

súbditos de origen galorromano se había impregnado de las prácticas germánicas, como en el caso del sistema de los arreglos pecuniarios (*wehrgeld*). No por ello deja de ser cierto, empero, que la territorialización del derecho, que implica una fusión completa de las poblaciones, no se produjo sino tardíamente; en todo caso, mucho después del siglo V que hasta hace poco se daba como límite.

A principios del siglo IX, el arzobispo de Lyon, Agobardo, deja aún constancia, con pesar, de la diversidad de culturas jurídicas que dividen a los habitantes del Imperio. La personalidad de las leyes es todavía muy vívida, a juzgar por las referencias a las leyes romanas, sálicas y góticas que salpican los textos jurídicos, y que no son simples cláusulas de estilo. La *professio legis* figura aún a la cabeza de las noticias de alegatos. Hasta el siglo X, en el sur de Francia, se tiene el cuidado de distribuir en las asambleas judiciales a los asesores del juez en *romani*, *salici* y *gothi*. En esta parte del Estado carolingio, donde las comunidades germánicas fueron ciertamente minoritarias, la reivindicación de un estatuto personal demuestra la persistencia de una conciencia identitaria. Es posible, en cambio, que en el norte del reino, en *Francia*, la desaparición de referencias jurídicas precisas, especialmente respecto a la *lex romana*, sea el signo de una territorialización de las leyes personales bajo la forma de costumbres más o menos homogéneas. Pero sería preciso no olvidar la nueva aportación de las últimas invasiones del siglo IX y en especial las de los vikingos, que importaron a los territorios donde se instalaron (la Normandía) sus hábitos y costumbres, por ejemplo la estricta igualdad entre herederos, o el matrimonio a la danesa (*more danico*), que es una especie de concubinato.

De este sistema de la personalidad de las leyes, que permaneció vivaz durante todo el transcurso de la alta Edad Media occidental, se puede extraer una doble lección: el apego a la práctica de un derecho étnico constituyó un poderoso marcador de identidad, sin oponerse, no obstante, a los procesos de aculturación inevitables y a la integración, en suma pacífica, de las poblaciones.

## CAPÍTULO 2

### LA CONDICIÓN DE LAS MINORÍAS DEL FEUDALISMO A LA AFIRMACIÓN DEL ESTADO MODERNO

Las profundas mutaciones que, en el transcurso del siglo X, desembocaron en el surgimiento de un nuevo orden político y social, el feudalismo, sobre las ruinas de la monarquía carolingia, no son particularmente propicias para la localización de formas de vida y de organización minoritarias. Lo esencial de las relaciones sociales tiende a circunscribirse a los límites de los señoríos donde los guerreros ejercen una dominación exclusiva sobre grupos de campesinos movilizados en un gigantesco esfuerzo de desmonte y colonización de los terruños.

#### SECCIÓN I

##### MARGINADOS Y EXCLUIDOS EN LA SOCIEDAD FEUDAL

###### 25. *Extranjeros, lombardos y mojigatos*

El orden feudal es por naturaleza integrador, puesto que impone a todos los “villanos” del señorío las mismas formas de dependencia, más o menos estimuladas, en tanto que la sociedad de los dominadores se estructura a sí misma gracias a los vínculos de vasallaje. En un mundo así compartimentado, la circulación era rara, pero no inexistente; y los desórdenes engendrados por la instalación del feudalismo lograron provocar situaciones de vagabundeo, como lo revela la presencia en los señoríos de individuos o grupos a los que en los textos se denomina *albari*, los extranjeros.

El señor poseía sobre los hombres y mujeres de su señorío un poder general que se designaba mediante un vocablo de origen franco: el bando. Este poder de mandamiento le permitía dar órdenes a sus villanos: se decía que los “bandeaba” mediante la proclamación de “bandos”; podía recaudar el “bando y el trasbando” cuando las necesidades de la guerra se hacían sentir, y percibir las “banalidades” (derechos feudales), que eran fuente importante de sus ingresos señoriales. El extranjero o forastero (*aubin*, en francés) era, pues, “aquel a quien por bando se ha desterrado”, es decir, que normalmente se halla bajo el mando de otro señor (*all-bann*); más tarde, una falsa etimología latina le va a dar también el sentido de “nacido en otra parte” (*alibi natus*). Si el forastero era un siervo fugitivo “en ruptura del bando”, su señor podía perseguirlo *manu militari*. Y si era libre, su suerte no resultaba mucho más envidiable en un mundo en el que un individuo no podía esperar sobrevivir sin la protección de otro más poderoso. Debía rendir pleitesía al

señor del lugar donde se encontraba y aceptar las costumbres que pesaban sobre los demás pobladores del señorío. De no hacerlo en el plazo de un año y un día, de todas formas se le reducía a la peor de las condiciones: la de siervo: el señor podía apoderarse de su persona y de sus bienes y explotarlo a su voluntad. Pero la incapacidad más notable es la que golpeaba a sus descendientes. Si el forastero fallecía al año y día, sus bienes, aun en presencia de herederos, caían en desherencia y pasaban por ello a manos del señor. Tal como se expresa todavía en las primeras leyes consuetudinarias del siglo XIII, la condición del extranjero era de las más precarias; no solamente se lo confinaba a la esclavitud, sino que se asimilaba también a la bastardía.

A la rapacidad de los señores se aunaba la desconfianza e incluso la hostilidad de las comunidades campesinas. No ha de haber sido fácil para un extranjero instalarse en ellas ni, con mayor razón, tomar mujer e iniciar una familia. Ciertas regiones particularmente rudas mantuvieron durante mucho tiempo prácticas xenofóbicas, como en el caso de aquellos "fueros" pirenaicos que en la baja Edad Media sometían aún al extranjero a una justicia expeditiva por la menor fechoría, y que le prohibían el acceso a los bosques y a los pasturajes colectivos.

El cambio llegó con la reanimación de los circuitos comerciales y el despegue del mundo urbano. Los señores, como en el caso del conde de Champagne, crean ferias y otorgan su salvaguarda o su "conducto" a los mercaderes extranjeros. En las villas se trata de atraer a nuevos habitantes prometiéndoles franquicias: la libertad de disponer de los bienes entre los vivos y a causa de la muerte, la exención de culpa por el matrimonio de un siervo fuera de la jurisdicción de su señor (*formariage*). Si bien en su inmensa mayoría los inmigrantes urbanos vienen de los campos circundantes y se funden dentro de la población, los hay a veces que tienen orígenes más lejanos. Se distinguen de manera muy especial los italianos que, bajo el nombre genérico de lombardos, instalan sus establecimientos en las principales ciudades que jalonan los ejes de circulación transeuropeos entre el norte de Italia y los Flandes.

Reagrupados en barrios que a menudo han dejado su marca en las toponimias urbanas, estos lombardos obtenían protecciones y franquicias más o menos extensas según los lugares y las épocas, frecuentemente en función de los servicios que prestaban a los poderosos. Pero también podían sufrir, igual que sus homólogos de otros orígenes, discriminación por causa de sus actividades. Así sucedía con la práctica de las patentes de corso, muy generalizadas en las villas medievales. Emitidas por las autoridades locales, le permitían a un burgués que tuviera un crédito insoluto sobre un mercader extranjero, mandar apoderarse de los bienes de los compatriotas del deudor. Las tomas de corso engendraban a menudo represalias (contratomas) que podían degenerar en conflictos abiertos entre ciudades mercantiles. Y fue, por lo demás, en parte para escapar a estos riesgos, que las comunidades de mercaderes se fueron dotando de una *lex mercatoria*.

A partir del siglo XIII, el poder real tratará de meter mano entre estos "extranjeros de fuera", reservándose el derecho de otorgar las salvaguardas y los privilegios, así como, evidentemente, embolsándose las utilidades de sus gravámenes. Era también

el rey quien, conjuntamente con el papa, ejercía una fuerte influencia sobre esas otras comunidades abigarradas y turbulentas que conformaban las universidades. Se sabe que, en París, los estudiantes estaban organizados en "naciones" según sus países de origen.

## 26. La impureza como estigma de exclusión

Si bien la extranjería es el principal factor de exclusión en el mundo medieval, no por ello se puede ignorar la existencia de procesos internos del sistema feudal que también pueden haber engendrado fenómenos minoritarios. Ahí está el expediente de los "mojigatos" para dar fe de ello. Se designa con este vocablo —o con otros cercanos: cortado, apartado, gazmoño— a grupos de individuos que se instalaron, en la baja Edad Media, a fines del siglo XVII, en el suroeste, en Bearn y Navarra, en Gascuña y hasta en Bordelais y Périgord. Los censos fiscales, las actas notariales y algunos reglamentos locales que permiten localizarlos, informan también sobre sus condiciones de vida, marcadas por la segregación. En los campos, los mojigatos viven apartados de las comunidades de "vecinos", y en las villas se apiñan en miserables barrios reservados. Practican una fuerte endogamia de grupo y sufren discriminaciones en cuanto al acceso a la iglesia y al cementerio parroquial, así como a los equipos colectivos: el horno, el molino, el lavadero, etc. Las dificultades que encuentran para el acceso a la tierra los encasillan en ciertas actividades, tales como los trabajos del bosque: carpintería, tonelería, pero sin exclusividad. A pesar de su relativa densidad, nada indica que estas poblaciones hayan formado nunca comunidades organizadas y estables, dotadas de instituciones representativas. Y no dejan de inspirar una fuerte animosidad, e incluso una verdadera repulsión en los demás habitantes de estas comarcas meridionales.

En tanto que los antiguos fueros (costumbres) de Bearn (siglos XI-XIV) no contenían alusión alguna a los mojigatos, los fueros reformados en 1551 codificaron el principio de separación para toda la provincia, prohibiendo además la portación de armas a los mojigatos (Rub. 55, arts. 4 y 5). En Gascuña, diversas autoridades públicas, como el Jurado de Burdeos o el parlamento asentado en esta misma ciudad, tomaron disposiciones, en la misma época, que reforzaban la segregación y que implicaban, especialmente, la obligación de portar una marca distintiva. Estas disposiciones, tomadas a instancias de las poblaciones circundantes, llevaban sobre todo la mira de contrarrestar un inicio de integración de los mojigatos. Pero no todas las autoridades actuaron de la misma forma; el parlamento de Tolosa pronunció fallos en los que se prohibía toda segregación en la parte gascona de su incumbencia. Habrá que esperar la intervención enérgica del intendente Du Bois de Baillet, en 1863, para que se levanten oficialmente todas las discriminaciones que pesaban aún sobre los mojigatos de Guyana, de Bearn y de Navarra, mediante el pago, por parte de los interesados, de un impuesto que aportó 50 mil libras, pues la tesorería real jamás perdía de vista sus intereses. Y aun así, es preciso reconocer que estas medidas no erradicaron del todo unos tenaces prejuicios.

Los orígenes de este fenómeno minoritario han planteado un enigma desde hace mucho tiempo. Ya desde el siglo XVI, ciertas etimologías fantasiosas trataban de dar crédito a la idea de que los mojjigatos descendían de poblaciones rechazadas a causa de su origen extranjero, como si las discriminaciones que se les impusieron no pudieran ser otra cosa más que el precio que debían pagar por su extranjería. Así, se hizo de los mojjigatos los descendientes de prisioneros sarracenos o de visigodos (*canis Gothi* = perro de Goth). Pero la hipótesis más dura reposa en la asimilación de los mojjigatos a descendientes de leprosos. Ésta habría justificado las medidas de segregación que se tomaron en su contra; y como no había ninguna marca física que distinguiera a estos presuntos leprosos de los demás habitantes, se dice incluso que se inventó la existencia de una "lepra blanca", sin síntomas aparentes pero que mantenía toda su virulencia de generación en generación. El descubrimiento en 1873 del bacilo de Hansen echó por tierra esta hipótesis de la transmisión hereditaria de la lepra.

No por ello deja de ser cierto que en las primeras menciones, a finales del siglo XIII, de la existencia de grupos de mojjigatos, se emplean expresiones que designan también a los auténticos leprosos: el enigmático *crestians* (cristianos) o la palabra *gafets* (corvo, ganchudo) refiriéndose a las deformaciones corporales que provoca la enfermedad. Se sabe que la lepra, presente en estado endémico en Europa occidental, suscitó en los siglos XII y XIII una multiplicación de establecimientos hospitalarios, leproserías, malaterías, que eran tanto instituciones caritativas como lugares de confinamiento a la medida del terror que inspiraba este padecimiento. Minuciosas y doctas investigaciones (Guerreau, 1988; Bériac, 1990) permiten hoy pensar que la acusación de que propagaban la lepra sirvió para estigmatizar a franjas de población marginalizada por procesos internos de transformación social. Así, se ha evocado el fenómeno del "enceldamiento" que, entre los siglos XI y XIII, fijó a la masa de los habitantes de los territorios gascones en comunidades de cercanía, al tiempo que dejaba separada a una minoría de desprovistos o de rebeldes. Proceso a fin de cuentas trivial, en el cual la exclusión social se nutre del fantasma de la manilla, y que tantas sociedades han conocido o conocen todavía.<sup>1</sup>

### 27. La coexistencia entre judíos y cristianos hasta el siglo XI

Fue igualmente hacia finales del siglo XIII cuando se decretaron contra los judíos las primeras medidas de expulsión general que sacudieron a comunidades instaladas desde siglos atrás. La presencia de una diáspora judía en Occidente queda atestiguada bajo el Imperio romano, pero la época de las grandes invasiones ya no

<sup>1</sup> La suerte de los mojjigatos gascones encuentra un paralelo en Japón con la de los *burakumin* (la gente de las aldeas), grupo endogámico de pobladores rurales sin tierra, dedicados a la desolladura y al trabajo del cuero, y rechazados como impuros por el budismo y el sintoísmo. Su segregación, prohibida oficialmente, no ha dejado de subsistir de manera vergonzosa.

deja entrever más que una existencia intermitente que queda de manifiesto gracias a fuentes documentales y epigráficas. Se localiza así a grupos de judíos mezclados y a menudo confundidos con mercaderes orientales cristianos (los sirios) que animan los circuitos comerciales entre el mundo mediterráneo y los reinos bárbaros. Se vuelve a encontrar a algunos de ellos en el séquito de las monarquías carolingias, como en el caso del judío Priscus, que era el proveedor de Chilperico.

