

CORRADO VIVANTI, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1974.

Para alcanzar una correcta comprensión del libro de Vivanti, que reimprimía Einaudi en 1974, es necesario encuadrarlo en sus coordenadas historiográficas. El autor procede de la escuela florentina, influido especialmente por Delio Cantimori tan interesado por el conocimiento de las implicaciones religiosas de los humanistas italianos. Pero no podemos olvidar el influjo de la escuela francesa de *Annales*. En efecto, se trata de una tesis dirigida por Braudel, tan vinculado a los estudios de la época de Felipe II, aunque el tema estudiado por Vivanti sólo se refiera a la retaguardia ideológica de muchos problemas que asoman en la gran obra sobre el Mediterráneo en el siglo XVI. Sin embargo, el influjo más claro y evidente es el de Lucien Febvre que, junto a sus preocupaciones por la historia económica y social, ha dedicado preciosas páginas a la historia del pensamiento y de la religiosidad. No en vano Febvre es el autor de *Un destin: Martin Luther* (1928), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais* (1942), *Philippe II et la Franche-Comté. Etude d'histoire politique, religieuse et sociale* (1911), *Au coeur religieux du XVI^e siècle* (1957)... Interesan, en este sentido, de manera especial, las dos obras citadas en último lugar porque implican un planteamiento metodológico original: el intento de estudiar las relaciones entre una clase social, la burguesía, y una forma religiosa concreta en la Francia del XVI, la reforma. Sólo desde esa perspectiva resulta comprensible *Lotta politica e pace religiosa*...

A Corrado Vivanti le interesan fundamentalmente los intentos irenistas —tanto de católicos como de calvinistas— por unir las dos iglesias. De ahí que no se proponga directamente el complejo problema de la actitud que tomaron las distintas clases sociales durante las guerras de religión en Francia. Sin embargo, no puede prescindir del problema y, con estricta lógica, tiene que analizar la actitud del campesinado. Estudiaré, pues, dos aspectos del libro; la conexión entre las rebeliones campesinas con las guerras de religión y las íntimas relaciones del erasmismo y las propuestas de paz, dejando al margen otros apartados no menos interesantes.

Es bien sabido que una serie de rebeliones campesinas azotaron Europa a lo largo del siglo XVI. Sin duda, la más importante fue la que, dirigida por Tomás Münzer, tuvo lugar en Alemania en 1525. Las implicaciones religiosas que entrañaba, la equívoca postura de Lutero entre los campesinos y la nobleza y las consecuencias sociales que produjo en los países ganados por la Reforma, la convierten en un caso de especial interés para el historiador. También Castilla sufrió una violenta rebelión del campesinado. Pese a que la Guerra de las Comunidades ha sufrido vaivenes interpretativos —acto de xenofobia, anticipo del liberalismo (Quintana, Ferrer del Río...), intento de impedir el absolutismo imperial que suponía la victoria sobre el feudalismo (Marañón), conato fallido de revolución urbana burguesa (Maravall)... —últimamente Gutiérrez Nieto ha señalado las características propias de una rebelión campesina antiseñorial.

Las dos rebeliones campesinas aludidas tuvieron lugar en la primera mitad del siglo. Pero ya Braudel señaló en su obra sobre Felipe II que, mientras en la primera mitad del XVI predominan las revoluciones —Alemania, Comunidades, Germanías...— sobre los desórdenes, a partir de 1550 a 1560 se invierte la relación predominando con mucho las alteraciones del orden vinculadas al bandolerismo en toda la cuenca mediterránea. Estudios posteriores han venido a demostrar el correcto planteamiento del historiador francés pero también a matizarlo. Porque las circunstancias de cada país influyen de manera definitiva en la forma concreta de bandolerismo. Así, Reglá pudo observar las implicaciones del bandolerismo catalán con los grupos desperdigados de hugonotes que, al socaire de las guerras de religión, presionaban sobre las fronteras pirenaicas. “Consti expressament que ni tots els bandolers eren hugonots ni tots els hugonots bandolers, però uns i altres representaven una posició de dissidència respecte de l’articulació política, social, econòmica i religiosa imperant, i aquest fet ja els donava certa afinitat”¹. Por su parte, García Martínez ha estudiado las múltiples manifestaciones del bandolerismo en Valencia, en íntima conexión con las circunstancias socio—políticas: Bandos de los nobles, acciones de los moriscos en apoyo de sus patronos

1 J. REGLA, *Bandolers, Pirates i Hugonots*, Barcelona, 1966, 76.

o en relación con los argelinos, bandolerismo de los campesinos desarraigados de la sociedad, y que adquieren gran importancia en el reinado de Felipe II².

