

*Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.*



1

**Ignacio Cabello Llano**  
**Universidad Autónoma de Madrid**  
**Historia Moderna I. S. XVI**  
**Dra. Elena Postigo Castellanos**

<sup>1</sup> Imagen de la portada: detalle de *La Matanza de San Bartolomé*, ilustración de François Dubois. La Matanza de San Bartolomé fue un violento episodio de las guerras de religión de Francia en la segunda mitad del siglo XVI: el asesinato en masa de hugonotes –calvinistas franceses–. Los hechos comenzaron en la noche del 23 al 24 de agosto de 1572 en París, y se extendieron durante los meses siguientes por toda Francia.

En 1958, el historiador católico Ernst Walter Zeeden ofreció una alternativa a la dicotomía historiográfica *Reforma-Contrarreforma*, afirmando que en la segunda mitad del siglo XVI, catolicismo, luteranismo y calvinismo en el Imperio empezaron a construir ‘Iglesias’ y estados confesionales modernos y claramente definidos. Zeeden llamó a este proceso *Konfessionsbildung*<sup>2</sup> – ‘construcción de confesiones’–, término que designaba «la consolidación de una conciencia y el establecimiento orgánico de las diferentes confesiones cristianas tras la ruptura de la Cristiandad; confesiones apoyadas en dogmas diferenciados y que devienen en ‘Iglesias’ estructuradas, más o menos estables, con formas de vida sancionadas por esos principios».<sup>3</sup>

Ésta fue la base sobre la que historiadores de una generación posterior, como Heinz Schilling y Wolfgang Reinhard<sup>4</sup>, acuñarían entre finales de los setenta y principios de los ochenta el concepto de ‘confesionalización’ –*Konfessionalisierung*–, para describir ese proceso de ‘construcción de confesiones’ que tuvo lugar en Europa entre la mencionada Paz de Augsburgo (1555) y la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)<sup>5</sup>. Schilling y Reinhard consideran que las divisiones y conflictos confesionales de la Edad Moderna no afectaron únicamente a cuestiones religiosas, sino a la totalidad del sistema social y político, por lo que formularon un «concepto de ‘confesionalización’ [que] contiene esta dimensión política y social».<sup>6</sup> En la Edad Moderna, religión y política, Iglesia y Estado estaban tan estrechamente vinculadas entre sí que el proceso de ‘construcción de confesiones’ fue paralelo al de la formación de los Estados Modernos, llegando a considerar la ‘confesionalización’ como una primera fase del absolutismo moderno.

Durante ese medio siglo entre la Paz de Augsburgo y la Guerra de los Treinta Años hubo una paz nominal entre protestantes y católicos, pues ambos grupos bregaron por ‘construir su confesión’ de manera más sólida y establecer su fe de manera más firme en las poblaciones de sus respectivas áreas. Esta ‘construcción de confesiones’ se produjo a través de un ‘disciplinamiento social’ –*sozialdisziplinierung*– que comprendía, según Reinhard, los siguientes puntos: una clarificación de las convicciones teológicas –lo más importante fue la elaboración de documentos doctrinales que disiparan las incertidumbres dogmáticas y dibujaran unas líneas teológicas claras y contundentes–; la puesta en práctica, imposición y expansión de esos acuerdos doctrinales; la propaganda teológica y la censura –a través de catecismos, sermones, representaciones teatrales, artes plásticas, procesiones, adoración de reliquias y santos, peregrinaciones, etc.–; la supresión de las minorías y la reducción de los contactos hacia el exterior; el fortalecimiento de la coherencia del grupo; la confesionalización de la lengua –por ejemplo en el caso de usos de nombres propios: mientras que en el caso católico abundaban los nombres de santos, en el protestante se instituía la prohibición de nombres de santos católicos y se urgía a la utilización de nombres bíblicos–; y todo ello en paralelo a la formación del Estado moderno.<sup>7</sup> En suma, había una imposición por parte de las jerarquías católicas y protestantes de sus reglas particulares para ordenar todos los aspectos de la vida, apareciendo, como consecuencia, identidades confesionales diferentes.

---

<sup>2</sup> Ver Ernst Walter Zeeden, “Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe”, en *Historische Zeitschrift*, n° 185, 1958, pp. 249-299; *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München, Wien, Oldenbourg, 1965; y *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985.

<sup>3</sup> José Ignacio Ruiz-Rodríguez e Ígor Sosa Mayor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía alemana” en *Studia histórica. Historia moderna*, n° 29, 2007, p. 280, Universidad de Salamanca.

<sup>4</sup> Wolfgang Reinhard, “Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell’età confessionale” en *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, BVIII (1982), pp. 13 – 37; y Heinz Schilling, “Konfession und Konfessionalisierung in Europa” en ders. (Hrsg), *Bekenntnis und Geschichte*, München 1981, 165-189.

<sup>5</sup> Ute Lotz-Heumann, “The Concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute” en *Memoria y Civilización*, n° 4, 2001, pp.93-114, Humboldt-Universität zu Berlin.

<sup>6</sup> Heinz Schilling “Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620” en *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden, New York, Cologne, Brill, 1992, p. 208.

<sup>7</sup> José Ignacio Ruiz-Rodríguez e Ígor Sosa Mayor, *op. cit.*, pp. 282-283.

Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.

Dentro de este panorama de guerras de religión y de confesionalización de los Estados europeos uno de los elementos más importantes y destacables fue la aparición del calvinismo. La Ginebra de Calvino –cantón suizo en el que se gestó y desarrolló el calvinismo– es un caso modelo de esta era confesional debido a su alto grado de control social, unidad y homogeneidad bajo una sola expresión de una fe cristiana reformada –los calvinistas se denominaban a sí mismos ‘la tradición reformada’, ‘la fe reformada’ o ‘teología reformada’–. Se trataba de establecer una comunidad cristiana perfecta, entendiendo como correcta sólo la teología propia.

El Calvinismo es una de las múltiples confesiones religiosas surgidas en el siglo XVI a partir del movimiento iniciado por Lutero que conocemos como *Reforma Protestante*. Al margen de discusiones y debates acerca del origen y naturaleza de este fenómeno *reformista*, nadie pone en duda que la consecuencia más trascendente de esa *Reforma* fue la *ruptura* de la unidad religiosa y cultural hasta entonces existente en el continente europeo. El mapa de Europa se fragmentó en una multiplicidad de realidades religiosas y culturales; y, a partir de entonces, existirían dos Europas: por un lado, la Europa católica, apostólica y romana, fiel al Papa; y, por otro, el conjunto de comunidades e ‘*Iglesias*’ *protestantes* que tomaron como modelo el camino emprendido por Lutero allá por 1517 y que fueron abriéndose los suyos propios, formulando nuevas teorías *reformadoras* y conformando todas ellas un panorama religioso y cultural atomizado.

La Europa *postcarolina*, *postridentina* y *postluterana* nada tenía que ver con la Europa de principios de siglo. En menos de medio siglo el panorama occidental se había transformado a un ritmo y de una manera inimaginable hasta el momento: Felipe II heredaba un Imperio Español en el que ‘nunca se ponía el Sol’ y que se erguía como potencia hegemónica y como bastión de la cristiandad católica; y la unidad hasta entonces existente en el Viejo Continente se veía comprometida por las numerosas escisiones religiosas surgidas a partir de la *Reforma Protestante* iniciada por Lutero. Esta *reforma-ruptura* tuvo dos consecuencias además del quebrantamiento de la unidad europea: el refortalecimiento de la Iglesia católica, que vivió un periodo de renovación interior –*Reforma Católica*– y de respuesta al protestantismo –*Contrarreforma*–; y la confesionalización de la política y la cultura de los estados europeos, resumida en la fórmula «*Cuius regio eius religio*» de la Paz de Augsburgo de 1555. En suma, en la segunda mitad del siglo XVI asistimos a una Europa caracterizada por la existencia de unos Estados confesionales que se proclamarán en favor de una u otra confesión religiosa y que se enfrentarán entre sí en las llamadas guerras de religión –en el fondo de las cuales se encontró casi siempre el calvinismo–.

