la majestad suprema y sacralizada del soberano. Son instrumentos y vehículos del poder. El rey lo es, en parte, porque representa su realeza a través del protocolo. La ceremonia-ritual exhibe, intensifica y construye la majestad real, la legítima.

Como señala Strong³⁶, iniciado el siglo XVII, los temas de la fiesta cortesana renacentista habían pasado de la contemplación de la armonía cósmica y su reflejo en el Estado a la contemplación del monarca como génesis de esa armonía celestial y terrenal. Dejaron de representar una aspiración hacia el orden político y se convirtieron en una expresión de su cumplimiento en el príncipe. Esta es la línea divisoria en términos de pensamiento político entre el festival renacentista y el barroco.

De esta evolución, la Francia del siglo XVII es el más destacado modelo. 1610 es considerado por Giesey el año del cambio en los ritos reales franceses, configurándose un nuevo modelo de poder: el del absolutismo³⁷. Los ceremoniales de la Edad Media y del Renacimiento se abandonan, suprimen o modifican.

El ritual funerario renacentista, cuya originalidad radica en el empleo de una efigie realista del rey muerto, que asume el papel simbólico de un monarca todavía vivo desde el momento de su muerte hasta su entierro solemne, desaparecerá en 1610 con la muerte de Enrique IV. Giesey³⁸ interpreta este ceremonial como una manifestación a la francesa de lo que Kantorowicz ha mostrado sobre el ejemplo inglés: la separación entre el «*cuero político*» del rey, inmortal, y su cuerpo físico, mortal. La efigie aparece como la depositaria de la *dignitas* real, sobreviviendo a la muerte de la persona física del rey, hasta su traspaso al sucesor que permanece oculto durante todo este período de interregno. «*El Rey no muere jamás*» es la máxima constitucional de la monarquía francesa más popular del siglo XVI. «*El rey ha muerto, ¡Viva el Rey!*» es la fórmula que marca el punto culminante del simbolismo del ritual

36. STRONG, Roy: *Op. cit.*, pág. 171.

37. GIESEY, Ralph E.: «Modèles de pouvoir dans les rites royaux en France», *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 41^e Année, 3 (mai-juin 1986), págs. 579-599.

38. GIESEY, Ralph E.: *Le roi ne meurt jamais. Les obsèques royales dans la France de la Renaissance*, Flammarion, 1987.

de entierro de los reyes de Francia: los emblemas de la soberanía, de los que el rey difunto representado en efigie era el depositario, son bajados en el momento del entierro y vueltos a elevar con esas frases, poniéndose de manifiesto de forma visible el renacimiento instantáneo del poder real. Es decir, la realeza es perpetua, la dignidad real no muere con la persona física que la representa sino que ésta la conserva más allá de su muerte, hasta su entierro, momento en el que se la traspasa al sucesor. Este ceremonial desaparece en 1610 cuando inmediatamente después del asesinato de Enrique IV, el joven Luis XIII presidió un *lit de justice* inaugural del Parlamento de París destinado a dar la regencia del reino a su madre. El rey en majestad aparece en su papel público antes del entierro del soberano muerto. Lo mismo ocurrirá en 1643 y 1715 con Luis XIV y Luis XV, respectivamente. Esto modifica el simbolismo contenido en las ceremonias de la sucesión real en Francia, ya que los plenos poderes se transmiten de forma inmediata al sucesor. A partir de entonces los gritos «*El rey ha muerto. ¡Viva el rey!*» se refieren a las figuras mortales del antecesor y sucesor, y se pronuncian en el mismo momento de la muerte. La metáfora del Fénix renaciendo de sus cenizas es la que servirá en adelante para figurar la sucesión de las personas físicas mortales en una *dignitas* inmortal. El absolutismo se apropia así de los atributos propios de la Monarquía y exige una obediencia inequívoca a la persona del rey vivo, no al concepto abstracto de dignidad real. Ésta es siempre inmanente al rey vivo y sólo a él.

El rito de la consagración y coronación por el que la realeza francesa adquiere un carácter sacerdotal y mágico-taumatúrgico, sagrado, en definitiva, permanece hasta 1825 aunque ha perdido su sentido de transmisión de la *dignitas* real convirtiéndose en una ceremonia de ratificación del derecho sucesorio, de la dignidad real adquirida de forma inmediata a la muerte del antecesor, expresando la idea de los dos cuerpos del rey, a partir de Luis XIII, con la imagen del rey-durmiente y del rey-*dignitas*, presente tan pronto como se añade su oficio a su nombre.

En las entradas reales, siguiendo la línea marcada por el absolutismo, se abandonan los temas relativos a la historia de Francia y a la piedad que el rey debía imitar, en favor de contenidos clásicos que demuestran lo que es el soberano y no lo que debe ser. Se destaca más la gloria y el poder del monarca reinante que los símbolos del poder real. Las entradas, cuya

frecuencia se espacia en el tiempo, ya no se producen tras un nuevo acceso al trono, perdiendo su función legitimadora. La «*joyeuse entrée*» desaparece reemplazada por la «*entrada real*»³⁹.

Los rituales del *lit de justice* que investían al monarca de la autoridad soberana, reflejando la ideología constitucional francesa -articulada en la realeza legal-hereditaria, centrada en la dignidad inmortal conferida por el derecho público al heredero- se transforman en el siglo XVII para expresar la ideología de la realeza dinástica, centrada en su representante físico, descendiente por la sangre del linaje de los Borbones. Así, los monarcas pasan a considerar la autoridad constitucional-legislativa como una prerrogativa real. El ceremonial real reemplaza al *lit de justice* y la Gran Cámara del Parlamento de París no puede competir con el teatro de Versalles. También en este caso el centro de interés se desplaza de la dignidad inmortal de la realeza a la de su ostentador⁴⁰.