Los judíos quedan sometidos al derecho romano, lo cual no excluye la aplicación de la ley mosaica en el interior de las comunidades. Los concilios merovingios del siglo VI les imponen restricciones, la prohibición de construir nuevas sinagogas, de contraer matrimonio con cristianos, de poseer esclavos cristianos y de hacer proselitismo. Pero nada parece indicar que bajo la dominación de los francos los judíos hayan sufrido violencias o conversiones forzadas, con excepción, empero, de lo mandado hacer por el obispo de Clermont, Avito, quien en 576 impone a los quinientos judíos de su ciudad que elijan entre la conversión o la expulsión. En España, por otra parte, la suerte de los judíos va a ser más difícil tras la adopción del catolicismo por parte de los visigodos (589); a todo lo largo del siglo VII una serie de concilios celebrados en Toledo se empeñan en erradicar "la peste judía que cada vez renace con nuevas locuras". Se priva a los judíos de todo medio de existencia, se los separa de sus hijos bautizados, se les impide que celebren sus festividades y, finalmente, son reducidos a la esclavitud. La conquista árabe de 711 habrá de ser recibida como una liberación.

Los carolingios se muestran particularmente tolerantes, y Carlomagno emplea a judíos en sus relaciones con el Islam. En 797 envía al judío Isaac en embajada ante el califa Harún-al-Rachid. Su hijo Luis el Piadoso protege el comercio de los famosos radanistas o "concedores de rutas", que controlan los circuitos entre Oriente y Occidente. Bajo el favor de estas protecciones, las comunidades judías se desarrollaron vigorosamente. Sus principales asentamientos son las villas de la Lombardía, del Narbonense y del valle del Ródano, a partir de las cuales los judíos se extienden hacia Champaña, la Cuenca parisiense, y después hacia Lorena y los países renanos.

La expansión del feudalismo no pone freno a estas implantaciones, pero las comunidades caen bajo la férula de los señores laicos y eclesiásticos. En general, los judíos quedan sometidos a un estatus cercano al de los extranjeros. Pertenecen al señor que les brinda su protección, a cambio de un tributo colectivo que los exenta de la confiscación de sus bienes a título del derecho de extranjería. La actitud de la Iglesia es relativamente tolerante en virtud de una doctrina extraída de los textos agustinianos que hace de la presencia de los judíos un tema de edificación religiosa para los cristianos, pero sin dejar de mantener un principio de separación. Empero, fenómenos de orden tanto socioeconómico como religioso tienden a confinar a estas minorías en hábitat separados, muchas de cuyas denominaciones nos recuerdan aún hoy su existencia: "villajudía", "judería", y demás "vías de los judíos" o "calle judaica". Es probable, efectivamente, que la expulsión de los grandes mercaderes judíos de los circuitos comerciales transeuropeos por parte de los competidores italianos, haya provocado en el transcurso del siglo XI cierto repliegue de las comunidades sobre sí mismas, cuando la mayoría de las asociaciones de oficios les cerraban las puertas.

Arrinconados en los barrios bajos de las ciudades, los judíos viven gracias a actividades que los cristianos han dejado de lado, como son el trabajo de las pieles y el tinte de las telas, o bien que han sido prohibidas, como el préstamo con intereses. Considerada única profesión honorable, la medicina judía goza de una reputación innegable.

Paradójicamente, esta "guetización" anticipada<sup>2</sup> de los judíos de Europa favoreció, en el seno de las comunidades, el surgimiento de modalidades de organización específicas. El poder se les confía a notables laicos, síndicos, o bien, en el sur de Francia, a los "alcaldes de los judíos", encargados de representar a la comunidad ante la autoridad señorial, y de recaudar el impuesto. La comunidad sostiene una escuela talmúdica, un establecimiento de baño ritual, un cementerio, una o varias sinagogas, tal como en ese edificio romano del que se encontraron los cimientos en 1976, dentro del recinto del palacio de justicia de Rouen. Esta vida comunitaria implicaba necesariamente la formulación de un derecho particular por parte de las autoridades rabínicas. Así, se atribuyen a Gersham de Metz (950-1028) los reglamentos (Tagganot) para la abolición oficial de la poligamia y el levirato, prácticas que de hecho se habían abandonado desde hacía mucho tiempo. Salomón ben Isaac, llamado Rashi, nacido en Troyes hacia 1040, redacta un erudito comentario de la Biblia y del Talmud en el que se dedica un extenso espacio a la solución de aspectos de derecho, en un lenguaje en el que numerosas expresiones romanas se mezclan con el hebreo. El final del siglo XI -"la era de Rashi"- presencia la expansión de una brillante ciencia talmúdica que convierte a las comunidades de Champaña y de Renania (Espira, Worms y Maguncia) en los primeros centros de la cultura ashkenazi.

### 28. La escalada del antisemitismo

La época de las cruzadas marca un vuelco en la condición de las minorías judías de Europa. El enfrentamiento entre la cristiandad y el Islam vuelve a dar pie a una antigua sospecha de colusión entre judíos y musulmanes, que ya había provocado la expulsión de los judíos de Limoges en 1009. De hecho, la primera cruzada (1096) comenzó con persecuciones en Rouen y en los poblados renanos. Pero es durante la segunda mitad del siglo XII cuando tiene lugar una ola de matanzas colectivas que afectan a numerosas comunidades de Inglaterra, del norte de Francia y de Alemania. Estos verdaderos "pogroms" -a pesar del anacronismo de esta palabra- revelan el surgimiento de un antisemitismo popular que se nutre de rencores contra la actividad usuraria de los prestamistas judíos, sobre un fondo de crisis económica, y también de rumores de supuestos asesinatos rituales, profanaciones de la hostia y otras prácticas incestuosas atribuidas a los judíos que dan testimonio de una nueva obsesión de pureza en el seno de la sociedad cristiana. Ciertamente es que las autoridades

<sup>2</sup> La asignación de residencia a los judíos venecianos en el *ghetto* -palabra que era el nombre del barrio de la fundición de cañones en Venecia- data de 1516.

eclesiásticas reprueban las exacciones que se cometen, pero el antijudaísmo clerical mantiene la sospecha; las acusaciones de "deicidas" que lanzan los predicadores contra los judíos habrán de tener los más funestos efectos sobre las mentalidades populares. En el transcurso del siglo XIII, varios concilios renuevan y refuerzan las estipulaciones canónicas que imponen la segregación de las comunidades; un cristiano no debe servir a un judío, ni comer en su misma mesa, ni vivir bajo su mismo techo. El IV Concilio de Letrán (1215) preconiza la portación de la rodaja -un trozo de tela en forma de rueda cosida sobre las vestimentas- como signo distintivo de la condición de judío. En todos los casos, esta última debe ser inferior a la de los cristianos, tanto en el plano jurídico -Tomás de Aquino la asemeja a la esclavitud- como en el simbólico: las sinagogas no deben construirse más altas que las iglesias. En la misma época, la condena de la práctica del préstamo con intereses se hace más rigurosa. Con todo, la bula de Inocencio IV *Lacrimabilem Judeorum* afirma que la ley mosaica no prescribe en modo alguno que haya que dividir ritualmente el corazón de un niño cristiano, pero la reiteración del mismo mensaje por parte de Alejandro IV (1255) y Gregorio IX (1272) pone de manifiesto que la Iglesia encuentra dificultades para hacerse entender en medio de un clima de odio que no cesa de crecer.

Los avances del poder real, en el curso de este mismo periodo, tuvieron el efecto de imponer a los judíos una nueva sujeción: el rey de Francia reivindica un derecho general de tutela sobre todos los judíos instalados dentro del reino. Por lo demás, fue interviniendo en esta materia como los partidarios de los Capeto lograron imponer a sus barones establecimientos con un alcance general. En 1223, Luis VIII interviene para impedir que un señor dé empleo a los judíos de otro. En 1230, un ordenamiento real prohíbe la usura en nombre "del común provecho" del reino, y va dirigido expresamente a los judíos; en el momento de partir para la cruzada, san Luis decreta la expulsión de los judíos que practican la usura, y la confiscación de sus bienes (1254). Ya antes, había permitido que se quemaran en París, en la Plaza de Grève, 24 carretas llenas de manuscritos hebreos, tras un proceso que le siguió al Talmud la justicia eclesiástica (1242). En España, donde la condición de los judíos es a pesar de todo netamente mejor, el rey de Castilla, Alfonso el Sabio, define, también él, en el código llamado "de las Siete Partidas", las incapacidades que les afectan (1285). Es Eduardo I, rey de Inglaterra, el primero en expulsar a los judíos de su reino (1290), pronto imitado por Felipe IV el Hermoso (1306). En realidad, las medidas son bastante pronto revocadas mediante el pago de un tributo, ya que los príncipes obtienen ganancias sustanciales gracias a los impuestos que les cobran a "sus" judíos y a la confiscación eventual de sus bienes.

A partir del siglo XIV, las minorías judías de Europa sufren, casi en todas partes, una degradación de su estatus. Percibidas como cuerpos extranjeros, padecen los azares de las políticas cortesanas y sobreviven en medio de una tolerancia precaria entre dos expulsiones colectivas. La protección de las autoridades públicas, cuando se les brinda, no los salva de las humillaciones rituales, ni de brucas llamaradas de violencia popular que culminan en la época de la peste negra (1348-1350), cuya propagación frecuentemente se imputó a los judíos. Las comunidades perseguidas

o expulsadas encontraron refugio momentáneamente en algunos principados más tolerantes: en Provenza, al sur de Francia; en el Delfinado y sobre todo en Aviñón; y en el Condado, bajo la protección de los papas. Los judíos del este emprendieron una migración que los llevó hacia Bohemia, Moravia y Polonia. La historia del judaísmo medieval se cierra en Europa con toda una serie de expulsiones definitivas que se escalonan entre 1394 en Francia, 1492 en España, y 1519 en las ciudades imperiales de Alemania, con excepción de Francfort y de Worms.

Como lo ha mostrado el historiador Jean Delumeau, esta ola de expulsiones es producto del repliegue sobre sí misma de una cristiandad occidental presa de la duda y enferma de sus "miedos": la peste, el hambre y la guerra de los Cien Años, el Gran Cisma que divide a la Iglesia y, en puerta, la terrible amenaza de los ejércitos del Gran Turco. Pero la "mentalidad obsidional" que se apodera de los espíritus en este final del Medioevo, se conjuga con las consecuencias del advenimiento del Estado.

## SECCIÓN II

### EL ESTADO MONÁRQUICO Y LA NUEVA PROBLEMÁTICA DE LAS MINORÍAS

No es necesario evocar aquí las circunstancias en las cuales se gestó el Estado monárquico. Remitimos con gusto al lector al excelente manual *Histoire des institutions* que ha aparecido en la colección Droit Fundamental.<sup>3</sup> Lo que nos interesa, más bien, es mostrar la forma en que la voluntad real logró movilizar a su alrededor a las fuerzas sociales salidas del feudalismo y conformarlas en un cuerpo político homogéneo, con cuyo apoyo pudo extender su poderío ilimitado. En otras palabras, veremos la manera en que el Estado inventó la nación, fijó la composición y los perfiles de ésta, y al mismo tiempo planteó la problemática de las minorías en formas profundamente renovadas. Desarrollaremos principalmente el modelo francés, que fue sin duda el más precoz y el más acabado.

#### I. LA INVENCION DE LA NACION

##### 29. La historia del vocabulario

Para comprender el punto en que surge la idea de nación, podemos dejarnos guiar por la historia del vocabulario. En el siglo XIII, el vocablo bajo su forma latina *natio* se apega todavía a su etimología (*nascere* = nacer); designa a un grupo humano que posee, o al que se le atribuye, un origen común y que se distingue de los otros por

<sup>3</sup> J.-L. Harouel et al., *Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution*, París, PUF, 1992 (Droit Fundamental).

las costumbres, los hábitos, una lengua en particular. Como ya se ha visto, en la Universidad de París los estudiantes se dividían en cuatro naciones, según sus orígenes. Lo mismo ocurría con los mercaderes que se reunían en las grandes ferias de Champaña.

Existe otra palabra que se emplea para expresar, con una tonalidad sentimental, un enraizamiento. La *patria* es el país de los padres, el país natal donde uno tiene sus lazos, es decir, el pueblo y la castellanía para el campesino, la ciudad para los burgueses. Unos y otros están sujetos a la *consuetudo patriae*, la costumbre del país, que es un poderoso marcador de identidad.

El reino de los Capetos reúne así a numerosas naciones y a una multitud de países. Un fuerte sentimiento de pertenencia común trasciende esta diversidad, pero es exclusivamente religioso. Los hombres del Medioevo se sienten y se viven ante todo como cristianos, pero en el orden de las fidelidades se sitúan primero con respecto a su país de origen, que por lo demás a menudo se designa de acuerdo con la diócesis o el señorío, y después se denominan borgoñón, flamenco o lemosín, para finalmente reconocerse, pero de manera más lejana, como súbditos del rey de Francia. Dentro de la titularidad real, esta última denominación proviene, claro está, del reemplazo, bajo el reinado de Felipe Augusto, del antiguo nombre de *rex francorum*, pero ello no implica que los súbditos se consideren "franceses".

En cambio, la diversidad y hasta la heterogeneidad de las poblaciones que viven dentro del reino es una realidad que se acepta comúnmente, en especial en el plano lingüístico y en el jurídico. Es precisamente en el siglo XIII cuando se precisa la oposición clásica entre los países de costumbres en los que la gente se expresa en lengua de oïl, y los países de derecho escrito, donde se habla la lengua de oc. Tras la anexión al dominio real del condado de Tolosa (1271), Felipe el Atrevido crea ante su parlamento un auditorio de derecho escrito para juzgar las apelaciones que llegan de los países que su cancillería designa mediante el nombre de *patria linguae occitanae*.