La doctrina de Juan Calvino, vertebrada en su gran tratado, *Institutio Christianae Religionis*, va más allá que la doctrina luterana en muchos aspectos. La gran preocupación de Calvino fue reformar la iglesia y extender los principios religiosos a todos los campos de la vida cultural, social, política y económica. En lo que respecta a la dimensión política del fenómeno, mientras que el luteranismo defiende el principio de obediencia político-religiosa, el calvinismo acepta y propone la desobediencia político-religiosa, justificando la resistencia a la autoridad en caso de que esta no permitiese el ejercicio o la profesión de ‘la verdadera fe’.

La sumisión de Lutero al poder de los príncipes alemanes era evidente, favoreciendo de esta manera la colaboración interesada de éstos en el triunfo de la Reforma como instrumento de autonomía política. Lutero criticaba, con contundencia, la resistencia a la autoridad civil, pues consideraba que la obediencia cívica era una virtud cristiana ordenada por Dios. Llegó a decir que:

«Los príncipes de este mundo son dioses, el vulgo es Satán, por medio del cual Dios obra a veces lo que en otras ocasiones realiza directamente a través de Satán; esto es, hace la rebelión como castigo de los pecados del pueblo. Prefiero soportar a un príncipe que obra mal antes que a un pueblo que obra bien».<sup>8</sup>

Y que:

---

<sup>8</sup> Cit. George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994, p. 284.

*«No es de ningún modo propio de un cristiano alzarse contra su gobierno, tanto si actúa justamente como en caso contrario. No hay mejores obras que obedecer y servir a todos los que están colocados por encima de nosotros como superiores. Por esta razón también la desobediencia es un pecado mayor que el asesinato, la lujuria, el robo y la deshonestidad y todo lo que éstos puedan abarcar».*<sup>9</sup>

Probablemente uno de los textos que utilizó para fundamentar esta posición fuera el siguiente:

*«Sométase toda persona a las autoridades superiores; porque no hay autoridad sino de parte de Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas. De modo que quien se opone a la autoridad, a lo establecido por Dios resiste; y los que resisten, acarrearán condenación para sí mismos. Porque los magistrados no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo. ¿Quieres, pues, no temer la autoridad? Haz lo bueno, y tendrás alabanza de ella; porque es servidor de Dios para tu bien. Pero si haces lo malo, teme; porque no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo».*<sup>10</sup>

En este sentido, según Lutero, el cristiano debe obedecer a las autoridades porque éstas existen por voluntad de Dios, de modo que desobedecer a la autoridad en la tierra es desobedecer a Dios mismo. Por lo tanto, no había ningún motivo o justificación posible para la desobediencia a las autoridades, ni siquiera cuando se sufriera injusticia o maldad por parte de las mismas, como dijo a los campesinos rebeldes:

*«El que la autoridad sea mala o injusta no excusa el motín o la rebelión».*<sup>11</sup>

Sólo cuando un gobernante ordenase algo que entrase en confrontación con el mensaje de Dios o con la conciencia cristiana de sus gobernados, obligándoles a actuar en contra de su fe, Lutero vería justificada la desobediencia. Pero ésta debía ser una desobediencia o resistencia pasiva:

*«No hay que resistir al mal sino sufrirlo; pero no hay que aprobarlo ni servirlo ni secundarlo ni dar un paso o mover un dedo para obedecerlo. [...] Pues la herejía no puede reprimirse con la fuerza; hay que hacerlo de un modo totalmente diferente, se trata de una lucha y una actuación con medios diferentes a la espada. Es la palabra de Dios la que debe luchar aquí; si ella no tiene éxito, sin éxito quedará, con toda seguridad, con el poder secular, aunque bañe el mundo en sangre. La herejía es un asunto espiritual, que no puede golpearse con el hierro ni quemarse con el fuego ni ahogarlo en el agua. Sólo está la palabra de Dios que lo hará, como dice Pablo en 2 Corintios 10, 4: “Nuestras armas no son carnales, son poderosas en Dios para derribar torres y consejos que se levanten contra el conocimiento de Dios y hacemos prisionero a todo espíritu al servicio de Cristo”».*<sup>12</sup>

*«No es de ningún modo propio de un cristiano alzarse contra su gobierno, tanto si actúa justamente como en caso contrario. No hay mejores obras que obedecer y servir a todos los que están colocados por encima de nosotros como superiores. Por esta razón también la desobediencia es un pecado mayor que el asesinato, la lujuria, el robo y la deshonestidad y todo lo que éstos puedan abarcar».*<sup>13</sup>

Por el contrario, Calvino defendía radicalmente el derecho de resistencia a aquellas autoridades que atentasen contra la verdadera fe, y que actuaran en contra y condenasen el calvinismo.

*«El propósito del gobierno temporal, mientras vivimos entre los hombres es fomentar y apoyar el culto externo de Dios, defender la doctrina pura y la posición de la iglesia, conformar nuestras vidas a la sociedad humana, moldear nuestra conducta con arreglo a la justicia civil, armonizarnos con nuestros semejantes y mantener la paz y la tranquilidad comunes».*<sup>14</sup>

En Ginebra –ciudad que Calvino quiso convertir en foco de propagación del calvinismo y en una especie de “reino terrestre de Dios” en el que la vida cultural y social estuviese regulada, hasta en los últimos detalles, por las autoridades político-religiosas calvinistas–, llegó a regir una *Fórmula*

<sup>9</sup> Walter Hanisch, *El catecismo político-cristiano: las ideas y la época: 1810*, Andrés Bello, Santiago, 1970, p. 69.

<sup>10</sup> San Pablo, *Romanos 13:1-4*.

<sup>11</sup> Martín Lutero, *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, 1525.

<sup>12</sup> Martín Lutero, *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, 1523.

<sup>13</sup> Martín Lutero, *Sobre las buenas obras*, 1524.

<sup>14</sup> Juan Calvino, *Institutio Christianae Religionis*, IV, xx, 2.

Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.

*la confesional* que habían de «seguir y mantener todos los ciudadanos y habitantes de Ginebra» y a la que todos los súbditos habían de «obligarse bajo juramento». Dicha *Fórmula* comenzaba así: «Confesamos que, como regla para nuestra fe y nuestra religión, sólo queremos seguir la *Sagrada Escritura*, sin inclusión de pensamiento humano alguno».<sup>15</sup>

Este afán de crear una comunidad regida por una ‘fe cristiana pura’ llevó, en numerosas ocasiones, a violentos conflictos y rebeliones contra las autoridades, justificadas por la doctrina del derecho a la resistencia o desobediencia político-religiosa contra aquellas autoridades que dificultasen o prohibiesen la existencia de estos grupos de cristianos *reformados* inspirados por Calvino. De hecho, todas las grandes guerras de religión encuentran sus raíces en torno al calvinismo; es el caso de los hugonotes en Francia, del conflicto confesional de los Países Bajos o del de Escocia. Todos ellos fueron, en el fondo, enfrentamientos de religión entre una comunidad calvinista y unas autoridades no calvinistas que se acogieron al *Cuius regio eius religio*, principio según el cual los súbditos de un territorio debían lealtad política y religiosa, es decir, no podían profesar una confesión religiosa diferente a la del príncipe de dicha jurisdicción.