Y junto a rituales que desaparecen, otros surgen integrándose en lo que Michèle Fogel ha llamado «*le système d'information ritualisée de l'absolutisme français*»: la celebración de Te deums, para difundir noticias dinásticas, diplomáticas y, sobre todo, militares por todo el reino. Su importancia radica en su carácter propagandístico del poder supremo del rey al asociar, en la celebración religiosa, la gloria de Dios y la del rey a propósito de la guerra, el ejercicio más misterioso y más absoluto del poder del Estado⁴¹.

Estos rituales transformados o abandonados son reemplazados por el fastuoso ceremonial privado creado por el propio Luis XIV. Se abandonan los ritos que aproximaban al rey a sus vasallos, sustituidos por el culto a la personalidad del soberano.

La mística de la realeza, el poder absoluto del monarca se expande fuera de la corte a través de las fiestas. Éstas, en consideración de Bonet Correa, esconden en su variada tipología una clara intención política, la

39. ROY, Alain: «Pouvoir municipal et prestige monarchique: les entrées royales à Paris en 1660 à Strasbourg en 1681 et 1744», LIVET, G. et VOGLER, B. (eds.): *Pouvoir, ville et société en Europe, 1650-1750*, Paris, 1981, págs. 317-330.

40. MADDEN, Sarah Hanley: «L'idéologie constitutionnelle en France: Le Lit de Justice», *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 37^e Année, 1 (janvier-février 1982), págs. 32-63.

41. FOGEL, Michèle: «Propagande, communication, publication: points de vue et demande d'enquête pour la France des XVI^e-XVII^e siècles», GENET, J.Ph. (dir.): *Culture et idéologie dans la genèse de l'État Moderne*, Roma, 1985.

del mantener la estabilidad del «*edificio del Antiguo Régimen*» en el proceso de acrecentamiento del poder del Estado⁴².

De este mismo razonamiento participa M^a Eugénia Reis en su estudio sobre las fiestas de Lisboa en el Antiguo Régimen, al atribuir a las celebraciones públicas la capacidad de «*reforçar a unidade desejada pelo centralismo político-religioso*»⁴³.

El boato y la artificiosidad, pruebas de la grandeza y el poder del que las da, definen las fiestas barrocas, creadas para la ostentación y la atracción. Como señala Maravall, la eficacia en afectar, esto es, en despertar y mover los afectos, es la gran razón del Barroco. Y la monarquía utilizó éstas como instrumento político. Si la fiesta, a la vez que alegraba, podía llenar de admiración al espectador acerca de la grandeza de quien la daba o a quien se dedicaba, podía ser un medio de actuar no sólo como distracción sino como atracción⁴⁴. Así, la cultura del Barroco, que conoce la importancia de la visión directa de las cosas para ganar adeptos, despliega todos sus medios plásticos y simbólicos por las calles de las ciudades. Pretendía con ello, apunta Maravall, «*infiltrar en las conciencias un contenido doctrinal, al que se prestaba aquiescencia no por vía de razonamiento, sino de adhesión afectiva, por pasión que arrastraba a la voluntad*»⁴⁵. Así, las ciudades, cubiertas por un magnífico aparato teatral⁴⁶, se transforman, transportando al pueblo de la cotidianidad al reino de la imaginación y el deseo, de la problemática realidad a la grandeza soñada⁴⁷.

Y en este marco festivo, como un teatro en el que se hace creer lo que no existe, el pueblo, de forma sutil, imperceptible, se adoctrina, aprende y vive los valores de la monarquía, atraído ilusoriamente a la esfera del poder⁴⁸.

42. BONET CORREA, Antonio: «La fiesta barroca como práctica del poder», *Diwan*, 5-6 (1979), págs. 53-54.

43. REIS GOMES, M^a Eugénia: *Contribuição para o estudo da festa em Lisboa no Antigo Regime*, Lisboa, 1985, págs. 54-55.

44. MARAVALL, José Antonio: *La cultura del Barroco*, Barcelona, 1986, págs. 487-494.

45. MARAVALL, José Antonio: «Teatro, fiesta e ideología en el Barroco», DIEZ BORQUE, José María (comp.), *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Sevilla, 1986, pág. 87.

46. Juan F. ESTEBAN LORENTE señala como la escenografía del teatro rebasa sus límites y ocupa la ciudad efímeramente, propiciando un cambio de sentido. «La ciudad y la escenografía de la fiesta», *IV Jornadas sobre el estado de los estudios sobre Aragón*, Zaragoza, 1982, págs. 589-597.

47. PEDRAZA, Pilar: *Barroco efímero en Valencia*, Valencia, 1982, pág. 23.

48. MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «El espectáculo del poder: Aproximación a la fiesta política en la Valencia de los siglos XVI-XVII», *Estudis*, 19 (1993), págs. 151-164.

La celebración de nacimientos, bodas, proclamaciones, visitas o exequias trasladan el espectáculo a las calles de las ciudades.

Las arquitecturas efímeras (arcos, tablados, portadas, pirámides, altares, túmulos funerarios, soporte de la parte textual de la fiesta -jeroglíficos, lemas, emblemas, poesías, motes-) junto con el adorno de colgaduras, retratos, tapices, flores, paños, cartelas, etc. constituyen en elementos estáticos de la fiesta. Se construye el decorado de la misma potenciando su significado con el lujo y la ostentación, manifiesta incluso en los vestidos tanto de los participantes como de los espectadores. Suponen una alteración de la realidad que tiene en las luminarias y fuegos de artificio, elementos inexcusables en la fiesta barroca, su expresión más extrema al transformar la noche en día. Se trataba de crear un espacio ideal, distinto al habitual, expofeso para el acontecimiento único y excepcional que en principio es la fiesta.