También Vivanti acepta explícitamente tal planteamiento remitiéndose, para comprender las características de las rebeliones campesinas de la segunda mitad del XVI, al capítulo “Miseria y banditismo” del referido *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en tiempo de Felipe II*. Rebeliones campesinas que considera “una consecuencia di quella ragione nobiliare che aggrava la miseria delle proporzioni assai piu vaste”. Es decir, el bandolerismo francés está fundamentalmente matizado por las guerras de religión. Y este es el aspecto que intenta explicar Vivanti.

El hecho que determina la última fase de las guerras de religión francesas y el resultado final es, sin duda alguna, la conversión al catolicismo de Enrique IV. La decisión del fundador de la dinastía borbónica fue muy bien recibida por el pueblo que reaccionó favorablemente mucho antes de que Roma lo absolviera de la excomunión. Esta actitud popular resultó evidente en los movimientos campesinos que, si en un principio se dirigían contra los hugonotes a los que consideraban causantes de las ruinas que entrañaba la guerra, pronto pasaron a manifestar caracteres antiliguitas, para acabar siendo una rebelión de características antiseñoriales. Ahora bien, dentro de esa línea esquemática, Vivanti estudia con minuciosidad el proceso del movimiento campesino de los *croquants*.

El movimiento surgió en distintas regiones francesas pero fue en el S.O., zona especialmente atrasada, donde adquirió las características más precisas y claramente definidas. En julio de 1594 el Parlamento de Burdeos aprovecha la ocasión de felicitar al rey por sus victorias para comunicarle el deseo de que el monarca pueda ocuparse de la desgracia que los amenaza; “ces jours passés, nous avons esté advertis d’une eslevation des Communautés en Agenois, Condonnoys, Albret et jusques aux Montz Pirennées”. Volvemos a encontrarnos con la palabra *comunidad* como durante la rebelión castellana de los años veinte. Estas comunidades, según afirma el Parlamento de Burdeos, con pretexto de oponerse a los ejércitos de la Liga, “parmy se meslent la descharge des daces et impositions jusques à convoquer sur ce des assemblées...” Y, pese a los esfuerzos del Parlamento, los campesinos han continuado en sus reuniones ilegales.

Vivanti describe con interés las características y organización de los *croquants*. En primer lugar, están organizados “su forme di democrazia diretta, attraverso assemblee cui partecipano tutti gli insorti”. No obstante los rebeldes desean mantenerse dentro de la legalidad —aluden al derecho del

2 S. GARCIA MARTINEZ, *Bandolerismo, piratería y control de moriscos en Valencia durante el reinado de Felipe II*, en “Estudis—1” (1972) 85—167.

Tercer Estado a reunirse en asambleas— y no sólo reconocen la autoridad del rey como suprema norma legal sino que luchan contra la Liga en busca del restablecimiento del auténtico poder del monarca.

Además, los campesinos superan pronto las diferencias de bandos o partidos religiosos. No siempre el idealismo de los nobles era tan sincero como pretendían aparentar. Muchas veces los nobles enrolaban a sus hijos en los distintos ejércitos para tener sus bienes e intereses a buen recaudo ganase cualquiera de los bandos. Sólo los campesinos quedaban obligados a seguir a sus señores sin poder decidir personalmente por cuestión de fe o de religión. En consecuencia, no puede extrañar su decisión de superar las diferencias de grupos religiosos y unir fuerzas para defender sus intereses económico—sociales frente a quienes los explotan. Basado en los documentos de la asamblea de los *croquants* en Château—Mazier del 3 de abril de 1594, Vivanti afirma: “Nel loro moto di rivolta contro la guerra e il partito che ormai ne appare chiaramente il fautore —dopo le vittorie e la conversione di Enrico IV— le popolazioni rurali di queste regione riducuno all’essenziale i motivi delle lotte civili, e superando le divisioni religiose, scoprono un fondamentale interesse comune che senza eccessiva forzatura potremmo definire di classe” (pag. 42). Dicho con otras palabras, a juicio de los campesinos, no se trata de una cuestión religiosa sino social.