Al morir Calvino en 1564 estaban marcadas las trayectorias de las guerras religiosas que, como había dicho Lutero, iban a «llenar al mundo de sangre». En Alemania las divisiones territoriales hicieron de ellas una lucha entre príncipes con el resultado de que no fue necesario plantear el problema fundamental de la libertad religiosa. En los Países Bajos tomaron la forma de rebelión contra un señor extranjero. En Inglaterra, como también en España, la supremacía del poder regio impidió, durante el siglo XVI, que estallase la guerra civil. Pero en Francia y en Escocia se produjo una lucha de facciones que puso en peligro la estabilidad nacional. Así, por ejemplo, en Francia, entre 1562 y 1598 hubo no menos de ocho guerras civiles, señaladas por atrocidades tales como las de la Masacre de San Bartolomé (en la noche del 23 al 24 de agosto de 1572) y por el uso despiadado del asesinato por ambos bandos. No sólo se interrumpió el gobierno ordenado, sino que hasta la propia civilización se vio amenazada. Por ello, en el siglo XVI, fue en Francia donde se escribió el capítulo más importante de la filosofía política. En este país aparecieron las principales corrientes de pensamiento que fueron desarrolladas posteriormente en las guerras civiles inglesas del siglo siguiente. Tanto la teoría del derecho del pueblo en cuanto a defensa del derecho a resistir como la teoría del derecho divino de los reyes en cuanto baluarte de la unidad nacional, comenzaron su historia como teorías políticas modernas en Francia.

Los escritores hugonotes –calvinistas franceses– produjeron dos corrientes de argumentación de oposición al poder regio absoluto. La primera buscaba un argumento constitucional fundado en hechos históricos, y era un eco de la práctica medieval frente a la tendencia más moderna hacia el absolutismo regio. La segunda buscaba los fundamentos filosóficos del poder político y trataba de demostrar que la monarquía absoluta era contraria a las normas jurídicas universales que se suponían subyacentes a todo gobierno.

En los años que siguieron a la Matanza de San Bartolomé, los protestantes franceses escribieron muchas obras filosóficas –destacan las de pensadores como François Hotman, Teodoro de Beza o La Noue– que adoptaban la posición de que los reyes habían sido instituidos por la sociedad humana para servir a los fines propios de ésta y que su poder es, en consecuencia, limitado. La más famosa de este grupo de obras fue la *Vindicae contra tyrannos*, publicada en 1579, que sistematizaba los argumentos sostenidos en los años precedentes y que se convirtió en una de las piedras militares de la literatura revolucionaria.<sup>16</sup>

Este influyente tratado político apareció en la fase final de las guerras de religión de Francia de la segunda mitad del siglo XVI (1562-1598), dentro del contexto religioso-cultural hugonote francés y de un más amplio contexto europeo de confesionalización de la política y cultura euro-

<sup>15</sup> Juan Calvino, *Opera Selecta*, ed. por P. Barth, W. Niesel, y D. Scheuner, Múnich, 1952, pp. 378-418.

<sup>16</sup> George H. Sabine, “XX. Teorías monárquicas y antimonárquicas” en *op. cit.*, pp. 294-312.

peas y de nacimiento de la ciencia política en torno al cuestionamiento del tiranicidio, de la legitimidad del poder soberano, de su origen y de sus límites o ausencia de ellos, etc. Fue publicado en 1579 con el título original de *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum, populi-que in principem, legitima potestate* –“Reivindicación contra los tiranos, o del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe”–, y es considerado como la mejor expresión de la doctrina formulada por los hugonotes a raíz de la Matanza de San Bartolomé de agosto de 1572; como el culmen de toda una serie de panfletos publicados tras la misma. La *Vindiciae* refleja con todo rigor intelectual y un brillante despliegue de erudición histórica y literaria el argumento nuclear de los monarcómacos: el gobernante injusto degenera en tirano y frente al despotismo es lícita la resistencia, incluido el tiranicidio en casos extremos. De este modo, la *Vindiciae* ocupa un lugar de privilegio en la defensa de los derechos del pueblo frente al absolutismo monárquico y, por tanto, en la configuración teórica del Estado constitucional:

*«La idea escolástica de que el príncipe no es más que un magistrado supremo comisionado por el pueblo proporcionó el tipo de doctrina política secular que se necesitaba para justificar la resistencia armada contra algo tan monstruoso como la complicidad de un rey en la masacre de sus propios súbditos. Dado que los hugonotes ya no podían simular que Carlos IX era prisionero de una camarilla de políticos católicos radicales, entonces justificaron la resistencia como defensa de sus derechos inalienables en virtud del derecho natural para defenderse a sí mismos y a toda la nación contra una autoridad ilegítima o inmoral. Un número de tratados políticos siguieron esta línea. El más influyente fue el tratado *Vindiciae contra tyrannos* (*Defensa de la libertad contra los tiranos*), publicado en 1579. En la actualidad es generalmente atribuido a un noble líder protestante, Philippe du Plessis de Monrney (1549-1623). Su uso de las fuentes medievales es sorprendente. Cita a Tomás de Aquino, al jurista medieval italiano Bartolo, a los compiladores bizantinos del antiguo Derecho Romano, y los decretos de los concilios de Basilia y Constanza del siglo XV, que se opusieron a las reclamaciones papales de poder absoluto. Una cuestión delicada en tal justificación de la rebelión es la cuestión sobre quién tiene el derecho legal y moral para iniciar la acción. Mornay deriva todo el gobierno de un complicado contrato sinalagmático que implica a Dios, al rey y al pueblo. La violación regia del contrato entre el rey y el pueblo es su argumento principal [...]».*<sup>17</sup>

Como dice Nauert, la teoría de la *Vindiciae* adoptó la forma de un doble pacto o contrato. Hay, en primer lugar, un contrato en el que son parte de un lado Dios y de otro el rey y el pueblo conjuntamente. Por este contrato la comunidad se convierte en ‘Iglesia’, en pueblo escogido por Dios y se obliga a ofrecer una adoración verdadera y aceptable. En segundo lugar hay un contrato específicamente político en el que las partes son el pueblo y el monarca, que obliga al rey a gobernar bien y con justicia y al pueblo a obedecerle mientras lo haga así. Su finalidad principal era demostrar que existía derecho a coaccionar a un rey hereje –considerando hereje a aquel gobernante que no pertenecía a esa ‘cristiandad reformada’ calvinista–.

Todo el libro contempla una situación en la que el príncipe profesa una religión y un grupo importante de sus súbditos otra distinta, como era el caso de los hugonotes en Francia. La obra está dividida en cuatro partes, cada una de las cuales trataba de resolver un problema fundamental de la política contemporánea. Primera, ¿están obligados los súbditos a obedecer a los príncipes si mandan algo contra la ley de Dios? Segunda, ¿es lícito resistirse a un príncipe que desea anular la ley de Dios o que ataca a la Iglesia, y en tal caso, a quién, por qué medios y en qué medida le es lícita la resistencia? Tercera, ¿hasta qué punto es lícito resistirse a un príncipe que está oprimiendo o destruyendo al estado, y a quién, por qué medios y con qué derecho se le puede permitir tal resistencia? Cuarta, ¿pueden lícitamente o están obligados los príncipes vecinos a ayudar a los súbditos de otros príncipes, cuando tales súbditos se ven afligidos por defender la verdadera religión o están oprimidos por una tiranía franca?

Esta cuarta cuestión nos hace ver hasta qué punto fue llevada la doctrina del derecho a la resistencia o desobediencia político-religiosa: no se limitó al ámbito local o ni siquiera nacional, sino

<sup>17</sup> Charles G. Nauert, “The mind” en Euan Cameron (coord.), *The Sixteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 137.

Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.

que la causa calvinista siempre hizo que los conflictos confesionales se internacionalizaran. Los grandes amigos y enemigos de cada comunidad calvinista nacional están siempre fuera del propio reino, es decir, las guerras de religión en cuya base se hallaba el calvinismo siempre desbordaron el contexto nacional. En cierto sentido, un príncipe o una comunidad calvinista están obligados a ayudar a otro príncipe o comunidad que estén siendo perseguidos por el ejercicio de la “verdadera fe” o por tiranía manifiesta.