Por este transformado marco espacial desfila la sociedad al completo, ocupando cada uno de sus integrantes el lugar invariable que le corresponde. La fiesta era un espejo que devolvía a cada participante su papel e imagen en el mundo. Las comitivas y cortejos -elementos dinámicos de la fiesta- son una transposición de la comunidad jerarquizada. Dispuestos por estamentos y dentro del marco estricto de los cuerpos y gremios, cada una de las capas sociales mostraba sus galas y habilidades, cumplía con su papel dentro de la escala de valores y categorías de privilegios y profesión, y demostraba su alegría y acato a la monarquía. Así, la fiesta con su ritual establecía y reflejaba la jerarquización social, pero también y al mismo tiempo, sus luchas y contradicciones.

Los actos festivos -profanos y religiosos; más destacados los primeros en el Renacimiento, muy presentes los segundos en el Barroco- se sucedían en los días de fiesta y los diferentes cuerpos de la jerarquizada sociedad del Antiguo Régimen participaban en ellos. Los nobles demostraban su fuerza y destreza corporal en corridas de toros, torneos y juegos de cañas, recuerdo de pasados heroísmos, expresión de vanidades⁴⁹. Las corporaciones intelectuales como la Universidad o los Colegios organizaban justas poéticas y otros actos de carácter literario. Los religiosos montaban altares callejeros y celebraban ceremonias litúrgicas en las

49. PEDRAZA, Pilar: «Las fiestas de la nobleza valenciana en el siglo XVII: Un ejemplo característico (1662)», *Estudis*, 6 (1977), págs. 101-121.

que el sermón tenía especial relevancia. Los gremios desfilaban en variopintas comitivas compuestas de músicos, danzas, mojjingangas -muestra del fondo ancestral de la fiesta barroca, en las que los enmascarados con figuras de animales y de las diferentes razas humanas recordaban el substrato totémico de la fiesta, entremezclándose la fauna humana y bestial- o representaciones que acompañaban y adornaban las carrozas o carros triunfales que, por medio de alegorías mitológicas, históricas o fantásticas simbolizaban los atributos del poder, al que así adulaban, a la vez que se adentraban en los misterios del universo. Son estos carros -señala Díez Borque- embriones de teatro, cristalizaciones de parateatralidad, testigos supervivientes del proceso que conduce el rito al teatro, encrucijada en que confluyen teatro y fiesta⁵⁰. Aquél está presente en ésta a través de comedias y representaciones de simulacros militares, combates entre moros y cristianos en tierra o mar (naumaquias), en los que al dualismo maniqueísta de origen indoeuropeo entre el bien y el mal se une el espíritu de cruzada.

Las campanas, los fuegos artificiales⁵¹, las luminarias, las arquitecturas efímeras, las ceremonias ...convierten a la fiesta en «una sinfonía artística: visual, verbal, musical, gestual la fiesta es voluntad de aparato, exhibición de lujo, escaparate de riquezas»⁵².

«La fiesta renacentista y, sobre todo, la barroca -señala Bonet Correa- son la máxima apoteosis visual de lo lúdico a nivel colectivo. El espectador no podía encontrar más maravilla. El mundo emblemático de las máquinas laudatorias, de las arquitecturas ficticias en la noche hecha día cobraba una superrealidad metafísica y lírica, un carácter radicalmente onírico. El olvido de la tristeza y penosa realidad de todos los días se lograba en el palacio abierto de las maravillas, en los destellos de luminarias ... en ... el fugaz instante de las fiestas»⁵³.

Ígüaces pero reiterativas, las funciones se repiten incansablemente en las fiestas celebradas con las motivaciones más diversas. La fiesta estaba

50. Un interesante estudio comparativo entre los elementos de la fiesta y del teatro es el que hace José María DÍEZ BORQUE en «Relaciones de teatro y fiesta en el Barroco español», DÍEZ BORQUE, José María (comp.): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Sevilla, 1986, págs. 11-40.

51. Sobre el tema de la pirotecnia en el mundo hispánico vid. MARTÍNEZ MARTÍN, C.: «La pirotecnia», VV.AA.: *El arte efímero en el mundo hispánico*, México, 1983, págs. 201-389.

52. DUBOIS, D.G.: *El Manierismo*, Barcelona, 1980, pág. 224.

53. BONET CORRERA, Antonio: *Op. cit.*, pág. 79.

perfectamente codificada. Las variaciones eran nimias. La reiteración era su signo distintivo. Sólo su breve duración hacía que la gente no se cansase de «*un desfogue previsto y organizado, convertido, en virtud de su control, en una ineludible obligación colectiva*»⁵⁴.

Esta fiesta, engarzada en la mentalidad barroca, es denominada por Maravall, fiesta por contemplación⁵⁵. Se diferencia de la fiesta por participación en la que todo va dirigido a aquéllos que en ella intervienen. Es el caso de lo que en el siglo XVIII Jovellanos llamará diversiones, a diferencia de los espectáculos. El público, esto es, el pueblo no organizado colectivamente en la sociedad corporal del Antiguo Régimen, no tiene un papel activo en las fiestas. Su papel es el de observar y sorprenderse, admirar y someterse al poder manifestado por aquellos que organizan, participan o presiden las fiestas.

M^a Eugénia Reis acertadamente se pregunta: «*A festa, mesmo enquanto subverte, nao contribui para manter a ordem estabelecida?*». Su respuesta, señalando la manipulación de la fiesta por el poder que encauza las manifestaciones festivas colectivas restando progresivamente todo margen a la improvisación, es igualmente acertada⁵⁶.

En este sentido, la ciudad en fiestas -como señala Rodríguez de la Flor- es un objeto a conquistar, «*espacio, territorio, que debe ser colonizado por el poder, por los poderes, que en ella aspiran a tener la plataforma apropiada para desarrollar su acción*»⁵⁷. «*Los poderes que luchan por el control de lo civil encuentran en la fiesta el lugar desde donde erigir su discurso ideológico sobre la ciudad. Las instituciones se legitiman en el espacio festivo y ofrecen a través del mismo la expresión solemnizada de su verdad institucional. La fiesta funda, así, Estado*»⁵⁸.