Desde esa perspectiva, los *croquants* intentan alcanzar una unidad de esfuerzos para expulsar a los ladrones que, en gran número, asaltan sus tierras. Dada, pues, su autonomía democrática en la elección representativa pretenden sustituir a los “messieurs de la justice, les gouverneurs, maires et consuls des villes, qui ne veullent, ou ne peuvent, a ce qu’ilz disent, remedier à toutes ces tyrannies”.

¿Quiénes forman el grupo de los *croquants*? El grupo mayoritario del movimiento lo constituyen “les labourers”, “le puvre peuple”, es decir, la masa de los campesinos. Pero la base social es más amplia. El mismo deseo de quedar dentro de la legalidad demuestra la necesidad que sienten de apoyarse en grupos sociales mejor dotados: propietarios medios, pequeños artesanos... ¿Y la burguesía urbana? He aquí un problema vidrioso. Los burgueses forman un elemento moderado frente al radicalismo campesino y, dada su mayor formación cultural, acabarán dirigiendo, en muchos casos, el movimiento. En consecuencia, los campesinos acabarán desconfiando de los burgueses y de las ciudades pues no encuentran en ellos el apoyo necesario para combatir a los señores. Antes al contrario, como vio muy bien Lucien Febvre para el Franco Condado, Vivanti intenta distinguir en los *croquants* una oposición primera y directa contra los señores e indirecta contra las ciudades y sus burgueses.

Uno de los puntos más interesantes es la evolución de los fines pretendidos por los *croquants*. En un principio su enemiga iba dirigida contra los hugonotes. Así lo manifiestan sus cantos:

Je parleroy du camp
et des cruetez grandes
des Huguenots meschans
qui vont avec leur bande...

Los campesinos veían en los hugonotes el origen de la guerra que destruía sus cosechas, talaba sus campos, mataba sus ganados...En este sentido coincide con Reglá que ha demostrado el apoyo, y en muchos casos la dirección, de los condes de Foix a las bandas de hugonotes que asolaban los pueblos del Pirineo³.

Sin embargo, y por razones que el autor confiesa no ver claras, el movimiento sufre un cambio de dirección. Pronto los enemigos serán los nobles que dirigen la Liga y más tarde la oposición antiseñorial adquirirá caracteres predominantes: “le peuple, se disant opprésé par les gens de guerra, tailles et aultres subsidies, firent complot et se assembla à diverses fois en grand exterminer la noblesse et autres qui demandoient la guerra” (pag. 39). Volvemos a encontrarnos con las quejas de los campesinos castellanos de la Guerra de las Comunidades. Era el problema del feudalismo o de los señoríos cuyas cargas pesaban sobre las espaldas del campesinado y cuyas protestas surgen desde el momento en que se sienten menos coaccionados.

Lo sorprendente en este caso, en contraste con la guerra de los campesinos alemanes, es la evolución posterior de los *croquants* hacia una postura favorable a la paz dentro de una creciente desconfianza por las ciudades y una cada día mayor fe en la protección del monarca. El hecho mismo de que los campesinos superen sus diferencias religiosas constituye un síntoma de modernidad pero es, al propio tiempo, una prueba de debilidad, pues carecerán de la carga revolucionaria que el misticismo de la Reforma imbuyó en los campesinos alemanes. En palabras del mismo Vivanti: “Priva di una ragione ideale, sia pure utopica o mistica, che la spronasse a vagheggiare una nova società di giustizia, la rivolta dei *croquants* sarà puramente negatrice: contro la guerra civile, contro la nobiltà che l’alimenta”. En consecuencia, la simple reducción de los impuestos feudales o de las cargas señoriales bastará para dividir a los revolucionarios.