Un siglo y medio más tarde, en 1422, un secretario de Carlos VII, Alain Chartier, redacta un largo poema en francés, en el cual, bajo los rasgos de una princesa rubia que porta corona y manto con flores de lis, pone en escena a la Francia, encarnación vívida de la nación y a la vez de la patria, afligida por los sinsabores de la época y que llama a sus hijos para que la socorran. El auténtico sentimiento nacional que expresa el autor del *Quadriologue invectif* da testimonio de un considerable cambio de mentalidad que se inicia al finalizar el siglo XIII y comenzar el XIV.

##### 30. La guerra de los Cien Años y la propaganda monárquica

A partir de 1318 se ven multiplicar, en los textos eruditos, las referencias a una *natio gallicana* y, muy pronto, a la *nacion de France*. Manifiestamente, la palabra nación cambia, si ya no de significado, sí cuando menos en cuanto a su alcance. Ya no expresa la diversidad, la pluralidad de las lenguas y de las costumbres, sino al contrario, la unidad de una comunidad homogénea. Esta evolución semántica

acompaña un esfuerzo historiográfico destinado a procurar a esta nación francesa en gestación un origen único y prestigioso que trascienda todos los otros. Y de ahí la asombrosa explotación del mito troyano que convertía a los franceses en descendientes de Francion, hijo de Príamo y hermano de Eneas, exiliado tras la caída de Troya. Esta leyenda, que tuvo un enorme éxito hasta el siglo XVI, presentaba la doble ventaja de dar a los franceses ancestros tan gloriosos como los de los romanos y de amalgamar, de paso, las aportaciones de galos y francos. En cuanto a la palabra *patria*, también ésta ha sufrido una evolución significativa. Con base en textos sacados del *Digesto*, los legistas enseñan que todo hombre tiene dos países, la *patria sua* o *propria*, el país de sus padres, y el país común, *communis patria*. Para los romanos se trataba del Imperio, pero los legistas se apresuran a adaptar la distinción a la situación francesa. A partir de 1270, el jurista Jacques de Révigny habla de *communis patria* para designar la corona del reino, *corona regni*; de manera más sencilla, a comienzos del siglo XIV, Guillaume de Nogaret, responsable del “atentado de Anagni” contra el papa Bonifacio VIII, se justifica mencionando el deber que tiene de defender a su rey *nec non et patriam suam regni Franciae*, “y también su país, es decir, el reino de Francia”.

Notables trabajos (B. Guenée, C. Beaune, J. Krynen) han puesto de manifiesto que las evoluciones semánticas fueron producto de una elaboración doctrinal destinada a proporcionar a la monarquía francesa una base social sólida. La afirmación del “imperio del rey” requiere la invención de una nación reunida alrededor de su príncipe. Se puede ver pues, en estas elucubraciones de letrados, una propaganda monárquica lanzada por los últimos Capetos, y que se va a intensificar con el conflicto dinástico que opone a los Valois con sus rivales los Plantagenets.

Con el estallido de la guerra de los Cien Años, se trata no solamente de reforzar la amalgama entre “reino”, “país” y “nación”, sino también de demostrar que Felipe VI de Valois y sus sucesores son los soberanos legítimos. Con gran cantidad de referencias eruditas, los historiadores oficiales arman genealogías que tratan de demostrar que los Valois descienden de míticos príncipes troyanos, gracias a un linaje real ininterrumpido, cuyas grandes figuras son Clodoveo, designado por su bautismo como héroe fundador, Carlomagno y san Luis.

En el vocabulario político de la época hay dos vocablos que se oponen radicalmente: *naturalis*, natural, y *extraneus*, “extraño”, extranjero. Hacia 1374, el autor del *Songe du vergier* [Ensueño del vergel] presenta al rey de Francia como el “señor natural” de los franceses, es decir, de acuerdo con las leyes de la naturaleza, que son, como todo el mundo sabe, la expresión de la voluntad divina; en tanto que los reyes de Inglaterra no son más que príncipes extranjeros, que es una manera de excluirlos simbólicamente en espera de que se los pueda “botar” fuera del reino. Los Plantagenets no se quedaron quietos dentro de esta controversia; ¿acaso no se hablaba francés en la corte de Londres? Sus propagandistas utilizaron los mismos argumentos que los del rey de Francia y, hasta el final de la guerra de los Cien Años, los súbditos de su más antigua posesión continental, la Guyana, los consideraron sus “señores naturales”. En 1380, los burgueses de Saint-Sever obtienen de Ricardo II la

seguridad de “jamás ser separados de la corona de Inglaterra”. No importa, pues es la propaganda de los Valois la que termina por imponerse antes de que la suerte de las armas, favorable a Carlos VII, venga a poner fin al conflicto secular.

Este éxito se debe a la difusión de la ideología nacional en las profundidades del cuerpo social. Se sabe mediante qué relevos de opinión, mediante qué canales de información los conceptos eruditos de los letrados fueron traducidos a expresiones concretas, cargadas de representaciones mentales e ilustradas a través de un conjunto de imágenes populares. La Iglesia, gracias a los sermones de sus curas, desempeñó un papel primordial. La epopeya de Juana de Arco (1429) da testimonio del enraizamiento de esta conciencia nacional en el norte y el este de Francia. Ciertamente es que el desasosiego en el que se encontraban las poblaciones tras el desastre de Azincourt (1415) y el tratado de Troyes, con el trasfondo de rupturas espirituales provocadas por el Gran Cisma de Occidente (1378-1417), no podían más que acelerar esta toma de conciencia. Pero es probable que haya sido la adhesión de los meridionales a la causa de Carlos VII, bajo el cayado del partido armagnac, la que aseguró el éxito definitivo de la ideología real y nacional.

En Francia, fue el Estado el que creó la nación. Contrariamente a lo que plantean ciertas tesis nacionalistas que suponen la preexistencia de una entidad intemporal –Francia–, es preciso reconocer la eficacia de una propaganda monárquica que dota a pueblos diversos, mediante la lengua y el derecho, de una identidad común. Antes del final de la Edad Media se formó un *habitus*; los súbditos del rey de Francia se piensan y se sienten franceses, y dentro del sistema de fidelidades esta nueva identidad pasó a ocupar el primer plano.

## II. EL ESTADO REDUCTOR DE LAS MINORÍAS

Cuando, hacia finales del Medioevo, se ve surgir la nación francesa, el Estado monárquico está muy lejos de encontrarse unificado. Dentro de límites aún indecisos y fluctuantes, el reino de Francia encerraba una diversidad de lenguas y de culturas, una multiplicidad de particularismos jurídicos e institucionales susceptibles de engendrar fenómenos minoritarios. A todo lo largo de la época moderna, el Estado se ha esforzado por reducir estos factores de heterogeneidad, sin alcanzar a erradicarlos por completo, pero sí logrando domeñarlos lo suficiente para que no puedan amenazar su supremacía. Nosotros nos limitaremos a recordar algunos aspectos de esta política, antes de volver a insistir en el temible problema que planteó la aparición, en el siglo XV, de una minoría fundada en la religión.

### 31. La formación del territorio

Al igual que la nación, el territorio y su corolario, la frontera, son invenciones del Estado. La representación de un espacio geográfico homogéneo, delimitado por una

frontera precisa y lineal, y sobre el cual se despliega la voluntad del príncipe de una manera uniforme y en todas partes idéntica, no es anterior a la Edad Media ni al principio de la época moderna. La propia palabra territorio, si bien aparece en algunos textos eruditos hacia finales del siglo XIII, sigue siendo rara en su empleo hasta el siglo XVII. Antes, en el contexto del feudalismo, el *dominium* señorial se ejercía más sobre grupos humanos que sobre espacios delimitados, y la configuración de las castellanías, de los condados y de los reinos variaba al azar de las conquistas, de las herencias y de los vasallajes. En los confines, allí donde los poderes señoriales chocaban y se neutralizaban, se encontraban zonas indecisas llamadas "marcas", lugares de refugio de gentes sin confesión, a la vez que puntos de reunión de los poderosos, como nos lo recuerda la costumbre feudal del homenaje en marcha. Pero con el aumento del poder del Estado, el rey va a tener necesidad de saber hasta dónde se extiende su poderío y con qué recursos puede contar, mientras que las amenazas exteriores le obligan, para proteger su reino y hacerles frente, a "mantener frontera". El nacimiento de la idea de frontera está directamente vinculado con la instauración de los derechos de salida o de "alto tránsito" que gravan la salida de mercancías del reino (1324), así como con la fortificación de líneas de defensa durante la guerra de los Cien Años.

El trazado de estas fronteras va a ser objeto, desde el principio, de ásperos debates; y la gente del rey, con el objeto de legitimar las pretensiones de su amo, va a invocar, como lo hizo en el caso de la nación, la historia y la naturaleza. Hasta mediados del siglo XVI, la referencia principal es el tratado de Verdún de 843, en el que "la mar oceánica, el río Mosa y los montes Pirineos... fueron dados por límites e hitos insignes del mencionado Reino". Después de 1550 se comienza a invocar el encuadre de la Galia, cuyo efecto es empujar hasta el Rhin la frontera del este. Así, François de Belleforest recuerda, en 1573, que en los tiempos antiguos de la provincia de Bélgica: "Basle, Estrasburgo, Espira, Maguncia y las demás villas que están de este lado del Rhin, se encontraban en la Galia y no en la Germania", en tanto que André Thevet, "cosmógrafo del rey", subraya que "la Francia o Galia, cuando comenzó a ser ocupada por nuestros reyes, fue una provincia de las mejor delimitadas que hubiera bajo el cielo".

A partir de esa época, una idea está en marcha: la de las "fronteras naturales" del reino. Su realización política se atribuyó durante mucho tiempo a Richelieu, basándose en un pasaje aparentemente explícito de su *Testament*: "El objetivo de mi ministerio ha sido restituir a la Galia los límites que la naturaleza le fijó..., hacer coincidir la Galia con Francia en todas partes donde existió la antigua Galia, restaurar la nueva". Ciertos estudios han dejado en claro que la ambición del cardenal en realidad se limitó a tratar de establecer sobre el Rhin cabezas de puente estratégicas, y que la ideología de las fronteras naturales no se va a concretar verdaderamente más que con la Revolución francesa, a partir de un famoso discurso de Danton. Aun así, el embate hacia el este por parte de la monarquía francesa se produjo bajo la influencia de una representación ideal y mítica del territorio. Y lo que consiguió fue cercenar en vivo una de las más brillantes culturas europeas, la civilización germánica renana, además de transformar en frontera el lecho de un

río que la había producido e irrigado. Otro tanto podría decirse de los Pirineos, poblados en las dos vertientes por comunidades acostumbradas a reunirse desde tiempos inmemoriales y a compartir las mismas lenguas y las mismas culturas. Al escoger la línea del parteaguas, la paz de 1659 fijó, por lo demás de modo totalmente teórico, el trazo fronterizo más artificial que pueda existir, como se dedicarían a demostrarlo pastores y contrabandistas. Pero la ficción de las "fronteras naturales" prolongaba la ideología de la nación; no tenía otro objetivo más que el de persuadir a los catalanes, a los alsacianos y a las demás poblaciones anexadas mediante la política expansionista de los Borbones, de que olvidaran sus orígenes y aceptaran su nueva condición de "verdaderos súbditos naturales del rey".

### 32. La política de la lengua y del derecho

Tampoco en este plano las intenciones de la monarquía fueron ambiguas: "Un pueblo, una lengua". Después del tratado de Lyon (1601), Enrique IV se dirigió de esta manera a los habitantes de la Bresse y del Bugey recientemente anexados: "Era razonable que, puesto que ustedes hablan de manera natural el francés, pasaran a ser súbditos del rey de Francia. Yo veo que la lengua española es la que priva en España, el alemán en Alemania, pero el francés debe ser mío". La monarquía francesa tuvo sin duda una política lingüística, pero contrariamente a lo que a veces se sostiene, no fue coercitiva. La ordenanza de Viller-Cotterets (1539) que le dio inicio no se ocupaba más que del latín, y la "lengua materna francesa" que pasó a reemplazarlo para la redacción de las actas públicas, se empleaba ya en gran medida en todo el reino. Los registros del parlamento de Tolosa fueron redactados en francés desde su creación (1443).

La fundación de la Academia Francesa por parte de Richelieu, en 1636, fue igualmente un acto altamente político: la requisita, por parte del Estado, de un instrumento de poder. El rey ordena, habla; conviene que sea oído en todas partes de la misma manera. La Academia provino también de esa "civilización de las costumbres" de que habla Norbert Elias. Promulgó el buen uso, que era, según Vaugelas, "la manera de hablar de la parte más sana de la corte", pero que logró, sobre todo, empobrecer la lengua de Rabelais. Por lo demás, no había necesidad alguna de reprimir las otras lenguas y dialectos; no se trataba más que de hablas populares, ya que las élites habían adoptado rápidamente la lengua del rey. La conformación del sistema de funciones, que fue el principal factor de integración de la burguesía dentro del Estado monárquico, implicaba evidentemente el dominio del empleo del francés. Los magistrados, jueces y notarios no perdieron ciertamente el uso de las "lenguas vulgares" que les era indispensable para encuadrar a las poblaciones que tenían a su cargo, pero su cultura se afrancesó. En Tolosa, a partir de 1554 en los juegos florales, rebautizados como "Colegio de la Ciencia y Arte de Retórica", no se premiaban ya más que obras en francés y, a pesar de un canto de cisne con Pey de Garros et Godolin, la prestigiosa literatura de la lengua de oc no podía más que eclipsarse ante la cultura dominante. Y con mayor razón ocurrió así

con aquellas lenguas que no habían accedido aún al estatus de la escritura, como eran el vasco y el bretón. El poder real se contentó con acompañar el fenómeno creando focos de afrancesamiento, un ejemplo de lo cual fue la instauración de una universidad en Perpiñán, tras la anexión del Rosellón en 1659.