Esto es la fiesta barroca: simulación, ocultamiento, apariencia, control, sometimiento, jerarquía, poder. Un poder que tiende a focalizarse en la monarquía y cuyo mensaje se transmite en la fiesta dando forma

54. BONET CORREA, Antonio: «Arquitecturas efímeras, ornatos y máscaras. El lugar y la teatralidad de la fiesta barroca», DíEZ BORQUE, José María (comp.): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Sevilla, 1986, págs. 41-70.

55. MARAVALL, José Antonio: «Teatro, fiesta e ideología en el Barroco», DíEZ BORQUE, José María (comp.): *Teatro y fiesta en el Barroco. España e Iberoamérica*, Sevilla, 1986, pág. 91.

56. REIS GOMES, M^a Eugénia: *Op. cit.*, pág. 8.

57. RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: *Atenas castellana. Ensayos sobre cultura simbólica y fiestas en la Salamanca del Antiguo Régimen*, Salamanca, 1989, pág. 19.

58. *Ibidem*, pág. 22.

a los mitos. Mitos que -como ha escrito Rubert de Ventós- «sólo se mantienen vivos y operativos a través de los ritos. Como ellos, las ideologías no subsisten en un puro espacio teórico, sino que cristalizan en liturgias e instituciones; en escuelas e iglesias, en prácticas y rituales establecidos»⁵⁹.

El estudio de esta realidad festiva barroca ha atraído el interés de muchos historiadores. Bodas, exequias, nacimientos o visitas reales han sido analizados por Barudio⁶⁰, Varela⁶¹, Baena Gallé⁶², Pérez del Campo y Quintana Toret⁶³, Clare⁶⁴ y Alastrue⁶⁵, entre otros. Sus conclusiones apuntan en una misma dirección: los ceremoniales practicados en estas celebraciones abundan en la glorificación del protagonista, en la exaltación del poder monárquico, a través del complejo mundo barroco de la simbología. Desde la pompa nupcial hasta la pompa fúnebre pasando por los cortejos reales representan el triunfo del monarca sobre el resto de instancias socio-políticas y su apoteosis más allá de la muerte. Es más, la misma escena de la muerte puede convertirse en germen de un futuro enaltecimiento monárquico. Así interpreta Gertrud Mander la ejecución del rey estuardo Carlos I en 1649⁶⁶. «La memorable escena fue no sólo el último acto de la vida del segundo rey Estuardo sino, al mismo tiempo, el primer movimiento de una segunda parte en la que la nueva monarquía británica por la gracia de Dios habría de volver con fuerzas renovadas. [...] La muerte en el patíbulo se

59. RUBERT DE VENTÓS, Xavier: *De la modernidad: Ensayo de filosofía crítica*, Barcelona, 1982, pág. 118.

60. BARUDIO, Günter: «El Elba en llamas. Boda de los príncipes Jorge de Hesse-Darmstadt y Sofía de Sajonia en el año 1627», SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 1993, págs. 181-194.

61. VARELA, Javier: *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, 1990.

62. BAENA GALLÉ, José Manuel: *Exequias reales en la catedral de Sevilla durante el siglo XVII*, Sevilla, 1992.

63. PÉREZ DEL CAMPO, Lorenzo y QUINTANA TORET, Francisco Javier: *Fiestas Barrocas en Málaga. Arte efímero e ideología en el siglo XVII*, Málaga, 1985. Del primer autor vid. «Arquitectura funeraria efímera en Málaga», *Boletín de Arte*, 4-5 (1984), págs. 157-178.

64. CLARE, Lucien: «Une fête dynastique à Grenade en 1658», VV.AA.: *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, 1990, págs. 21-42.

65. ALASTRUE CAMPO, Isabel: *Alcalá de Henares y sus fiestas públicas (1503-1675)*, Alcalá de Henares, 1990.

66. MANDER, Gertrud: «La corona inmarcesible. La fiesta del ajusticiamiento de Carlos I», SCHULTZ, Uwe (dir.): *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, 1993, págs. 195-209.

transformaba en apoteosis y justificación de los ideales que habían gobernado la vida del rey y le habían llevado a chocar con una parte de su pueblo en el Parlamento»⁶⁷.

Como muy bien señala Bonet Correa, «la Ilustración, con sus máximas de moderación, no pudo vencer este descarado gusto por un acto colectivo en el que el poder siempre vio la unión del pueblo con la corona, la manera de mitigar las necesidades, aprietos y prevenir motines, de lograr la «conciliación amistosa» en la que participan orgullosamente todas las clases. España en el Antiguo Régimen no reparaba en gastos para la fiesta sabiendo que con ella institucionalizaba el equilibrio de clases, logrando la ansiada paz social»⁶⁸.

Así, las fiestas siguen siendo utilizadas en el siglo XVIII como arma y expresión de un orden político que, redefinido por nuevas ideas -las del pensamiento ilustrado-⁶⁹, alcanza una nueva etapa en la evolución histórico-política del Estado: la de las monarquías del absolutismo ilustrado⁷⁰.

Deslumbrados por los rayos del Rey Sol, las monarquías del absolutismo ilustrado se impregnaron de la idea que consideraba al monarca como el primer servidor del Estado. Junto a la razón, la felicidad pública, la búsqueda del bien común, el bienestar general y el progreso inspiraron la política de estos monarcas que veían en el Estado un valor supremo. «Así fue como en el absolutismo ilustrado, los monarcas, que se consideraban condicionados por el servicio al Estado, extraían precisamente de ese servicio, no una limitación, sino al contrario, la magnificación y legitimación de su poder»⁷¹.