La respuesta que ofrece la *Vindiciae* a esta cuarta cuestión es afirmativa: legitima la ayuda exterior de un príncipe extranjero para socorrer al pueblo oprimido o perseguido por un tirano, de forma coherente con la necesidad de los hugonotes de contar con apoyos externos en su lucha contra la monarquía:

*«Nuestra demanda es, pues, si los príncipes cristianos pueden legítimamente y deben socorrer a aquellos súbditos que son perseguidos por la verdadera religión, u oprimidos por una injusta servidumbre, y cuyos sufrimientos son o bien para el reino de Cristo o bien por la libertad de su propio estado».*<sup>18</sup>

No obstante, hace una dura crítica contra todos aquellos gobernantes que, bajo capa de cumplir con su deber de auxiliar al prójimo oprimido en un reino vecino, lo único que han buscado con la ayuda prestada a estas minorías perseguidas ha sido ensanchar su poder; es decir, que no han hecho más que quitar un tirano para imponerse ellos mismos:

*«[...] Hay muchos que, con la esperanza de conseguir sus propios objetivos e intereses y de usurpar los derechos de los demás, se erigirán fácilmente de parte de los afligidos y proclamarán la legitimidad de ello; pero con el único objetivo de realizar sus propósitos y perseguir sus propios intereses. Y de esta manera, los romanos, Alejandro Magno, y muchos otros, bajo la apariencia de suprimir a un tirano, han ampliado sus propios límites. No hace mucho que vimos al Rey Enrique II hacer la guerra contra el Emperador Carlos V, bajo la apariencia de defender y socorrer a los príncipes protestantes; del mismo modo que Enrique VIII de Inglaterra estaba dispuesto a asistir a los alemanes si el Emperador Carlos les hubiera molestado. Pero si existe algún peligro y hay mínimas posibilidades de éxito, entonces la mayoría de los príncipes discuten vehementemente acerca de la legitimidad de la acción. Y mientras que los anteriores cubrían sus ambiciones y avaricia con el velo de la caridad y la piedad, por el contrario, los otros llaman a su miedo y cobarde vileza, integridad y justicia [...]».*

Este intervencionismo supranacional es justificado con motivos religiosos y civiles: un príncipe cristiano no puede ni debe permitir ni los daños espirituales ni los perjuicios civiles que un monarca hereje y tirano de un territorio vecino esté perpetrando contra su pueblo. El argumento principal es la concepción unitaria y corporativa de la Iglesia, como un solo cuerpo de Jesucristo cuyos miembros sienten tal empatía los unos por los otros que sufren en sus carnes el dolor de su hermano cristiano. De este modo, dado que es deber de todo cristiano asistir a otro cristiano que sufre, todos los príncipes y reyes están obligados a preservar y defender a la Iglesia ante todo aquello que pudiera comprometer la integridad y pureza de la misma. Para ello expone una serie de argumentos de carácter histórico, incluyendo numerosos ejemplos en los que los príncipes de la cristiandad se habían unido para combatir al enemigo externo de la Iglesia para liberar a los cristianos que se hallaban bajo el yugo enemigo; y se pregunta cómo, si esto había sido legítimo, no lo era, ahora, luchar contra el enemigo interno de la Iglesia y liberar «a todas las almas que se hallan presas de las neblinas del error»:

*«[...] Primero, todos están de acuerdo en esto: que sólo hay una Iglesia de la que Jesucristo es la cabeza, cuyos miembros están tan unidos entre sí que si el menor de ellos fuera ofendido o sufriera algún daño, todos ellos participarían tanto en el daño como en la pena, tal y como aparece en la Sagrada Escritura, donde la Iglesia es comparada a un cuerpo [...]».*

*«[...] De nuevo, la Iglesia se asimila a un barco que navega unido y se hunde unido [...]. Aquel que tenga un mínimo sentido de la religión en su corazón no debería dudar acerca de su obligación a socorrer a los miembros afligidos de la Iglesia más de lo que dudaría a la hora de asistirse a sí mismo en el*

---

<sup>18</sup> Stephanus Iunius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, disponible en inglés en [www.constitution.org/vct/vind.htm].

*dolor; pues la unión de la Iglesia nos une a todos en un solo cuerpo, y por tanto, todos debemos estar preparados para ayudar a los necesitados [...]».*

*«Dado que esta Iglesia es una; ésta es encomendada y encargada a todos los príncipes cristianos en general y a cada uno de ellos en particular [...]. Es deber de todos los reyes, príncipes y magistrados, no sólo ampliar y extender los límites y fronteras de la Iglesia por todas partes, sino sobre todo preservarla y defenderla ante todos los hombres, fuere lo que fuere. [...] todos los reyes cristianos, cuando reciben la espada el día de su coronación, juran solemnemente mantener la Iglesia católica o universal [...]. Y como en esta ceremonia asumen la protección de la Iglesia, que ha de ser incuestionablemente entendida como la verdadera Iglesia, y no la falsa; deben, pues, emplear todas sus energías para reformar y restaurar totalmente aquella que consideran sea la pura y verdadera Iglesia cristiana, a saber, ordenada y gobernada de acuerdo con las direcciones de la Palabra de Dios. Ésta era la práctica de los príncipes más piadosos, y de ello tenemos ejemplos para instruirnos [...]. Pero, ¿con qué propósito fueron forjadas tantas confederaciones y proclamadas tantas cruzadas contra los turcos, si no con el de legítimamente liberar a la Iglesia de Dios de la opresión de los tiranos, y de liberar a los cristianos cautivos del yugo de la esclavitud? [...] Si todo esto era legítimo para ellos contra Mahoma [...], ¿por qué no lo es ahora contra el enemigo de Cristo y sus santos? [...] En suma, si ha sido considerado un acto heroico liberar a los cristianos de una esclavitud corporal [...], ¿no es una acción mucho más noble liberar a todas las almas que se hallan presas en las neblinas del error? [...]».*

Y sigue con argumentos bíblicos:

*«[...] Pero escuchemos lo que el propio Dios ha pronunciado por boca de sus profetas en contra de aquellos que no contribuyen a la construcción de Su Iglesia o que no tienen en cuenta sus aflicciones. [...] El Espíritu del Señor hablando a través de los profetas condena a todos ellos: “Maldecid a Meroz, dijo el ángel de Jehová; maldecid severamente a sus moradores, porque no vinieron al socorro de Jehová, al socorro de Jehová contra los poderosos” [...]».*

Para concluir que hace un mal mayor quien, pudiendo liberar a su vecino de la opresión ejercida por un príncipe tirano, no lo hace y permanece pasivo anteponiendo sus intereses privados a los intereses comunes de la humanidad y de la cristiandad.

*«[...] En resumen, aquel que se olvida de liberar a su vecino de las manos del asesino, cuando le ve en una situación de evidente peligro para su vida, es incuestionablemente culpable de homicidio, al igual que el asesino [...]. Incuestionablemente, estos príncipes cristianos que no alivian ni auxilian a los que profesan la verdadera fe y que sufren por la verdadera religión, son mucho más culpables de asesinato que cualquier otro [...]. Por tanto, la justicia está construida sobre estos dos pilares: primero, que nadie sea damnificado; segundo, que en la medida de lo posible sea hecho el bien a todos. Así hay dos tipos de injusticia: la primera, de aquellos que causan daño a sus vecinos; el segundo, de aquellos que aun teniendo medios para liberar a los oprimidos les dejan hundirse bajo el peso de sus errores. [...] La falta cometida por los segundos descubre una mente mala y un propósito malvado [...]. El príncipe que [...] observa las atrocidades de un tirano y la masacre de inocentes que él podría haber evitado [...] es mucho más culpable que el propio tirano. [...] Si alguien objeta que es contrario a la razón y al orden inmiscuirse en los asuntos y problemas del otro, yo contesto con la frase de Terencio: “Hombre soy, y considero que nada humano me es ajeno”. Tampoco soy de la opinión de que bajo cualquier pretexto es legítimo para un príncipe asaltar otra jurisdicción o derecho [...]. Pero exijo que condenéis al príncipe que invada el reino de Cristo, que contengáis al tirano dentro de sus propios límites [...] para que todo hombre vea que tu objetivo principal es el beneficio público de la sociedad humana, y no ningún beneficio o ventaja privada [...]».*

La cuarta cuestión de la *Vindiciae, opera maxima* del constitucionalismo moderno que comenzó a desarrollarse en ese contexto francés calvinista durante las guerras de religión, concluye con un resumen que contiene sintetiza la esencia del texto: cuando un príncipe está gobernando como un tirano y oprimiendo a su pueblo por seguir la verdadera fe, es un derecho y deber legítimo que otro príncipe vecino intervenga militarmente para poner fin a esa situación injusta y restaurar la libertad y dignidad que el pueblo vecino se merece:

*«[...] En fin, para resumir lo hasta ahora dicho, si un príncipe sobrepasa escandalosamente los límites de la fe y la justicia, un príncipe vecino puede y debe justa y religiosamente dejar su propio país, no para invadir y usurpar el de otro, sino para contenerle dentro de los límites de la justicia y la equidad. Y*



## Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.