En el plano del derecho, en vísperas de la revolución Francia no era ya en absoluto ese país "en el que se cambia de leyes al cambiar de caballos de posta". Ciertamente es que la diversidad de costumbres en el norte y la práctica del derecho escrito en el Mediodía reflejaban aún particularismos, a los que parecían sujetas las poblaciones. Muy raros son los cuadernos de quejas de 1789 que reclamaran la unificación jurídica del reino. Y sin embargo, desde hacía mucho tiempo, poderosas fuerzas trabajaban en pos de esa unificación bajo la égida del poder real. La redacción oficial de las costumbres tras el ordenamiento de Montil-lès-Tours (1454), y luego su reforma en el transcurso del siglo XVI, había sido ya una empresa de domesticación, al someter la aplicación de estos decretos a la voluntad real. En ocasión de estas operaciones, los comisarios reales se preocuparon sobre todo por simplificar y reducir las particularidades de estas costumbres, a la vez que introducían en ellas dosis más o menos fuertes de derecho romano. La doctrina y la jurisprudencia se dedicaron después a extraer de ahí un derecho común consuetudinario, que en el siglo XVIII se asimiló a la costumbre de París. El poder legislativo del rey también había rebasado en gran medida el marco del derecho público, y partes enteras del derecho privado habían sido unificadas mediante ordenanzas: los procedimientos civil (1667) y criminal (1670), el derecho comercial (1673) y el derecho marítimo (1681), las donaciones (1731), los testamentos (1735) y las sustituciones (1745). Finalmente, los profesores de derecho francés, instalados en las universidades gracias al edicto de Saint-Germain de 1669, fueron los mejores intérpretes de este esfuerzo de unificación al preparar poco a poco el espíritu de los juristas para la recepción de las codificaciones de la revolución y del imperio.

Si la reducción del pluralismo lingüístico y jurídico se llevó a cabo sin conflictos aparentes, ello se debió probablemente al consenso de las clases dominantes. En cambio, cuando en el siglo XVI aparece un pluralismo religioso, éste es percibido por el Estado como una amenaza por demás temible.

### III. EL ESTADO Y LAS MINORÍAS RELIGIOSAS: EL CASO DE LOS PROTESTANTES FRANCESES

La ruptura del universalismo cristiano, anunciada por el Gran Cisma de Occidente (1378-1417) y consumada por la Reforma, dio origen a fenómenos minoritarios que se manifiestan en múltiples y duraderas repercusiones político-jurídicas. En un mundo donde el poder espiritual y el poder temporal se hallaban estrechamente vinculados, no podía ser de otra manera. Desde los inicios de la Reforma, la autoridad pública quedó involucrada en el conflicto entre el papado y Martín Lutero; la condena de las tesis del monje agustino mediante la bula *Ex si rege domine*

de León X (junio de 1520) vino seguida, en efecto, de su destierro del imperio por parte de la dieta de Worms, convocada por órdenes de Carlos V (abril de 1521).

### 33. "Cujus regio ejus religio"

El propio reformador no dudó en apelar a los príncipes alemanes, ganados a sus ideas, para reprimir la gran rebelión de los campesinos de 1525, guiada por sus adversarios anabaptistas. Si la doctrina luterana conoció una difusión rápida en Alemania, ello se debió, aparte de la imprenta, al apoyo de cierto número de príncipes y de ciudades asociadas, desde 1531, en la liga de Smalcalda. En comparación con los movimientos de disidencia religiosa que se habían presenciado anteriormente, tales como el catarismo o la herejía valdense, hay ahora una diferencia importante. La implicación política en las querellas religiosas, en una época que presenciaba el aumento de poder del Estado, no podía engendrar más que un clima general de intolerancia. La célebre máxima *Cujus regio ejus religio*, según la cual la religión del monarca debía ser la de sus súbditos, es la consecuencia directa de lo anterior. Ratificada por los alemanes en el momento de la Paz de Augsburgo en 1555, pasará de inmediato a dividir a toda Europa entre estados que permanecen católicos y estados ganados por las diversas confesiones surgidas de la Reforma (luterana, calvinista, anglicana, presbiteriana, etc.). Durante más de dos siglos, su influencia va a ser preponderante en las relaciones internacionales, pero será sobre todo en el orden interno donde producirá los efectos que aquí nos interesan.

En todos los estados europeos, las persecuciones más o menos violentas y las discriminaciones de toda índole fueron la suerte que corrieron las comunidades que rehusaron doblegarse ante las leyes impuestas en nombre de la religión dominante. La cima de la intolerancia se alcanzó durante la segunda mitad del siglo XVI, en el curso de terribles guerras civiles que desgarraron a Francia y a los Países Bajos. Pero nos asombra igualmente el paralelismo de los comportamientos: mientras que Felipe II liquidaba a los protestantes de España en cinco grandes "autos de fe", Isabel de Inglaterra mandaba ejecutar a los partidarios católicos de su rival María Tudor. Un siglo más tarde, mediante el *Bill of test* (1673) se excluía además a los "papistas" ingleses de los cargos públicos, mientras las libertades de los hugonotes franceses no cesaban de reducirse antes de su supresión definitiva con la revocación del edicto de Nantes (1685).

Así pues, en los albores del Estado moderno, la ruptura religiosa del siglo XVI engendró fenómenos minoritarios en casi toda Europa. Situados éstos en la encrucijada de las tradiciones y de las influencias, golpearon particularmente a Francia. No solamente la querrela religiosa fue allí de larga duración —cerca de dos y medio siglos—, sino que además, la forma en que fue tratado el problema que planteaba la presencia de una minoría religiosa disidente, nos parece ejemplar; se experimentaron todas las soluciones, desde la pura y simple exclusión hasta la tolerancia más o menos aceptada, pasando por los intentos de secesión.

con aquellas lenguas que no habían accedido aún al estatus de la escritura, como eran el vasco y el bretón. El poder real se contentó con acompañar el fenómeno creando focos de afrancesamiento, un ejemplo de lo cual fue la instauración de una universidad en Perpiñán, tras la anexión del Rosellón en 1659.

En el plano del derecho, en vísperas de la revolución Francia no era ya en absoluto ese país "en el que se cambia de leyes al cambiar de caballos de posta". Ciertamente es que la diversidad de costumbres en el norte y la práctica del derecho escrito en el Mediodía reflejaban aún particularismos, a los que parecían sujetas las poblaciones. Muy raros son los cuadernos de quejas de 1789 que reclamaran la unificación jurídica del reino. Y sin embargo, desde hacía mucho tiempo, poderosas fuerzas trabajaban en pos de esa unificación bajo la égida del poder real. La redacción oficial de las costumbres tras el ordenamiento de Montil-lès-Tours (1454), y luego su reforma en el transcurso del siglo XVI, había sido ya una empresa de domesticación, al someter la aplicación de estos decretos a la voluntad real. En ocasión de estas operaciones, los comisarios reales se preocuparon sobre todo por simplificar y reducir las particularidades de estas costumbres, a la vez que introducían en ellas dosis más o menos fuertes de derecho romano. La doctrina y la jurisprudencia se dedicaron después a extraer de ahí un derecho común consuetudinario, que en el siglo XVIII se asimiló a la costumbre de París. El poder legislativo del rey también había rebasado en gran medida el marco del derecho público, y partes enteras del derecho privado habían sido unificadas mediante ordenanzas: los procedimientos civil (1667) y criminal (1670), el derecho comercial (1673) y el derecho marítimo (1681), las donaciones (1731), los testamentos (1735) y las sustituciones (1745). Finalmente, los profesores de derecho francés, instalados en las universidades gracias al edicto de Saint-Germain de 1669, fueron los mejores intérpretes de este esfuerzo de unificación al preparar poco a poco el espíritu de los juristas para la recepción de las codificaciones de la revolución y del imperio.

Si la reducción del pluralismo lingüístico y jurídico se llevó a cabo sin conflictos aparentes, ello se debió probablemente al consenso de las clases dominantes. En cambio, cuando en el siglo XVI aparece un pluralismo religioso, éste es percibido por el Estado como una amenaza por demás temible.

### III. EL ESTADO Y LAS MINORÍAS RELIGIOSAS: EL CASO DE LOS PROTESTANTES FRANCESES

La ruptura del universalismo cristiano, anunciada por el Gran Cisma de Occidente (1378-1417) y consumada por la Reforma, dio origen a fenómenos minoritarios que se manifiestan en múltiples y duraderas repercusiones político-jurídicas. En un mundo donde el poder espiritual y el poder temporal se hallaban estrechamente vinculados, no podía ser de otra manera. Desde los inicios de la Reforma, la autoridad pública quedó involucrada en el conflicto entre el papado y Martín Lutero; la condena de las tesis del monje agustino mediante la bula *Ex si rege domine*

de León X (junio de 1520) vino seguida, en efecto, de su destierro del imperio por parte de la dieta de Worms, convocada por órdenes de Carlos V (abril de 1521).

### 33. "Cujus regio ejus religio"

El propio reformador no dudó en apelar a los príncipes alemanes, ganados a sus ideas, para reprimir la gran rebelión de los campesinos de 1525, guiada por sus adversarios anabaptistas. Si la doctrina luterana conoció una difusión rápida en Alemania, ello se debió, aparte de la imprenta, al apoyo de cierto número de príncipes y de ciudades asociadas, desde 1531, en la liga de Smalcalda. En comparación con los movimientos de disidencia religiosa que se habían presenciado anteriormente, tales como el catarismo o la herejía valdense, hay ahora una diferencia importante. La implicación política en las querellas religiosas, en una época que presenciaba el aumento de poder del Estado, no podía engendrar más que un clima general de intolerancia. La célebre máxima *Cujus regio ejus religio*, según la cual la religión del monarca debía ser la de sus súbditos, es la consecuencia directa de lo anterior. Ratificada por los alemanes en el momento de la Paz de Augsburgo en 1555, pasará de inmediato a dividir a toda Europa entre estados que permanecen católicos y estados ganados por las diversas confesiones surgidas de la Reforma (luterana, calvinista, anglicana, presbiteriana, etc.). Durante más de dos siglos, su influencia va a ser preponderante en las relaciones internacionales, pero será sobre todo en el orden interno donde producirá los efectos que aquí nos interesan.

En todos los estados europeos, las persecuciones más o menos violentas y las discriminaciones de toda índole fueron la suerte que corrieron las comunidades que rehusaron doblegarse ante las leyes impuestas en nombre de la religión dominante. La cima de la intolerancia se alcanzó durante la segunda mitad del siglo XVI, en el curso de terribles guerras civiles que desgarraron a Francia y a los Países Bajos. Pero nos asombra igualmente el paralelismo de los comportamientos: mientras que Felipe II liquidaba a los protestantes de España en cinco grandes "autos de fe", Isabel de Inglaterra mandaba ejecutar a los partidarios católicos de su rival María Tudor. Un siglo más tarde, mediante el *Bill of test* (1673) se excluía además a los "papistas" ingleses de los cargos públicos, mientras las libertades de los hugonotes franceses no cesaban de reducirse antes de su supresión definitiva con la revocación del edicto de Nantes (1685).

Así pues, en los albores del Estado moderno, la ruptura religiosa del siglo XVI engendró fenómenos minoritarios en casi toda Europa. Situados éstos en la encrucijada de las tradiciones y de las influencias, golpearon particularmente a Francia. No solamente la querrela religiosa fue allí de larga duración —cerca de dos y medio siglos—, sino que además, la forma en que fue tratado el problema que planteaba la presencia de una minoría religiosa disidente, nos parece ejemplar; se experimentaron todas las soluciones, desde la pura y simple exclusión hasta la tolerancia más o menos aceptada, pasando por los intentos de secesión.

34. *Génesis de una minoría*

Los primeros indicios de la difusión de la doctrina luterana en Francia datan de la década de 1520. Proveniente de los países renanos, la propaganda ganó muy rápidamente las diócesis de la Isla de Francia, tocando prioritariamente los ambientes de aquellos clérigos habituados a las controversias teológicas (órdenes religiosos, cleros diocesanos, universidades y colegios), donde hacía fermento el gran movimiento humanista del Renacimiento. Las primeras comunidades de clérigos y laicos mezclados estaban mal organizadas y eran aún poco llamativas; se reunían en asambleas privadas para leer las Santas Escrituras, a la vez que todavía participaban en los sacramentos de la Iglesia. En 1534, la presencia de estos "biblianos" en el séquito real queda revelada por el asunto de los *placards* [carteles] que se pegaron en la puerta de los aposentos de Francisco I, en el Louvre, y que contenían un ataque contra las prácticas "idólatras" de la misa católica.

El verdadero auge de la Reforma se produjo en el transcurso de los decenios de 1540 a 1560, bajo el impulso de Juan Calvino (1509-1564), quien supo adaptar la doctrina luterana al temperamento y al espíritu franceses. Sus enseñanzas, contenidas en *L'institution de la religion chrétienne*, cuya primera edición (1535) iba dedicada a Francisco I, van a difundirse a través de todo el reino, a partir de Ginebra. Llegó sobre todo a las élites urbanas (oficiales de justicia y hombres de la ley, clérigos, mercaderes y artesanos). En el Mediodía, la nobleza rural se adhirió en masa, y algunas grandes familias aristocráticas que poseían extensos feudos, como fue el caso de los vizcondes de Turena, se pasaron a la Reforma arrastrando consigo a sus vasallos y a sus campesinos. Las comunidades se organizaron, dotándose de un lugar de culto, de un pastor auxiliado por un consistorio de laicos, y adoptando "el culto a la ginebrina". En vísperas de la primera guerra de religión (1562-1563), el calvinismo reunía a unos 2 millones de adeptos y 1 400 "iglesias erigidas", concentradas sobre todo en el valle del Ródano, en el Delfinado, en el Languedoc, en el valle del Garona y, al norte del reino, en Normandía, en la Isla de Francia y en Val-de-Loire.