Otros factores intervinieron en la pacificación de los campesinos. Habría que señalar especialmente dos: las ciudades y el monarca. Hemos aludido antes al hecho de que las ciudades tomaron una actitud ambigua. En algunos casos, como en el Perigord, los *croquants* presionaron a “les plus riches, mesme les juges des lieux” a dirigir el movimiento. Presión que, así confesada por las ciudades, puede ser una excusa en el momento de conseguir el perdón del rey después de alcanzada la paz. Porque, puestos al frente de la revuelta,

3 REGLA, *Bandolers...*

propusieron la abolición del pago de los diezmos al clero y de las rentas a los propietarios. Pero en la mayoría de los casos, los dirigentes urbanos no siguieron el extremismo de los campesinos que no tardarían en volverse contra los burgueses que los explotan, como dirían los *croquants*: "ilz font les belles mestaeries à bon marché, nous font payer la rante au double et a tripple de ce que nous leur debvons et s'aident de la justice grand il leur plaist" (pág. 44).

Será el rey, sin embargo, quien decida la cuestión. Ante el cariz antiseñorial que va tomando el movimiento campesino, los nobles de la Liga se vieron precisados a buscar la autoridad real para poder conservar los beneficios de una estructura social privilegiada, cuyo último apoyo radicaba en persona del rey. Y Enrique IV supo aprovechar la ocasión para imponer su autoridad tanto a la nobleza rebelde como a los campesinos. El planteamiento, según Vivanti, resulta transparente: a la insurrección popular se contraponen el bloque jerárquico constituido por la nobleza, el clero y el monarca, todos amenazados, en el fondo, por el movimiento de los *croquants*. Desde esta perspectiva, es lógico que el autor acepte el razonamiento de Porchnev en *Les soulèvements populaires en Francia da 1623 à 1648* (Paris 1863). Bastan para confirmarlo, además de la expresa confesión del autor, las mismas palabras de Vivanti: "se infatti la tattica seguita per soffocare la rivolta è quella della repressione violenta del moto sociale e delle parziali concessioni d'ordine fiscale, che non giungono a intaccare alcun privilegio, l'alleanza fra la monarchia e la nobiltà si stringe immediatamente adanno degli insorti, non senza che la prima si avvantaggi della rivolta per operare una pressione sugli ex leghisti e indurli alla completa sottomissione. Qualche episodio marginale di collaborazione fra croquants e forme monarchiche non altera questa linea di condotta che viene seguita su vasta scala" (pag. 46-47).

Este fue, además, el consejo que dio el enviado del rey, Henri de Bourdeille. Después de visitar el Perigord, comunicó a Enrique IV su criterio. Pese a las presiones de la Liga para que el ejército real interviniera cuanto antes contra los *croquants*, Bourdeille aconseja al monarca que no se precipite. Retrase su ayuda y haga reconocer su autoridad a los nobles de la Liga, a los que llama "los gentilshommes voz serviteurs". Respecto a los campesinos, que se atribuyen el mérito de haber vencido a la nobleza, y tienen un ejército de decenas de miles de soldados, aconseja "adoucir ceste furie populaire". En consecuencia, sugiere "mettre une prompte fin à ce mal, avant qu'il empire" con algunas concesiones, pero al mismo tiempo reformar el ejército, sin olvidarse de "fortifier et augmenter leur (de los nobles) affection à vostre service". Consejo que siguió Enrique IV. En 1597 la calma había quedado restablecida en la campaña francesa.