Por consiguiente, el destacado papel adjudicado al Estado, simbolizado por el monarca, convierte al príncipe ilustrado en el principal garante de la política reformadora necesaria para fortalecer el Estado en interés del bien público, autorizándole a acallar cualquier oposición⁷². El absolutismo monárquico alcanza así su más elevada expresión, aunque no sea, en

67. *Ibidem*, pág. 199.

68. BONET CORREA, Antonio: «La fiesta barroca ...», pág. 82.

69. SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *El pensamiento político del Despotismo Ilustrado*, Sevilla, 1979.

70. MONTIAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «El poder monárquic. Festes reials i imatge de la monarquia a la València del segle XVIII», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, 6 (1995) (en prensa).

71. PÉREZ SAMPER, M^a Ángeles: *Las monarquías del absolutismo ilustrado*, Madrid, 1993, pág. 127.

72. *Colloques de Màrafrèd*. «L'absolutisme éclairé», París, 1985.

principio, el rey el objetivo último del reforzamiento del poder sino que, siguiendo los principios ilustrados, lo sea el Estado. Un Estado que ya no se identifica con la figura del monarca sino que se «sueña» como algo equiparable a la «nación».

La separación entre la teoría y la práctica del pensamiento político en el absolutismo ilustrado, las limitaciones impuestas por la realidad a la aplicación de los principios ilustrados fue uno de sus rasgos más evidentes y, por tanto, el que ha originado las más contradictorias interpretaciones sobre este fenómeno. El caso de España es especialmente significativo al respecto.

Superada la discusión sobre la existencia o no de Ilustración en España, la historiografía se enfrenta al análisis del carácter y alcance de las Luces españolas. Y basándose más que en sus elementos constitutivos, en el resultado final de su aplicación, es decir, más que en la teoría en la práctica del absolutismo ilustrado español, la historiografía se divide en sus valoraciones. Sarrailh⁷³, Herr⁷⁴ y Sánchez-Blanco Parody⁷⁵ (este último en menor medida, aunque sin participar plenamente en el grupo que a continuación señalaremos; adopta una postura intermedia de consenso) destacan aquellos componentes que perpetúan la tradición, que limitan o coartan el desarrollo de elementos progresistas en el pensamiento ilustrado español, minimizando la influencia en España de los contenidos más radicales de la Ilustración en función de su resultado no revolucionario sino, por el contrario, reaccionario al producirse un repliegue en torno a los valores tradicionales. Por el contrario, Elorza⁷⁶ y Maravall⁷⁷ subrayan aquellos constituyentes liberales y reformadores de la Ilustración española -el papel de la burguesía, la influencia no sólo francesa sino también inglesa, alemana e italiana, los elementos discordantes y contrarios a los esquemas político-económico-mentales de la España del momento- que, a pesar de no conseguir el triunfo -ya que coinciden con la corriente historiográfica anteriormente mencionada en el repliegue en torno a la

73. SARRAILH, Jean: *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle*, París, 1954.

74. HERR, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1964.

75. SÁNCHEZ-BLANCO PARODY, Francisco: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, 1991.

76. ELORZA, Antonio: *La ideología liberal de la Ilustración española*, Madrid, 1970.

77. MARAVALL, José Antonio: *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVIII*, Madrid, 1991.

tradición y al rey que se produce en la España de finales del siglo XVIII-, se gestan a lo largo de la centuria ilustrada y nutrirán las corrientes progresistas sociales y políticas del siglo XIX⁷⁸.

Así, la contradictoriedad del pensamiento de la Ilustración también se pone de manifiesto en las fiestas reales. Con el objetivo de «*desterrar definitivamente la visión historiográfica trasnochada de unas Luces uniformemente revolucionarias y críticas contra todas las manifestaciones del Estado absolutista*»⁷⁹, Calatrava nos introduce con la figura de Louis de Cahusac en el mundo de un ilustrado francés colaborador de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert cuya concepción de la fiesta «*se muestra escasamente anticipadora de los nuevos desarrollos que a lo festivo dará el período revolucionario, e insiste sobre todo en la descripción elogiosa y nostálgica de lo festivo cortesano del siglo XVII. [...] En ello Cahusac asume con claridad una de las grandes actitudes globales que configuran el espectro de las Luces como un haz de tendencias mucho más que como una línea de pensamiento unitaria. Se trata de las Luces moderadas, de la crítica de los excesos del absolutismo, pero no del poder monárquico en sí mismo*»⁸⁰. Su concepto ilustrado de lo festivo apunta en la misma dirección que el Barroco: despertar los sentimientos de asombro entre los testigos de las maravillas de una fiesta que sólo es posible en el entorno del príncipe.

La corte se concibe ahora más que nunca como símbolo del poder absoluto del monarca, como cédula base del centralismo administrativo y la unificación política⁸¹; como modelo socio-cultural, como marco de la puesta en escena de la majestad a través del ritual, como el espejo en el que deben mirarse las provincias unidas en el Reino de España bajo la dinastía Borbón⁸².

78. Contra la idea de definir la Ilustración como una ideología, Enciso se inclina por interpretar el fenómeno ilustrado español como una actitud, no como un movimiento ideológico-cultural. ENCISO RECIO, Luis Miguel: «La Ilustración en España», *Coloquio Internacional «Carlos III y su siglo»*, Madrid, 1990, T. 1, págs. 621-696.

79. CALATRAVA, Juan A.: «Una visión ilustrada de la fiesta cortesana: L. de Cahusac», ÁLVAREZ SANTALO, León Carlos y CREMADES GRÍÑAN, Carmen M^a (eds.), *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, 1993, pág. 195.

80. *Ibidem*, págs. 198-199.

