

# ***IUS POPULI SUPRA REGEM. CONCEPCIONES Y USOS POLÍTICOS DEL PUEBLO EN LA LIGA RADICAL CATÓLICA FRANCESA (1580-1610)***<sup>1</sup>

---

Marco Penzi  
EHESS, París

José Javier Ruiz Ibáñez  
Universidad de Murcia

## **1. Introducción**

Uno de los problemas ejes de la aproximación a los términos de época por parte del historiador es la diversa concepción que de ellos tuvieron sus contemporáneos. Por ello, buscar una genealogía lineal de los mismos sólo se puede hacer al coste de dar un sentido tan finalista como determinista de su evolución, lo que suele significar la asunción por parte del historiador de la acepción que de dicho concepto hizo una parte de los agentes en liza; convertida ésta en tradición cultural a partir de los trabajos de algún autor de prestigio insertos en la tradicional historia de las ideas o de su transmutación en discurso oficial. Por el contrario, la base metodológica que se propone es la de intentar captar la percepción diferencial de los discursos a través del análisis del uso socio-político de un concepto central como es el de *pueblo* durante el final las Guerras de Religión en Francia<sup>2</sup>. Al elegir un momento de crisis no sólo se apuesta por reconstruir el origen letrado de los conceptos, sino, y sobre todo, por verificar su utiliza-

---

<sup>1</sup> Por parte de José Javier Ruiz Ibáñez, esta comunicación ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación ADLAR: «Fiscalidad, economía y política en Castilla durante los reinados de Felipe IV y Carlos II», Ministerio de Ciencia y Tecnología-FEDER, BHA 2002-01942.

<sup>2</sup> Esta aproximación al uso socio-político de los conceptos se enmarca en la línea de trabajos propios (Ruiz Ibáñez, 2000) o en otros como el de Dubet, 2000.

ción política y el efecto que ésta tuvo en la propia formulación del discurso. De hecho, la falta de posteridad reivindicativa de la Liga Católica francesa hace que el análisis pueda ser ubicado en un momento relativamente bien delimitado lo que refuerza el carácter experimental y casuístico de las páginas que siguen.

La crisis que las Monarquías Occidentales experimentaron desde mediados del siglo XVI aceleró los procesos de definición de lo *político* como una categoría particular. Las transformaciones en la formulación de la dominación fueron debidas tanto a la acumulación, limitada pero evidente, de recursos por los agentes del rey, cuanto a la cada vez más significativa importancia del hecho religioso en la justificación de esa dominación. El principio de *cuius regio, eius religio* se convirtió en algo más que un simple argumento utilitario; de hecho, pasó a ubicarse en el propio centro de la legitimidad de la autoridad, definiendo sus límites y reforzando el carácter trascendente del propio sistema. En muchos territorios europeos su aplicación resultaría mucho más compleja que en la Inglaterra Tudor o en la Valencia Habsburgo<sup>3</sup>. En Francia, los Países Bajos, importantes zonas del Imperio, la Valtellina o Irlanda las poblaciones resistieron con variado éxito al credo religioso de sus soberanos o a sus políticas; y la consecuente puesta en cuestión del orden político-señorial se hizo en nombre del *pueblo*. Aunque no es este el lugar para hacer una presentación general de todos estos movimientos de resistencia, al menos sí es preciso reclamar una visión global para los mismos por ser un fenómeno *grosso modo* continental que aún está por estudiar. Un fenómeno que suponía varios elementos:

- i. Proponer una interpretación competitiva de la adquisición de la soberanía por el príncipe fundada en el derecho divino expresado por el pueblo o el Papa, frente al carácter jurídico de la naturaleza hereditaria del poder soberano. Una competición en la que el discurso monárquico se terminaría con imponer en el caso francés. De hecho, la verdadera derrota de la Liga Católica, de todo lo que supuso o suponer pudo, sería la aprobación como ley fundamental del reino del derecho divino de los reyes en las Estados Generales de 1614.
- ii. Definir los derechos que incumbían al pueblo en su relación de dependencia con el príncipe. No hay que caer en el error como ha hecho un segmento importante de la historiografía de considerar que éstos movimientos, la mayor parte de ellos al menos, eran antimonárquicos, sino todo lo contrario. La crítica al poder reinante

---

<sup>3</sup> Pardo Molero, 2001.

se hacía por la denuncia del incumplimiento de sus deberes o de la amenaza que representaba hacia la comunidad, lo que, en consecuencia vino a representar su deslegitimación en casos extremos tras un complejo mecanismo de negociación. Así en Francia aún cuando en 1586 el *Parlament* inició su huelga lo hizo para mejor servir al rey<sup>4</sup>, y no sería hasta los asesinatos de Blois que se produjera la ruptura completa. La consecuencia era clara, la sublevación se hacía para corregir la política regia, una corrección que podía llevar a la sustitución por una verdadera Monarquía es el caso de los complots católicos en Inglaterra, la revuelta de Irlanda, las primeras décadas de la rebelión de los Países Bajos y, por supuesto, la Liga Católica francesa<sup>5</sup>.