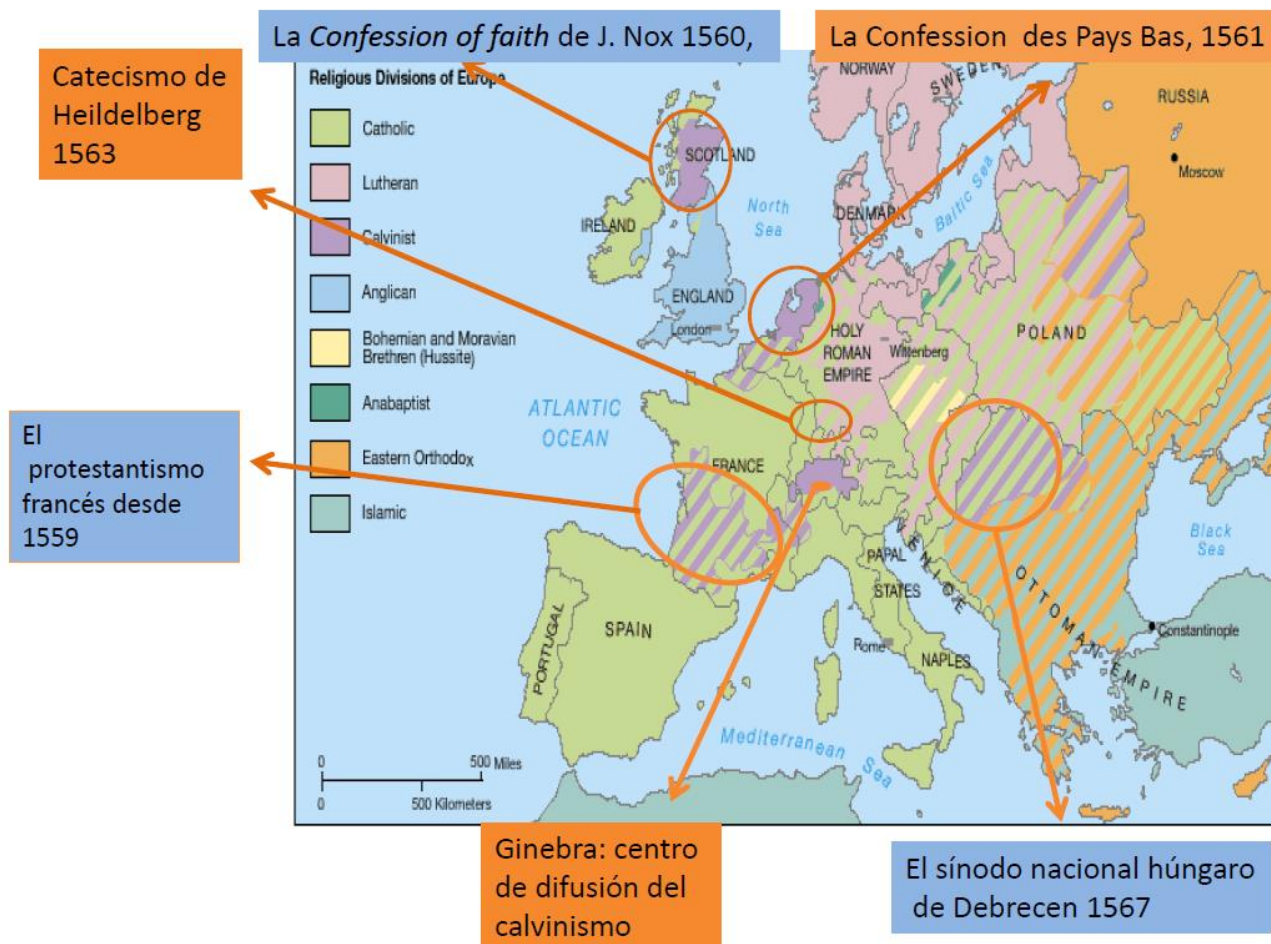
*si un príncipe descuidase u olvidase este deber, se mostraría como un magistrado malvado e indigno. Si un príncipe se comporta como un tirano respecto de su pueblo, un príncipe vecino debe prestar socorro al pueblo tan decididamente como lo haría el hermano al príncipe si el pueblo se amotinase contra él. Más aún, debería socorrer al pueblo mucho más rápida y decididamente, pues es mayor causa de tristeza ver a muchos afligidos que a uno solo. [...] Finalmente, así como siempre ha habido tiranos aquí y allá; las historias testifican que ha habido también príncipes vecinos para oponerse a la tiranía y mantener al pueblo en su derecho. Los príncipes de estos tiempos, imitando estos tan dignos ejemplos, deberían suprimir a los tiranos de los cuerpos y las almas, y contener a los opresores de la comunidad y de la Iglesia de Cristo. En modo contrario, ellos mismos merecerían ser calificados con el infame título de tiranos [...]».*

La *Vindiciae*, así como otros textos y tratados calvinistas, hacen siempre hincapié en el deber que tienen los nobles y príncipes de frenar y contener el poder monárquico cuando éste ha sobrepasado los límites que impone el ordenamiento constitucional –ese pacto político contraído por el pueblo y el monarca, que obliga al rey a gobernar bien y con justicia y al pueblo a obedecerle mientras lo haga así, del que hablábamos antes–. Es decir, la doctrina calvinista, que inevitablemente ha de situarse en un contexto europeo de nacimiento de la ciencia política en torno al cuestionamiento del tiranicidio, de la legitimidad del poder soberano, de su origen y de sus límites o ausencia de ellos, etc.; se convirtió en uno de los más importantes soportes de esta corriente de pensamiento filosófico-político que conocemos como constitucionalismo aristocrático.

La *Vindiciae*, como expresión última de las connotaciones políticas de los pensadores hugonotes, refleja el argumento nuclear de los monarcómacos: el gobernante injusto degenera en tirano y frente al despotismo es lícita la resistencia, incluido el tiranicidio en casos extremos; y ocupó un lugar privilegiado en la defensa de los derechos del pueblo frente al absolutismo monárquico y, por tanto, en la configuración teórica del Estado constitucional. Las cuatro cuestiones vertebrales que se plantean en este tratado político –primera, ¿están obligados los súbditos a obedecer a los príncipes si mandan algo contra la ley de Dios?; segunda, ¿es lícito resistirse a un príncipe que desea anular la ley de Dios o que ataca a la Iglesia, y en tal caso, a quién, por qué medios y en qué medida le es lícita la resistencia?; tercera, ¿hasta qué punto es lícito resistirse a un príncipe que está oprimiendo o destruyendo al estado, y a quién, por qué medios y con qué derecho se le puede permitir tal resistencia?, y cuarta, ¿pueden lícitamente o están obligados los príncipes vecinos a ayudar a los súbditos de otros príncipes, cuando tales súbditos se ven afligidos por defender la verdadera religión o están oprimidos por una tiranía franca?– dibujan de manera muy clara y nítida las líneas principales de esta corriente de pensamiento político surgida como cuestionamiento del poder regio autoritario.