El segundo aspecto del libro que me interesa resaltar es el origen del partido de los "políticos" y más concretamente la importancia del movimiento humanista que está en la base de tal postura. Resulta evidente

que la solución a las guerras religiosas en Francia radica en la coincidencia de una serie de corrientes de pensamiento e intereses favorables a un acuerdo. El clero galicano teme el poder de Roma que considera subordinado a la política española al tiempo que necesita la autoridad del rey, si bien exige con anterioridad su conversión. En estricta convergencia de intereses está el Parlamento controlado por los *robins*. La nobleza parlamentaria temía una victoria de la Liga que favorecía a los príncipes de espada. Más aun, tal victoria llevaba implícita la aceptación de los cánones del Concilio de Trento y, en consecuencia, la ruina de las libertades de la iglesia galicana. Finalmente, el mismo clero católico contrarreformista no deseaba el excesivo aumento del poder de Roma.

Bataillon ha demostrado que el pensamiento de Erasmo no perdió, al menos en España, toda su virtualidad con el decreto inquisitorial de 1559 que prohibía varias de sus obras⁴. La pervivencia del erasmismo produce frutos de altísimo mérito en las obras de Arias Montano o Fr. Luis de León, como han venido a confirmar Eugenio Asensio⁵ y Ben Rekens⁶. También la supervivencia del pensamiento erasmista —basado en las ideas de diálogo y tolerancia— continúa coleando en Europa. Trevor-Roper, en su intento de ver en la tolerancia erasmista el origen de la actitud intelectual que originará la Ilustración, ha seguido la trayectoria de los discípulos racionalistas del humanista de Rotterdam: Suiza, Polonia, Francia, Holanda...⁷. Uno de los momentos especialmente interesantes en la supervivencia del erasmismo tiene lugar en Francia a fines del siglo XVI.

A Vivanti no le interesa como primer objeto de su estudio el erasmismo y su repercusión en los intentos de pacificación religiosa. Pretende estudiar la actividad de los personajes, católicos unos (De Tou, Estoile...) calvinistas otros (Hotman, Casaubon...) en busca de la unidad religiosa como punto esencial de la paz política. Pero en esta búsqueda no puede menos de tropezar con testimonios evidentes de la importancia del erasmismo.

El punto de partida tiene lugar con la muerte de Enrique III. Tres perspectivas se abren de cara al futuro de la iglesia francesa: 1) Aumento de la dependencia respecto a Roma. 2) Ruptura cismática. 3) Fomento de las libertades de la iglesia galicana. En realidad la última solución era la única que podía unir a los franceses pero sólo resultaba viable a través del aumento de la autoridad del rey. Ello explica el fulgurante éxito de la figura de Enrique IV adornado con el mito del "Hercule Gaulois".

Ahora bien, para que fuera una solución permanente, este planteamiento

4 M. BATAILLON, *Erasmo y España*, 2ª. ed., México, 1966.

5 E. ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, en "Revista de Filología Española", XXXVI (1952) 31-99.

6 BEN REKERS, *Arias Montano*, Madrid, 1973.

7 H.R. TREVOR-ROPER, *De la Réforme aux Lumières*, Paris, 1972, 237-279.

tenía que corresponder a una realidad interior. En efecto, una serie de corrientes confluyen en la consecución de una paz general. Se trataba de elaborar un complejo sistemático de doctrinas galicanas que permitieran a la monarquía superar la crisis. Para ello debía tener una fuerte tradición histórica aceptada por gran parte de la iglesia. A ello contribuyó, evidentemente, la labor de los juristas de la escuela de Cujas (el clásico Cujacio de los juristas españoles) en la que fueron educados, en su mayor parte, los parlamentarios franceses quienes, además, habían recibido el influjo de su formación humanista que les inducía a considerar la libertad religiosa como un problema individual. Es, en consecuencia, el momento en que aparecen *Les libertés de l'Eglise galicane* (1594) de Pierre Pitou.

Por otra parte, los humanistas celebraban la instauración de un nuevo modo de vida, nuevas relaciones humanas, otra organización del estado bajo el signo de la justicia y de la paz, con la garantía del soberano. Era el contraste con los grandes ideales guerreros y caballerescos de la alta nobleza. De ahí la coincidencia de ideales con los parlamentarios. El gran humanista Isaac Casaubon invitaba a Enrique IV, en la dedicatoria de la monumental edición de Ateneo, a restaurar "quicquid in regno tuo superiorum temporum licentia depravavit". Y todavía con mayor claridad en la dedicatoria de la edición de Polibio: "Tu pacem, pacem almam, pacem augustam, pacem omnium bonorum largitricem nobis dedisti". Era la paz que tanto interesaba mantener a la burguesía parlamentaria frente a la nobleza de espada.