81. GUERRA, Ramón: *La corte española del siglo XVIII*, Madrid, 1991.

82. PÉREZ SAMPÉR, M^a Ángeles: «El rey y la Corte. Poder y ceremonia. Un ejemplo: el acceso al trono de Carlos III», *Congreso Internacional «Carlos III y la Ilustración». El rey y la Monarquía*, Madrid, 1989, T.I, págs. 551-568.

Pilar Pedraza nos adentra en las fiestas de la corte española del Setecientos⁸³. Aurora León nos muestra la instantánea festiva de Sevilla como corte efímera⁸⁴. La rígida etiqueta austríaca se vio dulcificada por las costumbres cortesanas francesas. Su carácter se hizo entonces tan público como las de la calle, aunque sus espectadores y participantes pertenecían a otro mundo. Luminarias, saraos, óperas, comedias, mascaradas, toros o fuegos artificiales integraban los programas festivos de las proclamaciones y entradas reales⁸⁵, bautizos⁸⁶ y bodas de los Borbones. También las exequias formaban parte del espectáculo de la majestad real⁸⁷. El esquema organizativo y celebrativo no cambió respecto a la dinastía de los Austrias. Los mecanismos de la máquina del gran espectáculo del poder permanecen casi inmutables y al servicio de la monarquía absoluta y sus estrategias de conservación. Pero lo que sí cambió, aunque muy lentamente, fue «*el ideario que preside el conjunto -de la retórica persuasiva y sin aparente fisura del barroco, al didactismo paternalista ilustrado-, el estilo de los ornatos y el tono de la literatura de ocasión*»⁸⁸. Desde el reinado de Carlos III «*las arquitecturas efímeras son controladas por la Academia y tienen un aire clasicista, sus programas iconográficos están regidos por la alegoría filantrópica del Despotismo Ilustrado, los versos y motes de ocasión se encargan a poetas neoclásicos, y se publican prevenciones y reglas para el buen orden de los regocijos públicos, para evitar accidentes y abusos*»⁸⁹.

También Víctor Mínguez ha detectado modificaciones en las celebraciones públicas del siglo XVIII valenciano respecto a las del siglo

83. PEDRAZA, Pilar: «Arte efímero y espectáculo en la corte española durante el siglo XVIII», VV. AA.: *El Real Sitio de Aranjuez y el arte cortesano del siglo XVIII*, Aranjuez, 1987, págs. 203- 219.

84. LEÓN, Aurora: *Iconografía y fiesta durante el lustro real: 1729-1733*, Sevilla, 1990.

85. Además del citado artículo de Pilar Pedraza vid.: PÉREZ SAMPER, M^a Ángeles: «Yo el Rey. Poder y sociedad entre dos reinados», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, T. CLXXXV, C. III (1988), págs. 501-586; FERNÁNDEZ DELGADO, Javier: «Política y memoria del buen gusto. Las fiestas reales de 1789», *Goya*, 181-182 (1984), págs. 63-67; BONET CORREA, Antonio: *Los ornatos públicos de Madrid en la coronación de Carlos IV*, Barcelona, 1983.

86. Además del citado artículo de Pilar Pedraza vid.: MARTÍNEZ MEDINA, África: «Festejos realizados con motivo del bautizo de Luis I», *Congreso «El arte en las cortes europeas del siglo XVIII*», Madrid, 1989, págs. 462-470.

87. SOTO CABA, Victoria: «Los cortejos en los funerales reales del Barroco: notas en torno a su origen y configuración», *Boletín de Arte*, 10 (1989), págs. 121-139; y, *Catapultas reales del Barroco español. Un estudio de arquitectura efímera*, Madrid, 1991.

88. PEDRAZA, Pilar: «Arte efímero y espectáculo ...», pág. 203.

89. *Ibidem*, pág. 213.

XVII⁹⁰. Aunque la estructura de la fiesta permanece inalterable -la procesión que recorre las engalanadas calles, con sus barroquizantes carros y altares, exuberantes luminarias y arcaizantes jeroglíficos y empresas, sigue siendo el eje de la celebración- y los entretenimientos son los mismos -fuegos artificiales, mojigangas, juegos de la nobleza⁹¹ - se produce un significativo descenso de los espectáculos que conllevan cierta crueldad como las corridas de toros y la tragicómica participación de los locos en las procesiones. También el aparato escénico conoce cierta variación inclinándose sus formas hacia el lenguaje arquitectónico del clasicismo combinado con el barroquismo tradicional⁹².

Una realidad se evidencia en esta continuidad festiva barroca sólo levemente alterada: No puede distinguirse la fiesta cortesana del siglo XVIII de la pública, la que tiene por escenario las calles de las ciudades de las diferentes provincias del Reino de España puesto que ambas están dirigidas desde un mismo centro emisor, el monarca, con un objetivo común, glorificar la persona real propugnando entre los súbditos su incondicional adhesión.

La celebración de proclamaciones⁹³, visitas⁹⁴ y exequias⁹⁵ reales era una oportunidad única para reproducir, aunque de forma pálida, el fenómeno cortesano de expresión ritualizada del poder, para evidenciar los términos

90. Sus conclusiones se basan en el estudio de tres fiestas centenarias: la quinta centuria de la conquista de la ciudad por el rey Jaime I (1738), la tercera canonización de san Vicente Ferrer (1755) y la primera del traslado a su nueva capilla de la imagen de la *Mare de Deu dels Desamparats* (1767). *Art i arquitectura efímera a la València del segle XVIII*, Valencia, 1990.

91. MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «La emblemática en los ejercicios de la Real Maestranza Valenciana. Funciones para una reina», *Actas del I Simposio Internacional de Emblemática*, Teruel, 1994, págs. 493-507.

92. MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «Arte efímero en el siglo XVIII: Expresión y marco de una fiesta real», *Actas del Primer Congreso de Historia del Arte Valenciano*, Valencia, 1994, págs. 313-318.