La nueva organización eclesiástica descansaba sobre una amplia autonomía de las comunidades y sobre la participación activa de los laicos, pero, de conformidad con las directivas de Calvino, se puso en práctica una estructura vertical de índole feudal. Los delegados de las iglesias locales se reunían en coloquios y en sínodos provinciales; los miembros elegidos por los 15 sínodos provinciales celebraban cada tres años un sínodo nacional. En el primero, que tuvo lugar en París en 1559, se enunciaron en una declaración de 40 artículos los fundamentos teológicos de la fe reformada, y se fijaron el ritual y los sacramentos, así como los principios generales de la disciplina, con la prohibición, particularmente, del "nicodemismo", es decir, la participación concomitante en el culto católico y el reformado. A partir de ese momento, los reformados, a quienes se comenzaba a designar con el nombre de hugonotes (de *Eidgenossen* = los confederados) formaban una minoría religiosa, claramente separada de la mayoría de los católicos que habían permanecido fieles a Roma.

La Iglesia y el Estado no habían esperado la consumación del cisma para intervenir contra la disidencia religiosa. Las cortes eclesiásticas fueron las primeras en instruir procesos por herejía, pero con cierta moderación. El parlamento de París, que era ferozmente gálico y más ortodoxo que el rey, tomó, a partir de 1525 y respecto de los casos reales, medidas rigurosas contra los luteranos y pronunció las primeras condenas de muerte. La política de la monarquía fue más fluctuante, vacilando entre la tolerancia, la búsqueda de una fórmula de transacción y el poner a los individuos fuera de la ley.

Bajo la influencia de su séquito de humanistas y de su hermana, Marguerite d'Alençon, Francisco I se inclinaba por la conciliación, pero el escándalo público de los carteles le obligó a ordenar persecuciones; también bajo su reinado fue perseguida, por órdenes del parlamento de Provenza, la vieja comunidad de los valdenses del Luberon que se habían adherido a la Reforma. Con la subida al trono de Enrique II se inició una política de rigor. Una "cámara ardiente", creada en el parlamento de París (1547), pronunció más de quinientos arrestos en tres años, provocando un primer movimiento de éxodo de los protestantes franceses hacia Ginebra y Estrasburgo. Los edictos de Compiègne (1557) y de Ecoen (1559) ordenaban la condena a muerte de todo reformado que hubiera causado un escándalo público. El rey puso fin a la guerra contra España (paz de Cateau-Cambresis) para dedicar todas sus fuerzas a la extirpación de la herejía, pero su muerte provocó un cambio de política. La regente Catalina de Médicis estaba en favor de un apaciguamiento, tanto por indiferencia religiosa como por temor a la creciente influencia de los Guisa. Con el apoyo del canciller Michel de L'Hôpital, hombre de espíritu moderado, Catalina mandó amnistiar, en 1560, a los "mal sintientes de la fe". Dos años más tarde, tras la celebración de los estados generales de Orléans, donde el canciller había pregonado la paz religiosa con palabras que se hicieron célebres -"el cuchillo no vale contra el espíritu"-, el joven Carlos IX promulgó el edicto de Saint-Germain (enero de 1562) que autorizaba por vez primera el ejercicio del culto reformado fuera de las ciudades. Esta medida de pacificación tuvo como respuesta la matanza de Wassy: 74 protestantes que asistían a un sermón fueron muertos por la gente de Francisco de Guisa. El reino entró en un largo periodo de guerras civiles.

35. *La tentación separatista*

De 1562 a 1598 se sucedieron no menos de ocho guerras de religión, separadas por treguas negociadas por los adversarios y sancionadas por edictos de pacificación que se ignoraban sin cesar. El desencadenamiento inaudito de violencias ocasionadas por ambos bandos se explica por lo profundo de las pasiones antagonistas y, a la vez, por el giro muy político que se dio a los enfrentamientos a causa de la constitución de partidos armados.

Más allá de las controversias doctrinales, la Reforma provocó un profundo traumatismo en las conciencias populares. En un mundo donde la religión era vivida aún por la mayoría dentro del marco de rituales colectivos, el rechazo de los

hugonotes al culto de la virgen y de los santos, así como de las misas por las almas de los difuntos, se percibía como una falta insoportable a la solidaridad parroquial, mientras que su indisciplina con respecto al orden establecido, a las jerarquías inmutables, y sus propias prácticas (asambleas separadas en iglesias sin "imágenes", comunión bajo las dos especies, etc.) los hacían sospechosos, incluso extraños y, por ende, inquietantes. Las provocaciones iconoclastas de protestantes fanáticos agravaron ciertamente el clima de odio que se desarrolló contra la minoría. La herejía pronto apareció como un atentado al cuerpo social, como enfermedad que anunciaba las peores catástrofes y que, en consecuencia, era preciso extirpar por todos los medios.

Las rivalidades religiosas enfrentaron también las ambiciones políticas de algunas grandes familias -los Guisa, los Montmorency, entre los católicos; los Condé, Coligny o Turenne, del lado de los protestantes- capaces de movilizar medios financieros y tropas. El bando protestante que se constituyó tras la matanza de Wassy no buscaba otra cosa sino conquistar tantas poblaciones como fuera posible, para asegurarse posiciones de defensa y negociar la libertad de conciencia y de culto, a la vez que protestaba su perfecta lealtad para con la autoridad real. Pero su actitud cambió radicalmente después de la noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572).

La matanza de los jefes protestantes aprobada por Carlos IX en nombre de la razón de Estado y los subsiguientes millares de víctimas de los furores populares, provocaron del lado hugonote una toma de conciencia política. En el plano doctrinal, una proliferación de libelos vino a denunciar violentamente la traición real y a desarrollar la idea de una soberanía limitada y contractual del monarca. Las tesis de los "monarcómacos" protestantes (de Beze, Hotman, Duplessis-Mornay) son demasiado conocidas para que sea necesario insistir en ellas, pero la aplicación concreta que hizo de las mismas el partido hugonote no lo es tanto, y es importante recordarla aquí.

En el transcurso de los meses que siguieron a la noche de San Bartolomé, se efectuaron una serie de asambleas políticas, calcadas de las instituciones eclesiásticas, en las regiones del Mediodía que estaban en manos de los protestantes. El movimiento desembocó, en febrero de 1573, en la asamblea de Anduze, en el curso de la cual los delegados decidieron poner en práctica, respecto al rey, "una retención de soberanía". En espera del "restablecimiento de un buen Estado", el poder y la autoridad pública quedaban "retenidos, guardados y conservados por el País", es decir, por Estados generales compuestos a partes iguales por nobles y por representantes del Tercer estado (llano).

El "País", que debía celebrar una sesión cada año, deliberaba sobre la política general y designaba un consejo permanente, especie de ejecutivo civil encargado de los asuntos corrientes, y un protector para que llevara a cabo las operaciones militares. En 1574, los Estados generales de Millau confirieron al príncipe de Condé el título de protector; éste fue reemplazado en 1581 por Enrique de Navarra. En los niveles inferiores, el provincial y el local, se pusieron en marcha instituciones semejantes con asamblea deliberante, consejo ejecutivo y gobernador militar. Se cobraba un impuesto, en vez del fisco real, y la justicia la impartían las jurisdiccio-

nes ordinarias, que estaban a cargo de funcionarios calvinistas. Sin embargo, como no se podía llevar la apelación ante los parlamentos, se instituyeron consejos superiores que constaban de cámaras "divididas en dos partes iguales" para juzgar aquellos asuntos que concernían a católicos y a protestantes. Los católicos se acomodaron a este régimen, pues su culto se mantenía a salvo en las regiones donde los calvinistas eran mayoría; algunos de ellos participaban en la gestión de los asuntos locales.

El bando protestante también logró formar una configuración política original, a la que Jean-Auguste Thou, un católico moderado amigo de Enrique de Navarra, describía como "una especie de república compuesta por todas sus partes, y separada del resto del Estado, que poseía sus leyes para la religión, el gobierno civil, la justicia, la disciplina militar, la libertad de comercio, el cobro de los impuestos y la administración de las finanzas". Jean Delumeau ha comparado, correctamente, esta experiencia con la de las Provincias Unidas de los Países Bajos. Pero fuera de la coyuntura militar que la había producido, ¿acaso tal experiencia era viable? Se nos permite dudar: desde Grenoble hasta La Rochelle, estas "Provincias Unidas del Mediodía" no presentaban una verdadera continuidad territorial, y las ciudades más grandes -Marsella, Tolosa, Burdeos- se les escapaban completamente. Se veían obstruidas igualmente por las contradicciones internas entre auténticas aspiraciones democráticas y una reacción nobiliaria, y hasta feudal, contra el avance del absolutismo monárquico. Pero fueron sobre todo las circunstancias históricas las que decidieron su suerte. Su jefe militar, Enrique de Navarra, había pasado a ser pretendiente al trono, a causa de la muerte sin heredero directo de Enrique III, el último de los Valois, y era una nueva lógica la que debía prevalecer. Para vencer a la Liga, Enrique de Navarra tenía necesidad de las fuerzas armadas del partido protestante, pero para asentar su legitimidad tenía que establecer alianzas con los católicos moderados, los "Políticos", y adoptar una estrategia de agrupación y ya no de separación. La abjuración de 1593 y la coronación del rey no lograron provocar la ruptura entre los protestantes y su antiguo protector, pero la lasitud general y la habilidad del Bearnés dieron cuenta de las últimas resistencias.

### 36. De un edicto a otro: la difícil coexistencia religiosa

La promulgación del edicto de Nantes (13 de abril al 2 de mayo de 1598) le ganó la gloria, con justicia, a Enrique IV, pero ésta fue, ante todo, una obra circunstancial, ásperamente negociada, y compuesta en realidad por cuatro textos de naturaleza y alcances distintos. El edicto propiamente dicho otorgaba la libertad de conciencia y abolía toda persecución religiosa. Se les reconocía a todos los protestantes la capacidad civil y política, con acceso igual a todos los cargos, puestos y dignidades, pero la confesión calvinista no quedaba colocada en el mismo plano que el catolicismo, que permanecía como la religión del Estado y del rey; no se beneficiaba más que de una tolerancia. El culto católico se había restablecido en todas partes, mientras que la libertad del culto reformado se concedía con restricciones. El

ejercicio público no se permitía más que en las localidades donde todavía se celebraba en 1596 y en las cabeceras de baillías y senescalías. En París y en las ciudades episcopales, estaba relegado a los suburbios, y de manera privada podía celebrarse en los feudos de los señores protestantes de horca y cuchillo. Los pastores estaban autorizados a ocuparse del estado civil de sus correligionarios y a sepultar a los muertos en cementerios aparte. La apertura de colegios y academias protestantes estaba igualmente permitida, y el edicto oficializó las cámaras "a mitad y mitad" para garantizar la imparcialidad de la justicia. Pero los protestantes seguían estando sujetos al pago del diezmo y al respeto de las fiestas religiosas católicas.

En anexos "secretos", es decir, no sometidos a registro, las instituciones eclesiásticas del culto reformado fueron legalizadas, los pastores recibieron la promesa, jamás cumplida, de la entrega de un pago y, en el plano militar, los protestantes vieron reconocérseles el derecho a tener guarnición en 151 lugares de seguridad y de refugio. Se trataba de las ciudades y plazas fuertes controladas por el partido desde el inicio de las guerras civiles. De hecho, el edicto de 1598 nada innovaba en verdad. Se parecía a las pacificaciones anteriores, y fue la lasitud general de los franceses ante los enfrentamientos lo que aseguró su éxito fácil. La situación así creada era original e incluso única en Europa. El principio *cujus regio ejus religio* se había descartado en favor de un sistema a la vez dualista y desigual. La fórmula de transacción estaba coja y se basaba sobre todo en los efectos de una paz armada. Pero aun así, procuró al reino veinte años de paz religiosa.

El asesinato de Enrique IV (1610), perpetrado por un católico fanático, inquietó a los protestantes, y el asunto del Bearn todavía los alarmó más. Este pequeño país se había pasado al calvinismo bajo Juana de Albret, y el edicto de Nantes no se aplicaba allí, puesto que el Bearn formaba parte, junto con la heredad de Navarra, del dominio casual de Enrique IV. Tras la muerte del rey, empero, y habiendo el parlamento de París decretado la anexión del reino de Navarra, los bearneses fueron conminados a restablecer el catolicismo bajo la coacción de una expedición militar (1620). Esta operación volvió a fortalecer al partido hugonote, que tomó las armas en las provincias del Mediodía. Tres revueltas sucesivas se liquidaron mediante la sumisión de los protestantes. El cardenal Richelieu, que se encontraba en funciones desde 1625, se ocupó de dismantelar pieza por pieza su sistema de defensa hasta la toma de La Rochelle (1629). Mediante el edicto de indulto de Alès se perdonó a los reformados que se habían alzado y se les mantuvieron sus libertades religiosas, pero se suprimían todas las garantías militares que contenía el edicto de Nantes; además, las asambleas políticas que Enrique IV había tolerado fueron definitivamente suprimidas. La escalada de poder del absolutismo, encarnada por el cardenal-duque, no podía dejar subsistir a la minoría protestante como un Estado dentro del Estado.

Los protestantes habían pasado a ser unos súbditos como los demás, pero no por ello dejaban de ser un cuerpo extraño dentro de un reino en el que la acción misionera de la contrarreforma católica se volvía cada vez más poderosa. La guerra civil conocida como La Fronda les dio un respiro a los protestantes, quienes prudentemente se mantuvieron al margen de ella. Pero desde el inicio del reinado

personal de Luis XIV (1661), su estatus se degradó rápidamente. Ciertamente es que el monarca reconoció en diversas ocasiones la fidelidad de sus súbditos reformados, pero no estaba dispuesto a admitir que se mantuviese la más mínima divergencia ideológica, por más que ésta fuese religiosa. La doctrina del derecho divino, que Bossuet tradujo en fórmulas, estaba demasiado íntimamente mezclada con los principios fundamentales del absolutismo para permitir que subsistiera dentro del reino una minoría que, por su apego al libre arbitrio y a la predestinación, no pudiera adherirse sinceramente a ellos.