Ciertamente, la paz de que hablan los humanistas no es exclusivamente política. En el fondo, lo saben muy bien, la paz política resulta inviable sin una pacificación religiosa que incluiría, por supuesto, la tolerancia por parte del estado. Sin embargo, los irenistas más lúcidos van más lejos. Pretenden una concepción de la iglesia mucho más profunda en la que quepan las diversas formas concretas de cristianismo. Sería una iglesia esencial basada en una misma fe enunciada en el símbolo de los apóstoles, un bautismo por el que el cristiano se incorpora a la iglesia, un Dios en tres Personas. Otros aspectos, considerados secundarios aunque se tratase del carácter sacrificial de la misa, no privarían a los distintos grupos de participar en la comunión de la iglesia cristiana. Así, por ejemplo, los calvinistas defensores del irenismo, como Hotman o Serres, aceptarían plenamente la comunión eclesial con los católicos con quienes condividen la fe en la Sagrada Escritura, la común tradición patristica y los mismos sacramentos que los unen a Cristo.

Este planteamiento irenista tenía que encontrar, por necesidad, muchos obstáculos. Los católicos contrarreformistas, herederos de la Liga y defensores a ultranza de Trento, y de la autoridad de Roma, no podían ver con buenos ojos una actitud que pretendía encontrar el criterio de unidad religiosa al margen del papado. Tampoco los calvinistas radicales colaboraron con los irenistas. Trevor-Roper señaló, hace ya algunos años, que la

tolerancia no vino de los calvinistas ortodoxos —intolerantes y fanáticos como los contrarreformistas— sino de los disidentes. Lo mismo demuestra Vivanti. Los pastores ginebrinos, desde una perspectiva de intransigencia, rechazan todo intento de diálogo, presionan ante sus amigos de la Corte, acusan a los irenistas de traidores a la ortodoxia...

Sin embargo, un grupo de entusiastas e incansables defensores de la paz religiosa defienden la necesidad de superar las diferencias entre los cristianos. Tanto si proceden del campo católico (Jacques—Auguste de Tou, Pierre Estoule...) como si vienen del calvinismo (Jean Hotman, Jean de Serres, Isaac Casaubon...) pretenden encontrar en el irenismo religioso la base de la convivencia pacífica. Partidarios acérrimos, desde el primer momento, de Enrique IV, defensores de la convocatoria de un nuevo Concilio que supere las deficiencias de Trento, admiradores de los cánones de la iglesia galicana... defienden sus ideas en los altos cargos diplomáticos que ostentan o en los libros que escriben.

En tales circunstancias, tenían que mirar al pasado en un intento de explicar y justificar su actitud. Y en la búsqueda de una tradición se encontraron con la figura de Erasmo. El humanista de Rotterdam marcó una actitud de diálogo y tolerancia que tenían que imitar quienes buscaban la pacificación religiosa y política después de las guerras de religión. Más aún, tenían que llegar a conectar con los hombres de la Prerreforma que deseaban una sincera purificación evangélica de la Iglesia. Vivanti es plenamente consciente de esa perspectiva cuando afirma: "Ma l'atteggiamento degli umanisti gallicani della fine del Cinquecento di fronte alla crisi aperta dalla Riforma e le loro ostinate speranze di pace religiosa ci appaiono, durante tutto il regno di Enrico IV, come la manifestazione di convinzioni e sentimenti che si ricollegano direttamente —attraverso l'eredità di un Cassander e di un Erasmo— con le aspirazioni e le speranze di quegli spiriti cristiani che all'inizio del secolo auspicano un ritorno della Chiesa all'evangelica purezza delle sue origini" (pág. 165).