Así pues, la doctrina calvinista canalizó las exigencias e intereses de una parte de la aristocracia europea que sentía la autoridad regia ‘absoluta’ como una autoridad impuesta que no permitía la expansión de sus intereses de poder. En este sentido, podríamos aventurar que el calvinismo se convirtió en algo así como la confesión religiosa protestante de la aristocracia, no porque toda la nobleza europea se hiciese calvinista, puesto que no fue así, sino porque potencialmente ofreció a la temerosa aristocracia de la época un instrumento legitimador para no ver mermado su poder. Fue, como toda relación entre política y religión, Estado e Iglesia en la Edad Moderna, una relación de simbiosis en la que los teólogos reformadores que se adhirieron al pensamiento de Juan Calvino supieron ganarse el apoyo y favor de la nobleza para combatir a la autoridad regia que no les permitía profesar una confesión diferente a la suya; y en la que esta nobleza encontró una justificación doctrinal o soporte teológico ideal para ver cumplidos sus intereses políticos constitucionalistas. De este modo, aristocracia y teólogos reformadores, bajo el mismo símbolo hugonote, se unieron para hacer frente común al autoritarismo regio y religioso no deseado por ninguno de ambos grupos. En lugares como Suiza, Francia, Países Bajos o Escocia, aristocracia, constitucionalismo y calvinismo fueron de la mano.

Hasta ahora nos hemos centrado en el caso del calvinismo francés, pero lo cierto es que esta confesión se extendió por otras zonas de Europa. El siguiente mapa representa aquellos lugares en los que triunfó de alguna manera el calvinismo en la segunda mitad del siglo XVI: Ginebra, como núcleo y cuna del calvinismo (1536); Francia, donde tras la conversión de las casas de Borbón y de Chatillon, los hugonotes adquirieron entidad política (1559); Escocia, con la *Scots Confession of faith* liderada por John Knox, reformador y discípulo de Calvino (1560); los Países Bajos, con la *Confessio Belgica* o *Confession des Pays Bas* (1561); el Electorado del Palatinado con el *Catecismo de Heidelberg* redactado por dos jóvenes teólogos discípulos de Melanchton, uno, y de Calvino, el otro (1563); y, por último, en Hungría donde en el sínodo de Decrecen se adoptó la *Confessio Helvetica posterior*.



Destacable es, por las implicaciones que tuvo para la política y la historia españolas, sin duda alguna, el caso de los Países Bajos, que en 1568 protagonizaron una sublevación contra Felipe II que se prolongó hasta la Paz de Westfalia de 1648, hostigando a tres generaciones de monarcas hispanos: es la llamada Guerra de los Ochenta Años o Guerra de Flandes. Estas luchas en los Países Bajos condujeron finalmente a una separación permanente entre un territorio meridional, exclusivamente católico y controlado por España, con una fuerte posición de la nobleza, y una república federativa, en el norte, dirigida por los calvinistas, con una sólida posición de la burguesía mercantil y una minoría católica semitolerada. Esta situación fue resultado de factores muy diversos que actuaron en el mismo país y desde el exterior: lengua y cultura, país y clima, tradición política e innovación, estancamiento y movilidad sociales, cuestiones de organización eclesiástica y decisiones profundas en materia de fe, grandes personajes con voluntad, poder y claras concepciones y tendencias no intencionales o imposiciones del sistema, con la consiguiente quiebra de esa voluntad.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Heinrich Lutz, *Reforma y Contrarreforma*, Traducción de Antonio Sáez-Arance, Alianza Editorial, Madrid, 2009, edición digital [https://es.scribd.com/doc/261086715/Lutz-Re-for-May-Contra-r-Reform-A], pp. 62-66.

## Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.

Aunque el conflicto no estallara realmente hasta 1568, lo cierto es que el problema existía desde tiempos de Carlos V. El particularismo político y fiscal de estas provincias, descontentas con una política imperial que en buena parte financiaban ellas, se manifestó en una clara resistencia desde los años treinta. La hábil política de la gobernadora María de Hungría –hermana de Carlos V que estuvo al frente del gobierno delegado de los Países Bajos entre 1531 y 1540– impidió que los asuntos pasaran a mayores, pero el apego a las libertades del país y la expansión del calvinismo desde mediados de siglo explican la oposición posterior al gobierno español.

Los territorios que Carlos V había heredado de su abuela María de Borgoña, constituían un complejo conglomerado de ducados y condados muy poco integrados entre sí. El “Estado Borgoñón” era un reino compuesto, es decir, una formación política que agrupaba dentro de sí y bajo la soberanía única del duque de Borgoña –los Habsburgo, en estos momentos– a entidades territoriales muy diferentes entre sí que mantenían sus tradiciones y formas de organización política y constitucional propias.<sup>20</sup> Era, pues, un conglomerado político muy fragmentado, geográfica y políticamente, lo cual generaría serios problemas. Además, detectamos una dualidad norte-sur en los Países Bajos.

Los niveles demográficos y económicos de la zona sur eran muy superiores a los del norte. La economía, muy vinculada al comercio reexportador y a la industria textil, estaba bastante más desarrollada, y generaba una importante contribución fiscal. Destacan el condado de Flandes –en Francia, con su centro más importante en Brujas– y el ducado de Brabante –en el Imperio, con su núcleo más importante en Amberes–. Era una zona, además, en la que el poder se concentraba en una aristocracia terrateniente.



El norte, cuya formación política más importante era Holanda, se encontraba, por el contrario, en una fase de incipiente desarrollo urbanístico, demográfico, comercial y económico. Era una zona que todavía no había despegado, y que a mediados del siglo XVI todavía no gozaba de un *status* socioeconómico parangonable al de sus vecinos del sur, y que no suponía un peso fiscal significativo para los Habsburgo.

Entre ambas realidades –dualidad a la cual habría que añadir las existentes entre el litoral y el interior, entre el centro y la periferia, entre el núcleo borgoñón patrimonial y las incorporaciones más recientes, etc.– había grandes diferencias políticas que imposibilitaban la existencia de una “comunidad moral” integrada. A esta inestabilidad endémica se sumaron, en la segunda mitad del siglo XVI, ingredientes nuevos que generaron un malestar aún mayor, acelerando así el proceso sublevacionista: uno de ellos tuvo por nombre Calvino, y el otro, Felipe.

Felipe II, nacido y educado en España, no disponía ni de la afinidad natural a los Países Bajos, que había mostrado su padre, ni del seguro jurídico-constitucional implicado en la vinculación imperial y posibilitado sólo gracias a la política de redondeo territorial emprendida por Carlos V. Los Países Bajos se encontraban desde 1555-1558 en la misma línea de fractura de las dos partes

<sup>20</sup> Las Diecisiete Provincias englobaban los Ducados de Brabante, Limburgo, Luxemburgo y Güeldres; los Condados de Flandes, Artois, Hainaut, Holanda, Zelanda, Namur y Zutphen; los Señoríos de Frisia, Malinas, Overijssel, Groninga y Utrecht; y el Marquesado de Amberes.

del sistema habsbúrgico, unido hasta entonces. El fracaso de la planeada unión económica y política entre los Países Bajos e Inglaterra, ocasionado por la muerte sin hijos de la reina María Tudor, vino a aportar dificultades adicionales, como también lo hicieron el terrible agotamiento económico y financiero de los Países Bajos. Éste se debía tanto a la serie continua de guerras que los Habsburgo habían mantenido desde 1521 por Europa –y más aún a partir de los años treinta, cuando las rivalidades Habsburgo-Valois se transfirieron a la frontera de la Valonia flamenca–, como a las nuevas condiciones religiosas y político-administrativas existentes desde que, en 1559, el rey había abandonado Bruselas y gobernaba desde España. Las necesidades financieras crecientes de la Monarquía española –que obligarían a Felipe a declararse en bancarrota en 1557, 1560, 1575 y 1596– llevaron a Felipe II a intentar conseguir de los Países Bajos la mayor cantidad de impuestos, para lo cual tuvo que utilizar métodos de gobierno más absolutos que los hasta ahora existentes. Los problemas administrativos y financieros, que exigían un aumento del poder de los Estados Provinciales, venían a ser regulados ahora mediante un giro centralista en el sentido del estilo absolutista de Felipe II, lo cual provocó un aumento del descontento de las clases que se veían más afectadas por esta política: las oligarquías urbanas y la burguesía comerciante.