- iii. Reclamar que el pueblo se expresara; lo que en la práctica suponía era ampliar la base social y temática que debía participar en la discusión de lo político, rompiendo los límites que la institucionalización que la consolidación de las nuevas Monarquías había impuesto en la primera mitad del siglo. Era al pueblo al que le tocaba definir con su voz la de Dios y la de la justicia, lo que supuso la proliferación de actos de movilización política en los que el pueblo se presentaba definiendo y cuestionando en lugar de confirmando, como había hecho, y seguiría haciendo posteriormente mediante las ceremonias de información.

En el reino más poblado de Europa estos fenómenos se darían con una gran incidencia, especialmente tras la muerte del hermano menor de Enrique III. Esto dejaba a la Corona con un pretendiente que se proclamaba heredero legal pese a no ser católico, sino que pertenecía a la sólida y poderosa, pero minoritaria, confesión reformada<sup>6</sup>. Hugonotes y católicos ra-

---

<sup>4</sup> Penzi, 2002, 318-319; Estoile, 1943, 450-452.

<sup>5</sup> Cómo sucedería con la revuelta de los Países Bajos y su apelación a la soberanía a Enrique III o Anjou (Holt, 1986; Duquenne, 1998), o, a la propia rebelión irlandesa (Recio Morales, 2002, 46-47).

<sup>6</sup> La historiografía sobre la Liga ha seguido tradicionalmente los relatos de autores como de Thou, Palma Cayet y otros historiadores próximos al grupo de los *politiques*, o que como Pierre Mathieu tuvieron cargos oficiales de historiógrafo. El discurso uniforme era, lógicamente considerar al rey de cómo legítimo heredero a la Corona; v. Penzi, 2003-1. El problema que los *politiques* que estos autores tendían a ocultar en sus relatos, era, no obstante, bien real para los contemporáneos. Se trataba de una discusión que se remontaba hasta los Estados generales de 1576, «quand demanderent que la catholicité de l'Etat devenait une Loi fondamentale. Contemporainement les députés envoyèrent donde ya se había demandado que se emitiera una carta al rey de Navarra pidiéndole su conversión al catolicismo». Por el contrario, el rey eligió no conceder esta súplica, pero en 1576-77 la sucesión

dicales venían enfrentándose en una feroz e intermitente guerra civil desde la muerte de Enrique II, así que la perspectiva de un rey reformado que aplicara la lógica de Enrique VIII o Isabel Tudor e intentara hacer bascular el reino hacia la herejía despertó las peores pesadillas de los católicos radicales que forjaron una amplia alianza, sostenida con diversa eficacia por Felipe II. La Santa Unión de los Católicos (la Liga Católica) primero cuestionó la política de Enrique III y a partir de 1589, entró en abierta rebelión contra la figura del propio monarca. Tras su asesinato, los *ligueurs* no aceptaron al sucesor, hereje y relapso, que se había proclamado como Enrique IV. La guerra civil que siguió concluyó hacia 1594 en la mayor parte de Francia; entonces sólo algunos irreductibles tomaron el camino del exilio o resistieron hasta 1598 en Bretaña<sup>7</sup>. La victoria del rey fue total, la propaganda desarrollada por sus panegiristas durante el conflicto y, con mayor virulencia, después de su asesinato en 1610 dibujó a la Liga con una potencia que ha definido la tinta con que se ha escrito su historia<sup>8</sup>. El interés por este período se ha despertado a partir de la década de 1970 y sólo a medias consigue deshacerse del peso de la tradición<sup>9</sup>, sin embargo, queda claro que la oposición a la política regia se hizo con una legitimidad democrática, el *pueblo* era presentado como una entidad con suficiente autoridad para poder rechazar las peticiones de sus soberanos correspondientes o incluso definir su política y su persona. Pero el problema se planteaba entonces, se plantea ahora: ¿quién era el *pueblo*? Las respuestas que se daban a este argumento muestran hasta qué punto la Liga Católica era una