Decir que el movimiento quedó pronto frustrado no es desvelar ningún secreto. Es, en el fondo, el fin auspiciado a todo intento de diálogo cuando se radicalizan las posturas ideológicas. Pero vuelve de nuevo a surgir como el Ave Fénix. Así, al menos, lo creían ellos. "Neque subito futurum aliquando saeculum quod sine aemulatione et livore illam *αλαληθειαν* exoscuetur... Erit aetas sine dubio quae libere sententiam de nostra feret, quae in scripta omnium ex aequo inquirat, quae hoc totum dabit veritati quod hominibus nunc datur...", escribirán con el más sincero optimismo.

Hay que confesar, sin embargo, que la línea en que se desenvuelve y desarrolla la actitud irenista y tolerante es bastante sinuosa y, muchas veces, oculta. No es frecuente leer que en íntima relación con este grupo estuvo un personaje tan significativo como Grocio, corresponsal de Casaubon y colabora-

dor en la edición de la obra de Cassander. Y de la actividad de Casaubon en Inglaterra fue una buena prueba la actitud pacifista de Bacón. Recuérdese que Grocio y Bacon constituyen las dos figuras más importantes del período “pacifista” que transcurre entre las guerras de religión francesas y la guerra de los 30 años.

De su importancia en la historia posterior no hay por qué hablar. Me limito a recordar el influjo que ejercieron en algunos ilustrados españoles. En otros lugares he hablado de la admiración que sentían Manuel Martí y Gregorio Mayans por los humanistas⁸. Es curioso que Mayans, hablando de Erasmo, lo salude, en 1737, como “el padre de los críticos modernos” y que, al final de sus días, en la *Vivis Vita*, hable del aprecio de los teólogos españoles del XVI por el humanista de Rotterdam. Ni que decir tiene que su admiración por Vives no alcanza límites, tanto que el erudito de Oliva fue el autor de la mejor edición de *Opera Omnia* viviana.

Pero existen otros puntos de contacto. Dos personajes observaron, desde perspectivas muy distintas, la guerra de los Países Bajos en tiempo de Felipe II: Jean Hotman desde el bando calvinista y Arias Montano junto al ejército español. Pues bien, Vivanti observa que Hotman, como fruto de esta experiencia bélica, sufrió un viraje desde el calvinismo radical a un irenismo sincero. Por caminos completamente distintos, según demostró Ben Rekers, también las guerras de Flandes influyeron en la mentalidad religiosa de Arias inclinándole a inscribirse en la “Familia Charitatis”, grupo partidario de la religiosidad interior y de la convivencia entre los miembros de distintas religiones. Aunque Mayans no parece conocer la actividad irenista de Hotman —al menos no tengo ningún dato— si sentía gran admiración por las obras jurídicas y galicanas del padre François Hotman a quien dedica calurosos elogios. Y, por otra parte, conocía muy bien el pensamiento de Arias Montano de quien editó la *Lección Cristiana* (1739), el libro clásico de la espiritualidad de la “Familia Charitatis”.

Respecto a Casaubon o Grocio, personajes que Vivanti demuestra importantes en el intento de pacificación intelectual y religiosa de la época, no hace falta repetir los elogios que les tributa Mayans. Basta leer *Epistolarum libri sex* donde juzga el estilo literario de sus cartas y alaba la obra jurídica de Grocio. Me limito a exponer su pensamiento sobre dos personajes más desconocidos y que adquieren, en la obra de Vivanti, un papel de primer rango. Me refiero a Pitou y a De Tou.

Los hermanos Pitou (Pitheus latinizado) constituyen una familia de humanistas y juristas franceses de gran importancia intelectual a fines del XVI. Aparte de las ediciones de textos jurídicos, procuraron recoger los textos

8 A. MESTRE, *Sobre los orígenes de la Ilustración española*, en G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolarium libri III, Mayans y Martí*, Valencia 1973.