La política antiprottestante tomó, desde el primer momento, las vías clásicas del derecho. Fue así como los parlamentos se empeñaron por hacer una interpretación "rigurosa" de los artículos del edicto de Nantes, aprovechando su imprecisión y sus lagunas. Esta "guerra de procuradores", en la cual se distinguió particularmente el parlamento de Tolosa, desembocó en la supresión de numerosos lugares de culto. Al mismo tiempo, una lluvia de reglamentos y de decisiones del Consejo del rey multiplicó las molestias: prohibición de cantar los salmos en voz alta, de casarse ante una concurrencia de más de doce personas, de tomar el título de pastor, etc.; diversas funciones y dignidades públicas se cerraron para los protestantes; el funcionamiento eclesiástico fue obstaculizado, y se prohibió la celebración de los sínodos nacionales. Este ahogamiento "a pequeñas bocanadas" del protestantismo francés no se olvidó de la coacción de las almas. El poder real sostuvo activamente el esfuerzo misionero de las congregaciones religiosas, mientras que el proselitismo protestante se iba prohibiendo paulatinamente. El rey subvencionó la "caja de conversiones" creada en 1669 para retribuir a los reformados que abjuraban. Todo era aceptable para intentar reducir la influencia de la "RPR",<sup>4</sup> incluidas las medidas de fuerza. Iniciada hacia 1679 por intendentes afanosos, la odiosa práctica de las dragonadas se extendió entre 1681 y 1684. Ésta se derivaba del método utilizado habitualmente para meter en cintura a las poblaciones rebeldes imponiéndoles el alojamiento de gente de guerra, y fue practicada sobre todo en las regiones de fuerte densidad protestante, como Poitou, Languedoc y el Delfinado. En total, se estima que el número de conversiones, por coacción o sinceras, se ubicó entre 300 mil y 400 mil. En la década de 1680, la minoría protestante no iba más allá de 750 mil personas, concentradas esencialmente en algunas provincias meridionales. El Gran Rey podía, a partir de ese momento, obtener la consecuencia última de su política. El 17 de octubre de 1685, en Fontainebleau, revocaba el edicto de Nantes, "puesto que la mejor y mayor parte de nuestros súbditos de la llamada RPR se han reincorporado al catolicismo".

### 37. Los callejones sin salida de una ficción legal

En 14 artículos, el edicto de Fontainebleau abolía la libertad del culto público y

<sup>4</sup> Siglas mediante las cuales, bajo el antiguo régimen, se designaba a la "religión pretendidamente reformada".

privado en todo el reino, salvo en Alsacia,<sup>5</sup> decretaba la expulsión inmediata de todos los ministros, declaraba que las gentes de la “religión pretendidamente reformada” quedaban incapacitadas para ejercer cualquier función pública y se les privaba incluso de los derechos de tutela y de curaduría sobre sus hijos, que debían ser confiados a un pariente católico. La magnanimidad del monarca les concedía, a pesar de todo, la libertad de conciencia, pero les prohibía abandonar el reino bajo pena de galeras y de la confiscación de sus bienes.

Las consecuencias sociales y económicas de este acto desastroso son demasiado conocidas para que haga falta insistir en ellas: alrededor de 200 mil reformados desafiaron las amenazas reales y se exiliaron en los diversos lugares del Refugio (Provincias Unidas, Inglaterra, Suiza, Prusia) privando al reino de un capital humano valioso y, en ciertos aspectos, modernista, en tanto que la resistencia de aquellos que no habían huido tomaba el cariz de una insurrección popular en el reducto protestante de las Cevenas –la famosa guerra de los Camisards (1702-1704)–, ferozmente reprimida por las tropas del mariscal de Villars.

En cuanto a las consecuencias jurídicas, éstas fueron paradójicas. Lo cierto es que la revocación colocó a la minoría protestante en una situación completamente nueva: la del no derecho. A partir de 1685 se impuso una verdad oficial: en Francia ya no hay protestantes. La abolición del calvinismo había reunido a todos los súbditos del rey en la verdadera religión. No quedaban más que “nuevos conversos” o “nuevos reunidos”, y todas las medidas ulteriores, como los edictos o declaraciones de 1698, 1715 y 1724, que venían a confirmar, a consolidar la revocación, no concernían oficialmente más que a esta categoría de súbditos. La declaración de 1715 habrá de suprimir, además, la libertad de conciencia, puesto que ésta no tenía ya razón de ser. La razón de Estado instaló una verdadera ficción jurídica que condenaba a los protestantes franceses a una especie de aniquilamiento social, al privarlos de su capacidad civil.

La Iglesia católica ejercía un monopolio sobre los tres grandes ritos de paso: el bautismo, el casamiento y los funerales, además de que, a partir del siglo XVI, era la guardiana de los registros parroquiales. Así pues, los “nuevos conversos” no pudieron elegir. Fueron obligados a plegarse a las formas impuestas por la Iglesia y apoyadas por las ordenanzas reales, para poder llevar una existencia socialmente reconocida, ya que de lo contrario sus uniones se declaraban concubinarias, a sus hijos se les tachaba de bastardos y sus sucesiones eran devueltas a colaterales católicos, o bien eran confiscadas. En un primer momento, la gran mayoría de los “religionarios” pudieron recurrir a acomodados, ya fuese encontrando curas complacientes que aceptaban que sus casamientos figuraran en los registros parroquiales, o ya registrando ante notario actas civiles conocidas bajo el nombre de “matrimonio por la libre”. Pero el reforzamiento de la disciplina eclesiástica y de la vigilancia real les impidió recurrir a tales expedientes.

La reconstitución clandestina de las iglesias protestantes, a partir de 1735, iba a

cambiar los parámetros del problema. Los hugonotes “pertinaces” tuvieron a partir de entonces la posibilidad de hacer bendecir su matrimonio por pastores debidamente consagrados, con los riesgos y peligros que ello significaba, evidentemente. La práctica de las celebraciones “en el desierto” se extendió primero por la zona de las Cevenas, y luego, después de 1740, llegó al alto Languedoc y las provincias del oeste. Se sabe que los pastores llevaban registros clandestinos, como en el caso del pastor Fauriel quien, de 1730 a 1739, celebró más de setecientos casamientos. Aunque radicalmente nulos ante los ojos de las autoridades civiles y religiosas, la existencia de estos casamientos hacía volar en pedazos la verdad oficial. No sólo no se había eliminado en Francia la ralea herética, sino que, por el contrario, proliferaba. La zanja que se había abierto entre los hechos y el derecho parecía infranqueable.

La respuesta del poder fue al principio represiva. Los dos decenios que enmarcan la mitad del siglo presenciaron una reactivación de las persecuciones antiprotestantes. Al tiempo que mediante el restablecimiento de las dragonadas se hostigaba a las asambleas clandestinas, los tribunales eran invitados a pronunciar la nulidad de los casamientos celebrados en el desierto. Según esto, el parlamento de Tolosa habría anulado en 1744 y de un solo plumazo 40 desposorios de protestantes, y el de Burdeos 46 en 1749. El punto culminante de esta política represiva se alcanzó a principios de la década de 1760 tras algunos sucesos fragorosos, entre los cuales el más famoso fue la condena del tolosano Jean Calas al suplicio de la rueda (1762). La movilización a la que dio lugar este asunto, gracias a la acción de Voltaire, habría de suscitar uno de los primerísimos movimientos de opinión que haya conocido la Francia moderna. La reivindicación de la tolerancia religiosa y la crítica de la situación inicua de que eran objeto los protestantes, pasaron a ser temas predilectos de los medios esclarecidos. Durante los años de 1770 a 1780, todos los bellos espíritus de la época, desde Turgot hasta Condorcet, de Malesherbes a La Fayette, se dedicaron a disertar sobre la cuestión. Es preciso señalar, sin embargo, que antes del estallido de esta ofensiva ya se había producido una evolución en un medio que, por lo demás, era poco favorable al bando de los filósofos. En efecto, una jurisprudencia parlamentaria había intentado limitar los rigores de la ley, validando los efectos civiles de los casamientos clandestinos, gracias a la teoría de la posesión de estado. Las primeras decisiones en este sentido se atestiguan a partir de 1756 para el parlamento de París, y de 1759 y 1760 para Tolosa y Ruán. Curiosa paradoja de la justicia del Antiguo Régimen: los magistrados tolosanos de la cámara de la Tournell podían enviar a la muerte a Jean Calas, en nombre del orden público, en tanto que sus colegas con escaños en las cámaras civiles validaban el casamiento de los religionarios por respeto al orden familiar.

Así pues, el edicto de 1787, llamado de Tolerancia, que restituyó a los protestantes su plena capacidad civil, llegó muy tarde. Luis XVI no concedió a estos súbditos protestantes nada que no fuese lo que ya poseían desde hacía diez o quince años gracias a la jurisprudencia de los tribunales soberanos. Aun así, el edicto reconocía un error de Estado cometido por el acta de revocación: “Las ordenanzas supusieron un error de Estado cometido por el acta de revocación: “Las ordenanzas supusieron que en nuestros estados ya no había más que católicos; y esta ficción, hoy inadmisibles, ha servido de motivo al silencio de la Ley”.

<sup>5</sup> Donde los luteranos estaban protegidos por las cláusulas del tratado de Westfalia.

Empero, la injusticia de 1685 no se había reparado del todo. Cierto es que la represión había cesado después de 1775, pero aquellos a quienes el edicto de 1787 designaba jurídicamente con la expresión de “no católicos” seguían siendo, en cuanto al derecho público, súbditos de segunda categoría. Permanecían excluidos de las funciones de justicia, de enseñanza y de los cargos municipales; además, la libertad de celebrar públicamente su culto no les era reconocida oficialmente. Hubo que esperar a que dos años más tarde se levantara el viento de la revolución para que los protestantes franceses obtuvieran la libertad religiosa e incluso la igualdad de trato con los demás ciudadanos. Inglaterra y Austria habían reconocido estos mismos derechos a sus propias minorías religiosas desde 1760 y 1781, respectivamente.

### SECCIÓN III

#### LA ÉPOCA DE LAS REVOLUCIONES:

#### LAS MINORÍAS BAJO LA SOMBRA DE LOS ESTADOS-NACIÓN

##### 38. *Las representaciones concurrentes de la nación*

Si bien las minorías fueron las víctimas del Estado absolutista, no por ello la época de las revoluciones garantizó su reconocimiento, sino muy al contrario. Los formidables trastornos que introdujo la guerra de independencia norteamericana, ampliados por la Revolución francesa y prolongados por los levantamientos de 1848, dejaron de lado, e incluso ocultaron, los fenómenos minoritarios. Este oscurecimiento es consecuencia de la idea de nación, o más exactamente de dos representaciones, a la vez concurrentes y complementarias, de la idea de nación.

La primera es producto de las Luces y encuentra su consagración en la ideología de la Revolución francesa. Se trata, según la célebre fórmula del abate Sieyès, de “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y que es representado por el mismo legislador” (*Qu'est-ce que le Tiers état?*, 1789). Esta definición, perfectamente jurídica, colocaba a la nación por ser figura central de lo político como fuente de toda legitimidad, pero también exclusiva de toda otra pertenencia por estar fundamentada en la adhesión voluntaria, y sobre el contrato libremente consentido. Desde el origen, este concepto excluía, en el orden político, la existencia de toda forma de minoría.

A la nación fundada en el libre consentimiento de los ciudadanos, va a oponerse otra concepción proveniente de la pertenencia a una comunidad orgánica, dotada de un alma colectiva, de un *Volksgeist*. En contra del universalismo de las Luces y de las abstracciones racionalistas de los revolucionarios franceses, el pensamiento alemán produjo otra representación de la nación, enraizada en una historia, en una cultura, en una lengua común, pero igualmente refractaria a la presencia de fenómenos minoritarios. Esto es lo que expresa claramente Fichte, en su quinto *Discurso a la nación alemana*: “Lo que habla la misma lengua es ya, antes de toda

aparición del arte humano, un Todo que con antelación la pura naturaleza ha vinculado a líneas múltiples e invisibles... Un Todo de esta índole no puede admitir en su seno a ningún pueblo de otro origen, ni de otra lengua, ni va a querer mezclarse con él...”

Entre la teoría filosófica de los revolucionarios franceses y la teoría historicista de los románticos alemanes existe, a todas luces, una oposición profunda, pero hay igualmente puntos de coincidencia. La primera engendró a la segunda gracias a la proclama revolucionaria del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Por su lado, el movimiento romántico de las nacionalidades recuperó, a su vez, las abstracciones francesas para intentar realizar sus ambiciones estatales. Pero atrapadas entre estas dos concepciones, las minorías fueron las que “quedaron por cuenta” de la historia del siglo XIX. Es bien difícil localizar su existencia bajo la sombra de los estados-nación. Cuando mucho, se pueden describir algunos procesos que han desembocado en su integración en el todo nacional, y más frecuentemente, en su ocultación pura y simple. Una vez más, el modelo francés nos va a retener aquí, pues es éste el que ha empujado más lejos la lógica negativista, como se podrá comprobar a través del caso de la minoría judía. Como contrapunto, presentaremos una experiencia nacida del movimiento de las nacionalidades en el imperio de los Habsburgo: un intento fallido de establecer en el centro de Europa un Estado multinacional.

#### I. LA EMANCIPACIÓN DE LOS JUDÍOS DE FRANCIA: ¿INTEGRACIÓN O ASIMILACIÓN?

##### 39. *La reinstalación en Francia bajo el antiguo régimen*

En vísperas de la revolución, la población judía del reino comprendía entre 30 mil y 35 mil almas. No se trataba de un grupo homogéneo, sometido a un estatuto único, sino de comunidades dispersas, de orígenes distintos y que vivían bajo condiciones muy variables. Puesto que las comunidades medievales habían sido expulsadas a finales del siglo XVI, los judíos que residían en Francia bajo el antiguo régimen eran de origen extranjero. Se pueden distinguir tres focos principales de instalación.