93. MARTÍNEZ BARBEITO, Carlos: «Las reales proclamaciones en La Coruña durante el siglo XVIII», *Revista del Instituto «José Cornide» de Estudios Coruñeses*, I (1965), págs. 11-63; TRIADÓ, Joan-Ramon: «Poder, símbolo y ludismo en la fiesta setecentista: proclamación de Luis I en Barcelona», *Congreso «El arte en las cortes europeas del siglo XVIII»*, Madrid, 1989, págs. 763-768; GALINDO BLASCO, Esther: «La real proclamación de Carlos III en Barcelona: aspectos plásticos», *Pedralbes. Segon Congrès d'Història Moderna de Catalunya. «Catalunya a l'època de Carles III»*, Barcelona, 1988, Vol. I, págs. 577-585; MARINA BARBA, Jesús: «La proclamación de Carlos III en Granada», *Chronica Nova*, 16 (1988), págs. 233-241; SALVA, Anselmo: «La proclamación de Carlos IV en Burgos», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, T. XXVIII (enero-junio 1913), págs. 121-128; AGUILAR GARCIA, M^a Dolores: «Málaga: imagen de la ciudad en la proclamación de Carlos IV», *Congreso «El arte en las cortes europeas del siglo XVIII»*, Madrid, 1989, págs. 11-22; SAEZ, Joaquín:

de la relación entre poder y sociedad, entre el rey y sus súbditos. El carácter sagrado de la monarquía, la fuerza de la tradición, el valor de la jerarquía y los principios de autoridad y poder fundamentan ideológicamente esta relación. La uniformidad, salvo pequeñas excepciones puntuales, de los rituales practicados en los diferentes lugares evidencian el carácter centralizador y homogeneizador de la política del Absolutismo Ilustrado. El propósito lúdico de las fiestas se ve mermado por la intención de que sea la razón la que guíe las celebraciones, convertidas en desorden sin el arbitrio del poder. En este sentido, el control de los dispendios de caudales y tiempo laboral encontrarán en el monarca su principal promotor⁹⁶.

El arte barroco en Alicante, Alicante, 1985; ESCALERA PÉREZ, Reyes: «Fiestas por Carlos III en Granada y Málaga», *Boletín de Arte*, 10 (1989), págs. 141-152; MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «Fiesta oficial e ideología del poder monárquico en la proclamación de Luis I en Valencia», ÁLVAREZ SANTALÓ, León-Carlos y CREMADES GRIÑAN, Carmen (Eds.): *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, 1993, págs. 329-337.

94. PÉREZ SAMPER, M^a Ángeles: «Arte, poder y sociedad en las visitas reales a Barcelona durante el siglo XVIII», *Congreso «El arte en las cortes europeas del siglo XVIII»*, Madrid, 1989, págs. 567-576, «Poder y sociedad en la Cataluña de mediados del siglo XVIII: la visita real de Carlos III en 1759», *Primer Congrès d'Història Moderna de Catalunya*, Barcelona, 1984, Vol. II, págs. 275-285, *Barcelona, corte. La visita de Carlos IV en 1802*, Barcelona, 1973; REVILLA, Federico: «Las advertencias políticas de Barcelona a Felipe V en las decoraciones efímeras de su entrada triunfal», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 49 (1983), págs. 397-408; MATA, Francesc Xavier: «Un espectáculo musical a Barcelona amb motiu de la visita de Carles de Borbó (1731)», *Pedralbes. Segon Congrès d'Història Moderna de Catalunya. «Catalunya a l'època de Carles III»*, Barcelona, 1988, Vol. II, págs. 587-590; MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «La visita de Felipe V a Valencia en 1719. Dimensión política de una fiesta real», *Actas del VIII Congreso Internacional «A festa»*, Lisboa (en prensa).

95. PERELLÓ, Antonia M.: «Las exequias de Carlos III en Palma de Mallorca», *Pedralbes. Segon Congrès d'Història Moderna de Catalunya. «Catalunya a l'època de Carles III»*, Barcelona, 1988, Vol. II, págs. 591-603; RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando: «Espejo de la corte: honras fúnebres a la dinastía borbónica en Salamanca», *Congreso «El arte en las cortes europeas del siglo XVIII»*, Madrid, 1989, págs. 639-646; REDER GADOW, Marion: «¿Ritual propuesto o impuesto?. Exequias reales por los Delfines de Francia en Málaga», ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos y CREMADES GRIÑAN, Carmen M^a (eds.): *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, 1993, págs. 431-442; SÁEZ, Joaquín: *Op. cit.*; ESCALERA PÉREZ, Reyes, *Op. cit.*; MONTEAGUDO ROBLEDO, M^a Pilar: «La exaltación de la monarquía en Valencia: Poder, sociedad e ideología en las exequias de Carlos III», *Estudis*, 16 (1990), págs. 171-192 y «La muerte en la emblemática. Las exequias de Mariana de Neoburgo en Valencia», *Actas del I Simposio Internacional de Emblemática*, Teruel, 1994, págs. 567-579.

96. MIGUEZ CORNELLES, Víctor Manuel: «El festejo valenciano dieciochesco: arquitecturas, esculturas y decorados efímeros», *Saitabi*, XXXVII (1987), pág. 256.

Los trabajos que han profundizado en el significado de la fiesta dieciochesca han descubierto, bajo el manto de la uniformidad y continuidad ceremonial de centurias anteriores, rasgos que apuntan a una nueva realidad conceptual no tanto de la fiesta como de la sociedad y del poder, de su nuevo reparto o más correctamente de su concentración.