---

al reino ni estaba en discusión ni era aún un verdadero problema. Jouanna reflexionando sobre los artículos atribuidos a la Liga en 1576, considera que éste podría estar en la base de una solicitud presentada a Enrique III y que «il s'agit là sans doute de la promesse royale faite lors du sacre de lutter contre les hérétiques, mais aussi, vraisemblablement de l'exigence de catholicité du monarque, dont les députés des Etats réunis à Blois en novembre 1576 voudront faire une loi fondamentale», A. Jouanna 1989, 183. El texto de esta súplica del Tercer Estado se encuentra en *Mémoires de Nevers* (Londres 1740). En 1585, se publicó la *Déclaration des causes du Cardinal de Bourbon*, (s.l. 1585); esto es la famosa «prise d'armes» de la Liga de 1585, al menos según la historiografía clásica, ya que en realidad no era sino un documento programático. Como continuación del mismo la Liga hizo imprimir un panfleto por el que se pedía al rey que emitiera un edicto perpetuo e inviolable (un ley Fundamental) que proclamara la necesidad que todos sus súbditos profesaran la religión católica; este edicto obedecería según el juramento hecho por el rey en su *sacre* «... supplications de tous les sujets de son Roïaume, assemblés en corps ès Etats Généraux tenus à Blois». *Requête au Roi* (s.l. 1585), p. 168.

<sup>7</sup> Sobre el exilio *ligueur* v. Descimon/Ruiz Ibáñez, en prensa.

<sup>8</sup> Penzi, 2003-1.

<sup>9</sup> Los autores de esta comunicación trabajan en el presente en un libro sobre la historiografía de la Liga Católica, por lo que gustosamente remiten a él para una visión más ponderada de su evolución.

alianza en la que lo que resultaba más sencillo era definir lo que no se quería, frente a buscar un proyecto común. Si esto representó una dificultad mayor para los rebeldes contra el buen rey Enrique IV, también lo es para muchos historiadores que adoptando, conscientemente o no, la óptica de los partidarios del soberano buscan un monismo explicativo a un movimiento enormemente complejo.

Antes de comenzar hay que recordar que «Le peuple est comme Janus: il a deux faces. Il est à la fois un danger et une possibilité: il menace l'ordre politique en même temps qu'il le fonde»<sup>10</sup>. En efecto, a finales del siglo XVI la imagen, y la referencia, al pueblo en el sentido de masa desordenada y voluble aparece también con frecuencia, como una forma de definir la posición externa a él de quien lo enuncia. La desconfianza hacia este *pueblo* puede proceder de un extrañamiento institucional o del desprecio social. El conocido burgués Pierre de L'Estoile no durará en 1596, ante la permanencia entre los grupos urbanos subalternos de simpatías hacia la Liga expresadas tras la conquista española de Calais, en afirmar que éstas se debían a que «...le peuple que de soi est un animal têtue...». Pese a lo interesante de esta ambivalencia en este texto se hará un especial hincapié en el sentido positivo del término, esto es pueblo como fuente necesaria o conveniente de legitimidad<sup>11</sup>.

## 2. Muchas cabezas bajo un mismo bonete: las concepciones del *pueblo*

Un conocido gravado denigratorio de la Liga Católica representa la cabeza de varios de sus integrantes ocupando dentro un sombrero el espacio que debería corresponder a una sola testa. Esta clara expresión del desorden social y del marasmo intelectual que suponía la Liga Católica cuestionaba su operatividad desde la conocida articulación fisiológica que la tradición paulina había consagrado como expresión de las sociedades ordenadas. La imagen es válida, la Liga Católica agrupaba a grandes nobles territoriales que buscaban consolidar su poder espacial o incluso aspirar a la corona de Francia<sup>12</sup>, a muy militantes miembros del clero secular, a miem-

---

<sup>10</sup> Rosanvallón, 1998, 33.

<sup>11</sup> La conocida afirmación de L'Estoile la hizo en su diario el 24 de abril de 1596 (L'Estoile, 1946). Sobre este uso ambiguo del pueblo se remite a las citas textuales de los nobles franceses sobre la actitud de los burgueses de Cambrai en el asedio de 1595 contenidas en el capítulo II de Ruiz Ibáñez, 1999.

<sup>12</sup> La historiografía clásica ha considerado la Liga de 1576 y la de los años 1580-90 como una unidad fundada en el deseo de Enrique de Lorena duque de Guisa por suplantarlo

bros de los parlamentos, a una parte significativa del patriciado urbano católico y a importantes sectores de la población. Es cierto que la organización política solía ser más reducida en cada localidad pero las relaciones entre los diversos componentes del movimiento se hacían necesarias ante la inminencia de la guerra. Si la marca común era la justificación *popular*, cada una de las cabezas bajo ese bonete iba a definir el sentido de ese término de una forma propia, la guerra se limitaba a encubrir, más bien a aplazar *sine die*, la universalización de la definición de la acepción general de ese concepto. Esta posición ambigua por un lado permitió la rápida expansión del movimiento, pero significó la acumulación de contradicciones internas que lo terminaron por hacer inoperativo<sup>13</sup>.