Las comunidades más favorecidas eran ciertamente aquellas que se habían establecido, a partir de mediados del siglo XVI, en Burdeos y a orillas del río Adour, en Saint-Espirit cerca de Bayona, y en Peyrehorade. Éstas habían sido fundadas por los judíos españoles y portugueses, *conversos* o *novos cristianos*, que huyeron de los rigores de la Inquisición. A partir del momento en que se instalaron gozaron de la solicitud del poder real, por razones esencialmente mercantilistas. Así, los “portugueses” de Burdeos formaron en el siglo XVIII una “nación” próspera y reconocida, que se regía mediante un consejo de trece ancianos y que gozaba de una total libertad de culto. Su integración a la sociedad bordelesa venía de antiguo y era completa, y ponían cuidado en distinguirse de los judíos extranjeros de origen

“tudesco” atraídos por la fortuna de Burdeos. La situación de los judíos askenazi de las provincias del este –Tres Obispados y Alsacia– era claramente menos favorable. La comunidad de Metz, instalada también desde el siglo XVI y proveniente de Alemania, contaba igualmente con su organización y sus representantes, pero se hallaba colocada bajo la estrecha tutela del parlamento y sometida a un impuesto colectivo, a la vez que gozaba de una tolerancia bastante grande en materia religiosa. Los judíos de Metz no eran considerados “reinícolas”; más tradicionalistas que los sefardíes, vivían replegados sobre sí mismos. En Alsacia, a los judíos se les prohibía vivir en la ciudad de Estrasburgo y estaban relegados a los burgos y poblados, donde su presencia suscitaba contra ellos una animosidad permanente por parte de las poblaciones circundantes.

La población judía de París era de instalación más reciente (finales del siglo XVII). Estaba compuesta, en vísperas de la revolución, por unas 700 personas, de orígenes variados y que, en su mayoría, se ocupaba en pequeños oficios. Desprovista de organización comunitaria, estaba sometida a una estrecha vigilancia por parte del teniente general de la policía. Algunos ricos comerciantes o banqueros sefardíes habían obtenido cartas de nacionalidad que los distinguían absolutamente de sus correligionarios. Habría que agregar a este inventario al poderoso grupo de los judíos de Aviñón y del Condado, que gozaban de la protección pontificia, pero que en el reino eran considerados en general extranjeros. En suma, situaciones disím-bolas y muy minoritarias que no inspiraban demasiado interés particular. Se puede observar, sin embargo, que los judíos gozaban en materia religiosa de condiciones muy superiores a las de los protestantes.

En el decenio que precedió a la revolución se formó una corriente filosemita en la opinión esclarecida, en favor de los judíos del este y sobre el tema de su “regeneración”. La utilidad social demandaba no solamente el rechazo del antijudaísmo cristiano, sino también la apertura de las comunidades a los beneficios de la modernidad y del siglo de las Luces. Este movimiento ideológico coincidía con las aspiraciones de los propios judíos en cuanto a la supresión de las incapacidades y de las tutelas que padecían. Ganador de un concurso abierto en 1787 por la Sociedad Real de Metz, el abate Grégoire, cura de Emberménil, defendía la integración de los judíos en una comunidad nacional que se debía constituir, cierto es, al precio del abandono de una gran parte de su particularismo religioso. Por su parte, el gobierno real se interesó en el problema. El edicto de Tolerancia que acababa de instituir un estado civil para los protestantes, no podía aplicarse a los judíos. Luis XVI encargó a Malesherbes que elaborara un proyecto de emancipación para esta población. Éste se informó y realizó encuestas entre las comunidades, pero su salida del Consejo dejó el proyecto en calidad de plan. Sin embargo, el problema estaba planteado. La revolución se encargó, tras ciertas vacilaciones, de hallarle una solución que había de dejar huella.

#### 40. Las dilaciones revolucionarias

Sin embargo, los constituyentes no se apresuraron a acceder a las demandas urgentes de los judíos. Las poblaciones de las provincias del este se mostraron más bien hostiles a la idea de su liberación, como lo pone de manifiesto un buen número de cuadernos de quejas de esas comarcas. No obstante, la votación de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano suscitó grandes esperanzas. ¿Acaso no concernía también a los judíos la proclamación de la igualdad al inicio del texto fundador y el reconocimiento de la libertad religiosa enunciado en el artículo 10? Los judíos parisinos plantearon la pregunta a la Asamblea, ya desde el 26 de agosto de 1789, el mismo día del voto de la Declaración. En octubre, la “nación judía” de los Tres Obispados y de Alsacia delegó a Berr Isaac Berr para que dirigiera una súplica a la Constituyente: lo que piden los judíos es que “los hombres los vean como sus hermanos”. Un pequeño grupo de diputados “amigos de los judíos” toma la defensa de su causa; a la cabeza de ellos se encuentran el abate Grégoire, Mirabeau y Stanislas de Clermont-Tonnerre. Pero apareció un malentendido. Los judíos esperaban el reconocimiento de su ciudadanía, pero no tenían pensado abandonar sus organizaciones comunitarias, testimonio de su especificidad. Los filosemitas de la Asamblea defendían su asimilación en nombre de la unidad del género humano. En el curso del debate que se emprendió en diciembre de 1789 acerca del otorgamiento de la ciudadanía, Clermont-Tonnerre expresó muy claramente esta postura universalista mediante una fórmula que es famosa hasta la fecha: “Es preciso negarles todo a los judíos como nación, y concederlos todo a los judíos como individuos”. Empero, a pesar de sus esfuerzos y de los de Robespierre, la Asamblea se abstuvo de decidir. Si bien concedió la ciudadanía a los protestantes que regresaran del exilio (decreto del 21 de diciembre de 1789), así como a los comediantes, la solución de la suerte de los judíos la mandó a un examen más profundo de su identidad. Para los judíos “españoles” y “portugueses”, esto significaba un retroceso. Enviaron diputados para que convencieran a la Constituyente de que les confirmara lo que ya de hecho tenían, y el 28 de enero de 1790, a instancias de Talleyrand, la Asamblea decidió que “todos los judíos conocidos en Francia bajo el nombre de judíos portugueses y aviñoneses continuarán gozando de todos los derechos de los que han gozado hasta ahora... y, en consecuencia, de los derechos de ciudadano activo, cuando reúnan las condiciones requeridas”.

Para los judíos parisinos y sus correligionarios del este, la espera fue más larga. Bajo la presión de repetidas peticiones y del activismo de los “amigos de los judíos”, se dictaron medidas favorables: una salvaguarda general, el 18 de abril de 1790, la abolición mediante cartas de patente de todos los cánones específicos, el 20 de julio de 1790, pero nada de ciudadanía. El 27 de septiembre de 1791 fue cuando se aprobó, por iniciativa de Adrien Duport, el famoso decreto que promulgaba, al fin, la emancipación de los judíos:

La asamblea nacional, considerando que las condiciones necesarias para ser francés y para convertirse en ciudadano activo quedan fijadas por la Constitución [...] revoca todos los

aplazamientos, reservas y excepciones insertados en los precedentes decretos con relación a los individuos judíos, quienes prestarán el juramento cívico que será considerado una renuncia a todos los privilegios y excepciones introducidos anteriormente en su favor.

Ya no era posible aplazar por más tiempo la aplicación de un principio universal, pero en este texto triunfa la concepción exclusiva de la nación. Los judíos se convierten en franceses de manera individual, y ya no les es posible, desde ahora, pretender que pertenecen a una nación judía. Más allá de la integración, este texto marca una etapa importante en el camino de la asimilación.

El judaísmo francés no le guardó rencor a la Asamblea por sus retrasos. El decreto del 27 de septiembre de 1791 fue celebrado como el alba de la libertad para los judíos de Francia, y pronto de toda Europa, puesto que la revolución habrá de exportar, a sus conquistas, su principio emancipador. Constituye el origen de un patriotismo judío que manifestará un apego inquebrantable a la herencia revolucionaria y borrará una realidad histórica menos entusiasmante. Lo cierto es que la aplicación del decreto fue laboriosa en los departamentos alsacianos y loreneses, y la política antirreligiosa del Terror no respetó las sinagogas.

#### 41. *La institucionalización de los cultos bajo el Imperio*

El imperio acentuó el proceso de integración iniciado por la revolución. La voluntad imperial de estatizar los cultos afectó igualmente al judaísmo. La intención de Napoleón I era dotar a los judíos de Francia de una organización administrativa controlada por el Estado, a semejanza de las estructuras que se implantaron para las confesiones cristianas mediante los Artículos Orgánicos de 1802. Empero, como hombre de las Luces, primero quería obtener la certidumbre de su grado de asimilación. Con este fin, convocó sucesivamente una Asamblea de notables (1806) y después un "Gran Sanedrín" (1807) para consultarlos sobre la ortodoxia de proposiciones concernientes a la organización del culto judío, sobre las condiciones necesarias para llevar a cabo el comercio, sobre la licitud de los matrimonios mixtos y sobre la obligación del servicio militar personal. Acuciados por responder positivamente, bajo la amenaza velada de perder lo ganado gracias a la revolución, los rabinos y notables reunidos reconocieron que la religión judía prescribía la sumisión a las leyes del Estado y que, especialmente sobre la delicada cuestión de los casamientos entre israelitas y cristianos, las leyes del Código civil se imponían absolutamente y que esas uniones no debían acarrear anatema alguno. Por medio de estas renunciaciones, cuando menos formales, a la ley de Moisés, en 1808 se dotó al judaísmo francés de una organización consistorial de tipo piramidal, poco conforme a las tradiciones, pero a la cual los judíos franceses tuvieron que acomodarse para obtener la consagración definitiva de la legalidad jurídica. La integración en la nación francesa era pagada mediante una asimilación más o menos consentida. Aun así, hay que recordar que se mantuvieron medidas discriminatorias respecto a los judíos de las antiguas tierras del Imperio. Bajo el pretexto de luchar contra la usura,

un decreto de 1808 prescribía la anulación de numerosos créditos en posesión de los judíos; igualmente se les exigía a los comerciantes un certificado que testimoniara que no eran usureros, y la instalación de israelitas alsacianos y loreneses quedó limitada en los demás departamentos. Este "decreto infame" sólo fue abrogado en 1818, bajo la Restauración.

#### II. EL MOVIMIENTO DE LAS NACIONALIDADES BAJO EL IMPERIO DE LOS HABSBURGO<sup>6</sup>

Fue en la Europa central donde el movimiento de las nacionalidades se reveló más conflictivo, por la simple razón de que se tropezaba con una realidad política específica que prefiguraba el Estado multinacional y que, bien o mal, encarnaba el imperio de los Habsburgo.

#### 42. *"El sistema dietal de los órdenes"*

Es importante, antes que nada, recordar que la "cuestión nacional" no se plantea en esta región hasta el siglo XVIII, puesto que el concepto de nación no está investido aún allí con ningún significado de orden étnico. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que las estructuras políticas existentes reposaran sobre una población homogénea. Muy al contrario, la realidad multinacional de la monarquía austriaca no cesará de afirmarse hasta 1848. Sólo que esta realidad toma prestadas sus líneas divisorias del hecho de que las sociedades políticas centroeuropeas son sociedades de órdenes jerarquizados y muy fraccionadas: el poder político se halla dividido entre las clases privilegiadas de la sociedad, que lo ejercen gracias a la intermediación de asambleas representativas de cada grupo social organizado así en corporación, lo cual un historiador húngaro habrá podido denominar "el sistema dietal de los órdenes". En otras palabras, las "naciones" de Europa central son naciones nobiliarias, donde la realidad del poder político pertenece a la nobleza y donde, en consecuencia, la corona real es electiva, como en Hungría, en Bohemia o en Polonia. Pero la nobleza debe contar también con otras fuerzas igualmente organizadas en órdenes, para defender mejor sus privilegios: caballeros, clero y ciudades. Esta sociedad de órdenes se expresa, en el plano político, por medio de las asambleas de estados, llamadas dietas en la Europa del Danubio, donde funcionan desde finales del siglo XIII. Por lo demás, el carácter muy "descentralizado" de estas dietas es la causa del fraccionamiento político-administrativo característico de la región considerada, de un auténtico particularismo local que se conservará hasta el final de la monarquía austro-húngara. Éste tiene sus raíces en el *Land*, la provincia, y se nutre de una tradición de defensa de los privilegios y de los derechos específicos.

<sup>6</sup> Este acontecimiento ha sido redactado por S. Pierré-Caps (pp. 73-79).

Pero, puesto que la representación de los órdenes reposa también en el poderío económico –esencialmente la propiedad territorial–, la nobleza rápidamente podrá sustentar en él su poder político y confundir la defensa de sus privilegios históricos con la de la nación entera, por poco que esta acción se apoye igualmente en una lengua propia, una lengua “nacional”.

El símbolo político precoz de este poderío de los órdenes reside en la famosa Bula de Oro húngara de 1222, que es para Hungría lo que la Carta Magna, otorgada en 1215 por Juan sin Tierra a sus barones alzados, representa para Inglaterra. La única diferencia estriba en que esta última es el texto fundador de una larga evolución hacia el poder parlamentario, y que después se erigió en un auténtico modelo constitucional, en tanto que la primera abría el camino hacia el poder nobiliario. Y sin embargo, estos dos textos tenían prácticamente el mismo objetivo: garantizar los privilegios de la nobleza frente al poder real; y la Bula de Oro llegaba incluso a institucionalizar un derecho a la insurrección en el caso de que el soberano atentara contra los mencionados privilegios.

Este poder nobiliario apoyado sobre un corpus jurídico tradicional iba a conferir toda su especificidad a la organización política de las sociedades centroeuropeas y, por lo mismo, a provocar una profunda separación: por un lado, las naciones históricas y su derecho de Estado, enfrentadas en una lucha permanente en pos de la salvaguarda de esta identidad secular susceptible de ser perjudicada por un poder imperial invasor, el de los Habsburgo; por el otro, las “naciones sin historia”, desprovistas de derecho nobiliario, ya porque éste jamás haya existido, o ya porque su propia nobleza nunca haya sido lo suficientemente poderosa para dotarse a sí misma de un tal corpus de defensa y de protección y, por ende, sufrió la atracción de un poder superior que paulatinamente la fue asimilando.