La refinada y elegante fiesta dieciochesca se presenta como alternativa a los groseros regocijos populares. El pensamiento ilustrado albergaba una nueva concepción sobre el pueblo, puesta de manifiesto a través de una legislación restrictiva desde el poder cuyos principales objetivos -como señala Joan Rúaix⁹⁷- son: controlar cualquier manifestación popular, prohibiendo la celebración de bailes en los días de fiestas; fomentar la productividad frente a las prácticas festivas, reduciendo los días de fiesta y prohibiendo todo tipo de juegos; guardar el orden público, vedando funciones nocturnas; instaurar una cultura civilizada, guardando la educación y buenas costumbres, prohibiendo espectáculos sangrientos y de disfraces, bajo cuyo amparo se mofasen del orden establecido; proteger a la población civil de posibles desgracias, limitando los fuegos de artificio a las fiestas reales; encauzar la participación festiva del pueblo a través del embellecimiento de casas y calles; y, exaltar la monarquía ilustrada.

De este aumento del control y la reglamentación de los regocijos populares en el siglo XVIII nos da buena cuenta Reis Gomes para el caso de Lisboa. El pueblo en el siglo XVIII ve significativamente reducida su participación en las fiestas al tiempo que contempla cómo éstas se desprenden de su carácter profano y se cubren con el velo de la religiosidad. El elitismo y la homogeneización son algunas de sus características más destacadas⁹⁸.

En este orden de cosas, la fiesta barroca decae en el siglo XVIII. Rodríguez de la Flor en su estudio sobre Salamanca relaciona esta decadencia con el declive de la ciudad y Universidad salmantina, principales instituciones comitentes de las fiestas reales durante el Antiguo Régimen. El cambio de dinastía y su carácter reformista ilustrado es la razón

97. RUAIX I BOMBARDO, Joan: «El control de les diversions populars a la Barcelona de Carles III», *Pedralbes. Segon Congrès d'Història Moderna de Catalunya. «Catalunya a l'època de Carles III»*, Barcelona, 1988, Vol. II, págs. 633-640.

98. REIS GOMES, M^a Eugénia: *Op. cit.*, págs. 56-58.

señalada por el autor como causa y origen de la decadencia. Así, las ceremonias celebradas con motivo de los primeros acontecimientos relacionados con los Borbones -natalicio y exequias de Luis I- evidencian un cambio dirigido desde la corte y orientado hacia un sistema expresivo más moderado, aunque sin abandonar las prácticas tradicionales propias de la dinastía de los Austrias, lo que obliga a las instituciones salmantinas a recortar de un modo sustancial la exuberancia que venía caracterizando su práctica ritual. Ésta se aligera de la sobrecarga simbólica de la centuria anterior. La magnificencia festiva está en retroceso desde comienzos del siglo XVIII⁹⁹.

Desaparece todo movimiento de extraversión de la vida universitaria hacia la ciudad. Se suprimen las procesiones callejeras que se internalizan. *«La fiesta se hace, así, centrípeta, no centrífuga. Tiene un alto carácter selectivo, refleja ideales de élite como siempre lo hizo, pero carece de la antigua capacidad de expansión y de imposición de la clase de valores que en el recinto universitario se mantienen»*¹⁰⁰. La fiesta pierde intensidad.

Contención de signo ilustrado, decadencia, alteración de tradiciones, traslación del énfasis hacia otras manifestaciones ceremoniales son síntomas de la aparición de una nueva orientación política. Aunque las fiestas reales siguen siendo utilizadas como aparatos propagandísticos del poder real por la monarquía de los Borbones, como lo fueron por la de los Austrias, Rodríguez de la Flor llama la atención sobre ciertas peculiaridades en la estructura y contenidos conceptuales de los ceremoniales del siglo XVIII. En primer lugar, la organización festiva pasa de las manos de instituciones poderosas como la Iglesia, la Universidad o la Corporación municipal a ser patrimonio de pequeñas entidades -gremios, colegios, barrios, conventos-, descentralizándose en un marco social de mayor amplitud, evidenciando una nueva concepción de la política y las relaciones que se establecen entre el aparato del poder y las masas. En segundo lugar, *«estas fiestas, elaboradas a base de una combinatoria de todos los elementos de la cultura simbólica de tipo tradicional, son utilizadas por restringidos círculos de ideología innovadora para relanzar, en el interior de un dispositivo político de tipo conservador, un mensaje claramente*

99. RODRÍGUEZ DE LA FLOR: *Atenas castellana ...*, págs. 157-158.

100. *Ibidem*, pág. 170.

reformador que se sustantiva en una defensa cerrada del Despotismo Ilustrado. Se usan los signos de un pasado para proyectarse hacia el futuro. Se produce un acatamiento cierto de formas expresivas tradicionales en la España de los siglos pasados, mientras, de otro lado, se propugna una reforma -en ocasiones drástica- del orden antiguo»¹⁰¹.

Así, la fiesta aparecerá igualmente unida al movimiento revolucionario como lo estuvo al absolutismo monárquico contra el que aquél se levantó y en cuyo seno se gestó. Vovelle¹⁰², Ozouf¹⁰³, Bercé¹⁰⁴ y Cros¹⁰⁵ nos hablan de una fiesta iconoclasta, sin decorados, sin imágenes, sin un modelo único, fruto, sin embargo, de la superposición de muchos, que se enfrenta a la jerárquica, coercitiva y artificial fiesta tradicional como la Revolución se enfrentó al Antiguo Régimen. Y como éste, aquella utiliza la fiesta, su fiesta, para enmascarar su propia realidad. «*C'est, retour ironique des choses, la définition même que le siècle donnait de la fête traditionnelle*»¹⁰⁶.

101. *Ibidem*, pág. 198.

102. VOVELLE, Michel: *La mentalidad revolucionaria*, Barcelona, 1989.

103. OZOUF, Mona: *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, París, 1976.

104. BERCÉ, Yves-Marie: *Fête et Révolte. Des mentalités populaires du XVI^e-XVIII^e siècle*, París, 1976.

105. CROS, E. y CHARTIER, R.: *La fête en question*, Montreal, 1981.

106. OZOUF, Nona: *Op. cit.*, pág. 19.