relacionados con las polémicas eclesiásticas en un sentido favorable al galicanismo. Así Pierre Pitou publicó *Les libertés de l'Eglise gallicane* (1594), *De iusta et canonica absolute Henrici IV* (1594), *De Ecclesiae gallicanae in schismate status* (1594)... Pues bien, ya Martí, fino catador de todo humanismo y de espíritu independiente, escribía a Mayans en 1725: “Las obras de los hermanos Piteos son admisibles. Fueron grandes críticos y de una erudición reconditísima”¹⁰. Juicio que siguió Mayans, conservando siempre singular aprecio por el jurista galicano, como puede verse en las repetidas referencias a los Pitou que aparecen en las cartas dirigidas a José Nebot¹¹. Más aún, no tuvo reparo alguno en escribir públicamente: *Petri et Francisci Pithoei Iurisconsultorum Observationes ad Codicem et Novellas Iustiniari Imp. per Iulianum translatas.. Paris 1689, in fol. Liber Iuris interpretibus necessarius, ob veteris Iuris reliquias alibi non reperiendas. Pretium addit eximia Pithoerum doctrina, quibus honor furtivus non debuerat attribui*.¹²

No obstante, el caso más curioso es su reacción ante la obra de Jacques-Auguste de Tou. La tradición parlamentaria familiar, la sinceridad de su catolicismo dentro de su actitud tolerante y abierta, su capacidad política, sus experiencias personales, su obra histórica... hacen de Tou la figura clave del movimiento irenista francés de fines de siglo. No extrañemos, por tanto que su obra fundamental —*Iacobi Augusti Thuani Historiarum sui temporis libri XVIII* (1604)— en que narraba los hechos político-religiosos más importantes de las guerras de religión desde su perspectiva irenista— fuera condenada inmediatamente por Roma. En consecuencia, no resultaba fácil encontrar en España un ejemplar. Pero la curiosidad intelectual de Mayans era insaciable y aprovechaba todas las ocasiones a su alcance para conocer los movimientos intelectuales europeos. Así, en 1734, escribía al conde Cervellón, residente en Viena: “Estimo las noticias literarias que debo a V. Ex^a. La llave del Thuano, especialmente para lo que toca a los nombres propios, ya estaba impresa. Yo la vi en la selecta librería de V. Ex^a. Libro, en mi opinión, muy raro, pues no le he visto en otra parte”.¹³ Sin embargo, *Historiarum sui temporis libri XVIII*, pese a las promesas del duque de Huéscar —nunca cumplidas— de enviársela para que el erudito pudiera escribir la biografía de su ilustre antepasado el III duque de Alba, no llegó a manos de Mayans hasta 1749. Fue el conde de Linden quien le obsequió con la valiosa obra de Tou. Evidentemente, Mayans procuró evitar las barreras inquisitoriales para

9 BEN REKERS, *Arias...*

10 G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolarium III, Mayans y Martí*, 21—I—1725.

11 G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolarium IV, Mayans y Nebot*, Edición preparada por M. Peset, Valencia 1975.

12 G. MAIANSIUS, *Epistolarium libri sex*, Leipzig 1737, 156.

13 Mayans al conde de Cervellón, 5—IX—1734, BAHM (Fondo del Patriarca, Valencia), 138.

introducirla en Valencia. Lo que nos interesa ahora es constatar el juicio de don Gregorio:

“Tengo ya en mi poder la magnífica impresión de Thuano, que no describo a Vm. porque la verá, pues para que yo la tenga encuadernada a mi gusto, me hallo con el chasco de haberla recibido no encuadernada. Deseo que la encuaderne Pascual Esclapes y no otro, que al principio y fin de cada libro ponga tres o cuatro hojas blancas, que cosa los libros con hilo fuerte, que deje todas las mágenes posibles y ponga cartelas para su mayor firmeza y ponga así los títulos: *Thuani Historiarum tomus I* thomus II, etc..., y en el séptimo así: *Thuani, Sylloge scriptorum*. Este último tomo tiene una admirable variedad de noticias literarias. Es regalo exquisito y de mi gusto, mejor que lo que había concebido”¹⁴.

Es un testimonio más de que la actitud del grupo de humanistas, partidarios del diálogo y de la tolerancia, tuvo también resonancia entre los intelectuales españoles, pese al aparente fracaso. Era, por lo demás, lógico, dada la admiración que los ilustrados valencianos sentían por el humanismo erasmista. A. Mestre Sanchis.