Por otro lado, a la propagación del movimiento de la Reforma –luteranos, anabaptistas y, sobre todo, calvinistas– se contestó no sólo con una represión más dura –Inquisición, censura–, sino mediante la creación de una nueva organización diocesana que ofreció al monarca un control más férreo sobre las diecisiete provincias –tres nuevos arzobispados y catorce obispados con derecho de nombramiento real fueron creados por Paulo IV en 1559–.

Llegados a un cierto punto, el descontento sociopolítico de la nobleza y las clases altas mercantiles se fusionó con la desafección religiosa, y el calvinismo se convirtió en el elemento aglutinante y canalizador de las reivindicaciones de índole esencialmente política de esas clases descontentas con el proyecto centralizador de Felipe II. Las doctrinas calvinistas, que justificaban la resistencia «*contra tyrannos*», es decir, contra aquellos soberanos que o bien gobernaban de manera excesivamente autoritaria o bien no toleraban el ejercicio de la ‘verdadera fe’; se convirtieron en el sustento ideológico y legitimador de la resistencia armada contra la política centralizadora de Felipe II. Podríamos decir, pues, que la principal causa de la rebelión de los Países Bajos fue el descontento social, político y económico de la población –principalmente la del norte– que no veía adecuadamente atendidos sus intereses y que sentía a Felipe II como un monarca impuesto y excesivamente autoritario. Todo ello encontró una vía de escape en las doctrinas calvinistas que justificaban la resistencia y rebelión, dando un sustento ideológico-teológico a la voluntad secesionista y sublevacionista de esos estratos de la sociedad neerlandesa que sentían a Felipe como a un «*tyranno*». Así pues, como si se de una reacción química se tratase, el descontento popular ya desde tiempos de Carlos V unido a la inoportuna política centralista de Felipe II y a la cuestión religiosa –la expansión del protestantismo y la dura respuesta por parte del gobierno español–, desembocaron inevitablemente en una rebelión armada contra la autoridad existente.

La resistencia se formó y se radicalizó en varios pasos. En cada momento se pusieron a su cabeza capas sociales distintas, produciéndose una creciente, y cada vez más estrecha relación entre la oposición política y la religiosa. En 1564 fue el partido de los gobernadores –Egmont, Horn y Guillermo I de Orange Nassau, miembros todos ellos de la alta aristocracia que veía reducida su importancia y desoídas sus peticiones de tolerancia religiosa, autonomía política y retirada del ejército español– el que actuó contra el cardenal Granvela, que se encontraba a la cabeza del Consejo de Estado de los Países Bajos como representante de la política de Felipe II. Aliados con la gobernadora Margarita de Parma, hija natural de Carlos V y viuda de Ottavio Farnese, nieto del papa, este grupo consiguió derribar a Granvela. El conflicto se fue agravando. En 1566 aparece en escena la baja nobleza, movilizada en todas las provincias por hombres como Brederode o Philipp Marnix de St. Aldegonde, que eran ya activos calvinistas. Exigían la abolición de la Inquisición, la derogación de los edictos de religión y la convocatoria de los Estados Generales. Al entregar estas reivindicaciones en una petición común, a alguien se le ocurrió la denominación

Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.

despectiva de *gueux* –‘mendigos’–, que habría de convertirse desde entonces en autodenominación de los *geusen*. Estos primeros disturbios de 1566 fueron de gran agresividad anticatólica, y en muchas provincias se llegó a la iconoclastia y al saqueo, por lo que se conocen con el nombre de “furia iconoclasta” –*beendelstorm* o ‘lluvia de estatuas’–. El Sínodo de Amberes fue decisivo para la rebelión, pues se estableció que era lícito tomar las armas contra la autoridad superior si ésta violaba los privilegios.

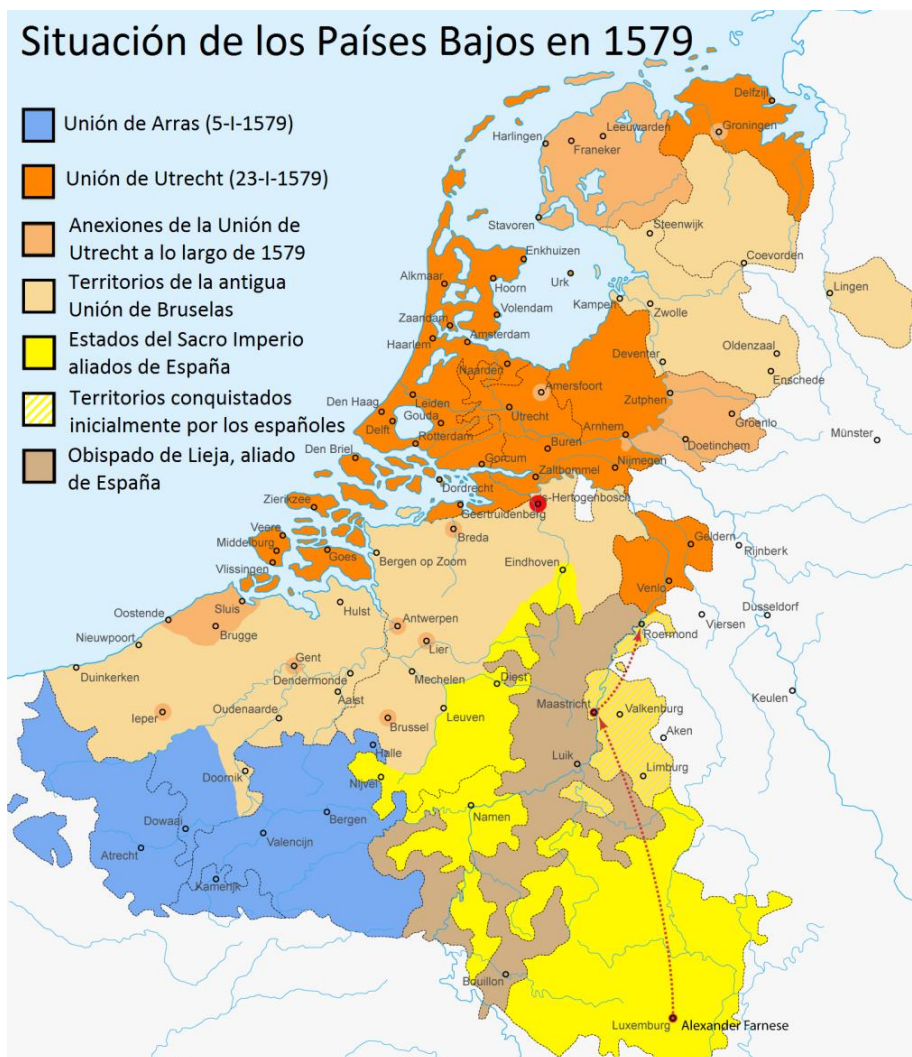
En 1567, Felipe II envió al duque de Alba marchar a los Países Bajos al frente de un gran ejército con la misión de aplastar la oposición política y religiosa desde su nuevo cargo de gobernador. La ejecución de los principales cabecillas, los condes de Egmont y Horn, el 5 de junio, fue continuada por el enjuiciamiento por parte del “Tribunal de los Tumultos” o “Tribunal de la Sangre”, con poderes absolutos para la represión de la herejía y la disidencia política y presidido por el propio gobernador, de 12.000 personas y la condena de más de 1.000, en los años siguientes. A estos procesos y ejecuciones masivas siguieron un éxodo generalizado y la formación de núcleos de resistencia militar en las zonas costeras menos accesibles. Los intentos, por parte de Orange, de una intervención militar desde el exterior fracasaron, pero encontró apoyo en los pequeños territorios rebeldes en las costas de Holanda y Zelanda, se pasó al calvinismo en 1573 y se convirtió en líder y figura integradora de una resistencia articulada en forma de guerra de guerrillas, que discurriría año tras año de modo cada vez más favorable para su causa. El Sur permaneció fiel a Alba, sin rastros de rebelión popular, pero en el Norte la insurrección se generalizó y los piratas de aquellas provincias, los “*gueux*” o mendigos del mar, atacaron las costas y obstaculizaron las comunicaciones con la Península Ibérica.