Esta distinción patricia iba a ser reevaluada bajo la luz de la aparición del concepto del Estado-nación, a finales del siglo XVIII. Por extensión, los historiadores van a hacer de las naciones sin historia naciones sin Estado: “Se entiende por naciones sin historia aquellas que, como los rutenios, los eslovacos y los eslovenos (por oposición a los checos, los polacos, los croatas y los magiares), jamás, en el transcurso de su historia, han constituido un Estado en el sentido político de la palabra”.<sup>7</sup> Al no poderse apoyar en tal legitimidad histórica, las naciones sin historia se van a aferrar entonces al principio de las nacionalidades, según el cual cada nación tiene el derecho a dotarse de un Estado que le sea propio, para prevalerse mejor de una legitimidad nacional propia. Nacido de la ideología revolucionaria francesa y enriquecido por las concepciones culturales o étnicas de la nación, el principio de las nacionalidades va a constituir la punta de lanza de la emancipación de las “naciones sin historia” en la época de las revoluciones de 1848-1849, que entonces opondrán al derecho tradicional de las “naciones históricas”. Algunas, como Hungría, tratarán incluso de llevar a cabo la síntesis de esta doble legitimidad, dentro de su propia búsqueda del Estado-nación, pero esta búsqueda habrá de

<sup>7</sup> J. Droz, *L'Europe centrale, évolution historique de l'idée de "Mitteleuropa"*, Payot, 1960, p. 82.

fracasar a causa del apoyo que aportará Rusia a la reacción imperial, pero también en razón de la hostilidad de sus propias naciones alógenas.

#### 43. *El compromiso de Kremsier*

De hecho, las discusiones constitucionales del parlamento de Kremsier reflejaron muy exactamente esta línea divisoria. Reunida en esa ciudad de Moravia a partir de octubre de 1848, a causa de la confusión política que reinaba en Viena, esta asamblea descartó de entrada las tendencias centralizadoras de los diputados nacionalistas alemanes, en provecho de las concepciones federales. Pero estas últimas, si bien estaban unidas sobre la base del principio de la igualdad de las nacionalidades, vieron enfrentarse a los partidarios del “federalismo histórico”, deseosos de que se mantuvieran las antiguas entidades políticas, esto es, los estados de la Corona (Bohemia, Hungría, Austria, Croacia, la Galitzia polaca), con los adeptos al “federalismo étnico”, encabezados por el gran historiador checo Francisco Palacky. Este último había logrado poner al parlamento de Kremsier del lado del austroeslavismo, es decir, de una monarquía danubiana firmemente apegada a sus naciones eslavas, con miras a oponerse tanto al pangermanismo como al paneslavismo ruso. En una carta premonitoria, y que después se citaría abundantemente, éste insistía en la razón de ser de un vasto conjunto danubiano: “Piensen ustedes en una Austria que fuera disuelta en una multitud de repúblicas: ¡vaya base incomparable para que Rusia establezca una monarquía universal! [...] En nombre de la salvación de Europa, no permitamos que Viena caiga a la categoría de una capital de provincia”. Pero la condición para ello tenía que ser un federalismo renovado, con base étnica y susceptible de dar a las nacionalidades eslavas la igualdad dentro de la autonomía: y esto significaba la desaparición de las antiguas naciones nobiliarias y consagrar los nuevos derechos nacionales.

Finalmente se llegó a una fórmula de transacción, el 4 de marzo de 1849, en torno a un proyecto de Constitución, cuyo artículo 21 mantenía las divisiones históricas tradicionales, a la vez que consagraba el principio de las nacionalidades dentro de su seno. En efecto, en los lugares donde la población era nacionalmente heterogénea, se establecían divisiones unilingües, los círculos (*Kreise*), dotados de su propio órgano representativo y representados ellos mismos en cuanto a calidades, en el nivel central, por una Cámara de los estados que seguía el modelo del Senado norteamericano. Así, la oposición entre naciones históricas y naciones sin historia lograba un equilibrio institucional en el más alto nivel, puesto que en la Cámara de los estados se hubiera visto cohabitar a los representantes de las provincias históricas, los *Lantage*, junto con los de los círculos nacionales, los *Kreistage*. Única tentativa austriaca por conciliar el derecho de Estado con el derecho nacional, este proyecto, salido “de los representantes de la propia nación”, como lo escribe muy justamente Jacques Droz, “constituía [...] una afirmación solemne de la voluntad de los pueblos por vivir en común”. Sólo que este texto iba a ser rechazado por el gobierno imperial, que en esos momentos estaba en posición de contrarrestar la

efervescencia revolucionaria mediante una reacción absolutista.

A consecuencia de ello, y por más que el artículo 21 del proyecto constitucional de Kremsier va a ser retomado solamente en el artículo 19 de la Constitución austriaca del 21 de diciembre de 1867 –pues Hungría ya tenía su propia Constitución dentro del marco de la monarquía dualista–, definitivamente se había perdido una ocasión excepcional de dar una realidad constitucional multinacional a un vasto conjunto político danubiano mediante un notable entendimiento entre los Antiguos y los Modernos. Lo cierto es que la instauración de la doble monarquía austrohúngara, en 1867, se iba a interpretar como una consagración del derecho de Estado, tanto por parte de las naciones históricas que quedaban excluidas de él, como por parte de los croatas, y sobre todo de los checos, sabiendo que estos últimos se hallaban en la confluencia del pangermanismo y del paneslavismo ruso. Se encontraba entonces abierto el camino para la emancipación de las naciones eslavas. Checos y eslavos del sur –serbios, croatas y eslovenos– se van a apoderar del principio de las nacionalidades y habrán de reivindicar por su cuenta, en 1918, aquello que el Estado danubiano no les supo conceder en 1849: una autonomía nacional dentro de un marco multinacional.

#### 44. La constitución "Stadion"

Hubo ciertamente un capricho de uniformación política y administrativa, por parte de un Estado muy digno de ese nombre, que hubiera podido demostrar, en cierto sentido, que algunas de las lecciones de las revoluciones de 1848 habían sido asimiladas. Tal era, en todo caso, el objetivo de la "Constitución Stadion" –por el nombre del ministro del Interior– que aprobó el emperador el 4 de marzo de 1849 y que presentaba, cuando menos, la ventaja de suprimir la abundante diversidad de los privilegios y de los derechos de Estado, en beneficio de una estricta igualdad administrativa en las diferentes regiones del imperio. Se mantenía allí la igualdad del poder político no dejaba de recordar el sistema francés de la Carta de 1814, por el lugar decisivo que se reservaba al emperador. Este texto autoritario no era, sin embargo, reaccionario, en la medida en que el principio nacional encontraba en él su lugar, a la vez que reservaba, en el plano político, una posibilidad ulterior de liberalización; evolución que, por otra parte, van a conocer regímenes análogos, empezando por el imperio francés en vísperas de la derrota de 1870. Sólo que este texto jamás va a ser aplicado, debido a la alergia de Francisco José –elevado al trono en plena tormenta, en diciembre de 1848– por todo lo que nos pudiera recordar, de cerca o de lejos, al modelo político inglés, y a su apego feroz, más por temperamento que por convicción, al antiguo orden.

#### 45. La vía del Estado supranacional

De lo anterior se desprende que las revoluciones de 1848 habrán suministrado igualmente la prueba de que en Europa central había lugar para un potente sentimiento de una comunidad de destino –una *Shicksalsgemeinschaft*–, expresada precisamente por el concepto de *Mittleuropa*. Son a la vez este concepto y esta comunidad de destino los que Jacques Droz se ha esforzado por esbozar al poner en evidencia a esas fuerzas de resistencia a "la acción disolvente del principio de las nacionalidades" bien presentes, "en Alemania y en Austria, entre quienes han demostrado que existía una solidaridad económica y política en los estados de Europa central y quienes, bajo una forma moderna, han tratado de reconstituir los vínculos que el antiguo Reich había tejido en esta parte del continente europeo". Efectivamente, en 1848 hubo lugar para una tercera vía, que no fue ni la del orden dinástico que traería una victoria pírrica, ni la del principio de las nacionalidades, cuya fuerza de persuasión conjugaba el liberalismo político con la emancipación nacional.

Esta tercera vía, la del Estado supranacional, trata de romper el fatal engranaje que lleva a la necesaria coincidencia de un solo Estado con una sola nación, y que no puede lograrse más que en el dolor, como los pueblos de 1848 lo han de haber comprobado hasta el cansancio; propone al Estado moderno otras formas de solidaridades, las nacidas de la historia, de la cultura o de la economía. El eco que encontró el proyecto constitucional de Kremsier habrá de dar cuerpo a la propia idea del Estado multinacional, en la medida en que ésta pueda rivalizar con el poder de atracción del Estado-nación sin aparecer necesariamente como un avatar nostálgico de una muy antigua idea de la Europa cristiana. Idea, por añadidura, esencialmente germánica a la vez que objeto de intensa competencia austro-alemana, puesto que se trataba ante todo de organizar una confluencia espacial bajo la sombra que arrojaba el sacro imperio.

Como quiera que sea, fue ciertamente Austria la que se esforzó por encarnar el ideal *mitteleuropeo* de supranacionalidad. A fin de cuentas, las circunstancias políticas más bien le habían impuesto esta alternativa: las derrotas de Lombardía, y sobre todo el desastre de Sadowa, en junio de 1866, le revelaron a Francisco José lo que las revoluciones nacionales de 1848 hacían ya presentir: al no poder ejercer la hegemonía sobre el mundo germánico, Austria no tenía casi otra opción que la de cumplir con su destino danubiano. Para ello, le era preciso dar prendas a Hungría: tal es el objeto del Compromiso de 1867 que, instaurando el dualismo mediante el restablecimiento de la nación húngara en cuanto a sus derechos históricos, tiende también a hacer de los magiares y de los alemanes de Austria los dos pilares del trono de los Habsburgo. Por un lado, Hungría, cimentada por la doctrina de la Santa Corona –la Corona de san Esteban– en la cual la nación encuentra su unidad política y su indivisibilidad, a la vez que su soberanía, que abarca Transilvania y Croacia; por el otro, Austria, o mejor dicho, la Cisleitania, nombre con que se designaba a los territorios no magiares de la monarquía (la actual Eslovenia, Bohemia, Galitzia y Austria) haciendo referencia al curso de agua –el Leitha– que

separaba los dos grandes conjuntos reunidos bajo la férula imperial. Y no solamente el Compromiso de 1867 consagra la victoria del derecho de Estado histórico por encima del principio nacional, incorporando a eslovacos y rumanos a la nación política húngara, así como a los galicianos y a los eslovenos al conjunto austriaco, sino que además ignora soberbiamente los derechos históricos de los checos y los croatas, arruinando definitivamente el austroeslavismo. Por lo demás, estos últimos –y a despecho de un *Compromiso* aprobado en 1868, según cuyas condiciones los húngaros reconocían a los croatas una autonomía cultural y judicial– no habrán de cejar en su exploración de las vías de un destino propio, primero en común cuando en 1918 los checos se unen con los eslovacos, y los croatas con los eslovenos y los serbios; y luego, hoy, ellos solos.

Sin embargo, la Constitución austriaca de diciembre de 1867 no hace caso omiso de los derechos nacionales: su artículo 19 traspone en gran medida el artículo 21 de la Constitución de Kremsier:

Todos los grupos étnicos (*Volksstämme*) del Estado son iguales en cuanto a derecho. Cada grupo étnico posee un derecho inviolable a la conservación y al mantenimiento de su nacionalidad y de su lengua. El Estado les reconoce a todas las lenguas usuales de un país la igualdad de derechos en la escuela, en la administración y en la vida pública. En los países donde residen varios pueblos, los establecimientos de enseñanza pública se organizarán de manera tal que, sin que haya presión ejercida por la enseñanza de una segunda lengua del país, cada pueblo tenga a su disposición los medios necesarios para ser instruido en su propia lengua.

Por su lado, Hungría se había dotado, en 1868, de una ley sobre las nacionalidades que, sin transigir en cuanto al principio de la unidad política de la nación, en virtud del cual la lengua húngara era elevada al rango de lengua de Estado, no por ello dejaba de reconocer a cada uno, en nombre de la igualdad de los derechos de todos los ciudadanos de la nación única, el derecho al uso privado y público de su propia lengua materna. Nadie habrá de poner en tela de juicio el carácter liberal de estas disposiciones, cuyo alcance era ciertamente muy diferente de un lado y otro del Leitha: en Austria, la opción multinacional se afirmaba en el reconocimiento de los *Volksstämme*, mientras que en Hungría la unidad nacional excluía formalmente tal enfoque colectivo de los derechos lingüísticos. Sin embargo, la ley húngara de 1868 iba más lejos, en este sentido, que la proclamación de principios del artículo 19 de la Constitución austriaca de 1867, en la medida en que se esforzaba por reglamentar el empleo de las diversas lenguas de las nacionalidades ante los órganos del Estado, así como en la enseñanza.

Sólo que estos dos textos no lograron pasar la prueba de los hechos: por un lado, en efecto, la magiarización forzada quedaba inscrita en la opción húngara del Estado nacional, ya que para los húngaros, el Compromiso de 1867, lejos de expresar la adhesión espontánea a un conjunto multinacional, no representaba más que una concesión mínima, con miras a la restauración de la nación política en cuanto a sus derechos históricos. Por el otro lado, la opción austriaca en favor de una fórmula multinacional, de la que se desprendía la reducción del alemán al rango de simple

lengua regional (*Landessprache*), iba acompañada de una separación territorial que no podía más que favorecer la fuerza vehicular del alemán en momentos en que Prusia se aprestaba a realizar la unidad de Alemania. No tardará en verificarse esto, muy particularmente en Bohemia, donde la aplicación de un principio aparentemente igualitario vino a reforzar la postura del alemán, desde el momento en que ignoraba los derechos de la lengua minoritaria. Finalmente, el reconocimiento oficial de la lengua de una determinada nacionalidad dentro de un país (*Land*) dado, debía afirmar las pretensiones de esa nacionalidad sobre ese país: así pues, la zanja entre checos y alemanes de los Sudetes no podía más que ensancharse. Por lo demás, Francisco José perpetuaba, debido a esto mismo, una política de la cual los Habsburgo no se iban a alejar nunca, una vez que se les reveló la “cuestión nacional”: dividir para reinar, exacerbar las contradicciones nacionales para salvaguardar su trono. Seguramente, el ideal multinacional hubiera ameritado alguna cosa mejor.