Ante su fracaso frente a los rebeldes del Norte, el duque de Alba fue sustituido en 1574 por don Luis de Requeséns y Zúñiga, proclive a los métodos moderados, aunque sin variar los objetivos. Aun así, las dificultades no se aminoraron: los motines del ejército español, impagado, se repetían, mientras se multiplicaban las revueltas y los calvinistas del Norte se hacían fuertes. Aprovechando la situación con el nuevo gobernador, el Norte y el Sur pudieron ser rápidamente unificados en el sentido de la política de concentración supraconfesional propugnada por Orange, mediante la Pacificación de Gante del 5 de noviembre de 1576. Ésta estipulaba las condiciones por las que se aceptaría una paz con España: la expulsión de las tropas españolas, el reconocimiento del Duque de Orange como gobernador de la región, el reconocimiento de la libertad religiosa y la supresión de las leyes contra la herejía, y la transferencia de todos los asuntos, incluidos los de religión a los Estados Generales. Asimismo, este acuerdo preparaba el papel dirigente de los Estados Generales contra el absolutismo, la primacía de las Provincias, y la libertad del protestantismo frente al dominio exclusivo de Iglesia católica. Don Juan de Austria, el nuevo gobernador, aceptó por el Edicto Perpetuo de 1577, impuesto por los Estados Generales, la mayor parte de las reivindicaciones de los rebeldes, iniciando la evacuación de su ejército.

Pero esta paz duró muy poco. La diversidad entre el Norte y el Sur acabó con la alianza: el expansionismo calvinista extremista desde las provincias de Holanda y Zelanda, el excesivo protagonismo de Orange, el particularismo provincial, y las grandes contradicciones sociales y políticas respecto a las fuerzas conservadoras vinculadas a los Habsburgo predominantes en el sur, que reanudaron sus esfuerzos de aplastar la rebelión; supusieron una amenaza para la unidad. Don Juan de Austria se vio obligado a volver a la línea dura, y solicitó más tropas. Éstas llegaron en 1578 al mando de Alejandro Farnesio y se impusieron al ejército rebelde. La muerte inesperada de Juan de Austria en 1578 convirtió en gobernador a Farnesio, que supo aprovecharse a fondo de estas contradicciones y que fomentó la división entre el Norte, calvinista y ‘democratizante’, y el Sur, católico y nobiliario.

La ruptura de la Paz de Gante fue seguida de la formación de sendas coaliciones enfrentadas. El 5 de enero de 1579, los católicos del sur formaron la Unión de Arras, que comprendía las provincias de Artois, Hainaut y parte de Flandes –Lille, Douai y Orchies– y que reconocía la soberanía

de Felipe II y la fe católica a cambio del respeto de sus libertades tradicionales. En contraposición, los calvinistas del norte, liderados por Guillermo de Orange constituyeron el 23 de enero la Unión de Utrecht – Holanda, Zelanda, Utrecht, Güeldres, Groninga, Frisia, Drente, Overijssel y algunas ciudades de Flandes y Brabante–. En 1581 las provincias de Brabante, Güeldres, Zutphen, Holanda, Zelanda, Frisia, Malinas y Utrecht, anularon en los Estados Generales su vinculación con el Rey de España Felipe II mediante el *Acta de abjuración*, y eligieron como soberano a Francisco de Anjou según lo establecido en el tratado de Plessis les Tours de 1580. Pero Felipe II no renunció a esos territorios, y Alejandro Farnesio, inició la contraofensiva y recuperó parte de Flandes y Brabante.



Durante estos años se produjo el fracaso del partido intermedio, numéricamente poderoso, que pretendía mantener la unidad nacional por encima de las divisiones confesionales. El calvinismo se alzó con la victoria en las provincias septentrionales. Surgió así, del conflicto confesional, un nuevo estado republicano. Su autoafirmación en las luchas posteriores sería dependiente del desarrollo del poder político, tanto español como rebelde, de sus aliados europeos y, sobre todo, de la resolución de los enfrentamientos en curso entre Felipe II e Inglaterra y Enrique de Navarra en Francia. Inglaterra, tras la caída de Amberes en 1585 apoyó a la Unión de Utrecht, ahora liderada por Mauricio de Orange-Nassau, que entre 1591 y 1598 obligó a los tercios españoles a retroceder en el este y el sur, perdiéndose nuevamente territorios de Flandes y Brabante.

Estas luchas en los Países Bajos condujeron finalmente «a una separación permanente entre un territorio meridional, exclusivamente católico y controlado por España, con una fuerte posición de la nobleza, y una república federativa, en el norte, dirigida por los calvinistas, con una sólida posición de la burguesía mercantil y una minoría católica semitolerada».<sup>21</sup> En 1598 Felipe II abdicaba los Países Bajos sobre su hija Isabel Clara Eugenia y su sobrino Alberto de Austria, en un intento de resolver el problema estableciendo una rama autóctona de los Habsburgo. Pero las provincias del norte no reconocieron la nueva autoridad, y el conflicto no quedó resuelto hasta la Paz de Westfalia de 1648, por la que España reconoció la total independencia de la República de las Provincias Unidas.

<sup>21</sup> Heinrich Lutz, *op. cit.*, p. 64.

Algunas cuestiones sobre la confesionalización de la cultura y la política de los Estados europeos en la segunda mitad del siglo XVI y sobre el calvinismo.

### **Bibliografía**

Calvino, Juan *Institutio Christianae Religionis*, IV, XX, 2.

———, *Opera Selecta*, ed. por P. Barth, W. Niesel, y D. Scheuner, Múnich, 1952, pp. 378-418.

Hanisch, Walter, *El catecismo político-cristiano: las ideas y la época: 1810*, Andrés Bello, Santiago, 1970.

Iunius Brutus, Stephanus, *Vindiciae contra tyrannos*, disponible en inglés en línea [[www.constitution.org/vct/vind.htm](http://www.constitution.org/vct/vind.htm)].

Lotz-Heumann, Ute, “The Concept of ‘Confessionalization’: a Historiographical Paradigm in Dispute” en *Memoria y Civilización*, nº 4, 2001, pp.93-114, Humboldt-Universität zu Berlin.

Lutero, Martín, *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, 1523.

———, *Sobre las buenas obras*, 1524.

———, *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, 1525.

Lutz, Heinrich, *Reforma y Contrarreforma*, Traducción de Antonio Sáez-Arance, Alianza Editorial, Madrid, 2009, edición digital [<https://es.scribd.com/doc/261086715/Lutz-Re-for-May-Contra-r-Reform-A>].

Nauert, Charles G., “The mind” en Euan Cameron (coord.), *The Sixteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Ruiz-Rodríguez, José Ignacio y Sosa Mayor, Ígor, “El concepto de la «confesionalización» en el marco de la historiografía alemana” en *Studia histórica. Historia moderna*, nº 29, 2007, Universidad de Salamanca.

Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994.

Schilling, Heinz, “Confessionalization in the Empire. Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620” en *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden, New York, Cologne, Brill, 1992.