Dentro de la multiplicidad de casos que una situación de guerra civil genera se puede resumir que el uso del referente provenía de tres tradiciones intelectuales diferenciadas, que sólo llevados al extremo llegarían a ser incompatibles. Dependiendo de la fuente intelectual a la que recurriría cada agente los argumentos esgrimidos variarían. Pero la diferencia iba más allá del mero enunciado. El variado significado otorgado al *pueblo* representaba un proyecto político particular, pero compatible estratégicamente con el formulado por los aliados de ocasión. Se puede detectar estos tres focos claramente significados de la concepción popular en la tradición institucional, en la construcción de una nueva teoría jurídica y, posiblemente el más importante de todos ellos, en la teología política.

**2.a.** A principios de la década de 1980 en su entonces novedosa interpretación sobre las causas de Liga Católica Robert Descimon planteaba que ésta fuera una reacción por parte de las poblaciones de las grandes ciudades francesas al crecimiento del poder regio a lo largo de la primera mitad del siglo XVI. La tradición de las repúblicas urbanas (*les bonnes villes*) en norte de Francia y los Países Bajos era una forma de *republicanismo* que desde fines del siglo XV se estaba redefiniendo desde una óptica humanista. Sin embargo, pese a la pátina clasicista que pronto se iba a generalizar, su concepción se apoyaba necesariamente en la puesta en valor del privilegio urbano, de las corporaciones y, esencialmente, del de ciuda-

---

al rey; v. p.e. Bouillé, 1849, III; Orlea, 1980; Mariejol, 1983; Capefigue, 1834; Jouanna-Boucher, 1998; Jouanna, 1996; Holt, 1995; Koenigsberger, 1955, o, aunque con reservas, Ranke, 1924. Menos convencido de esta versión es el trabajo de Constant, 1984. Una crítica a estas psoiciones y la explicación de su origen en Penzi, 2003 (2).

<sup>13</sup> Esta explicación es la desarrollada por Barnavi, 1979 y 1980 para interpretar el propio fenómeno de la Liga y parece bastante adecuada para asumirla en su basamento conceptual.

danía, del *droit de bourgeoisie*<sup>14</sup>. El gran protagonismo de las ciudades en la resistencia a Enrique IV muestra como en muchos casos ésta nacía y se expresaba a través de la justificación que daba el propio sentido de la ciudad como *Res Publica*. Sería al *pueblo* de cada una de estas entidades al que se recurriera para que adoptara una posición política frente a la coyuntura, para que expresara la naturaleza de la dominación monárquica y la suya propia como corporación.

Este recurso al pueblo-agente político de la república local aparece por doquier y muestra la viveza en este período tardío del siglo XVI de una serie de elementos constitutivos de la cultura política local que la historiografía de las grandes Monarquías ha tendido a ignorar hasta hace unas décadas. Hay que recordar que este discurso local-republicano está generalmente lejos de cualquier interpretación antimonárquica. Salvo en casos extremos, no se trataba de anteponer a la dependencia al soberano, aquella que se debía a la *patria*, sino de definir desde la patria natural cómo debía ser esa dependencia, y hacerlo apoyándose en una supuesta tradición de privilegios<sup>15</sup>.

La retórica municipal en Francia, como por otra parte en casi toda Europa, no cesa de proclamar la que la acción de las cabezas de la *res publica* va orientada al servicio del pueblo, que de él detentan gran parte de su autoridad y que es a su bien al que van dirigidos sus desvelos. Dentro de este cuadro general, los casos que Yves Durand estudió en un conocido artículo son efectivamente los que llevaron al máximo la expresión de este republicanismo de monarquía negociada. En el lado católico Saint-Malo y, por supuesto Marsella, contaban con tradiciones políticas particulares que les permitían movilizar con mayor credibilidad el argumento de la legitimidad popular<sup>16</sup>. La ciudad de Provenza contaba con el evidente ejemplo de la relativamente vecina Génova y con el antecedente de su propia incorporación pactada a la Corona francesa. De hecho, el gobierno, la *dictadura*, del cónsul Charles de Casaulx al final de la guerra, Marsella no sería liberada hasta 1596, jugó en sus negociaciones con la Monarquía Católica la carta de una supuesta ambigüedad política. Hay que recordar que esta tradición *popular* en Marsella haría de su posterior y violento aplastamiento por Luis XIV un ejemplo del triunfo del discurso monárquico.

---

<sup>14</sup> Descimon, 1983. La obra clásica sobre la evolución política de las ciudades francesas en la primera mitad del siglo XVI es la de Chevalier, 1982.

<sup>15</sup> En un caso bastante similar al de los Países Bajos, v. Secretan, 1990.

<sup>16</sup> Durand, 1990. Sobre la experiencia marsellesa v. también Kaiser, 1991 y Schalk, 2001. Sobre la acusación de deriva republicana, en sentido de a-monarquía, de estas ciudades, v. Gojoso, 1998, 218-223.

Aunque quizá con un sentido menos marcado, en el conjunto de las ciudades católicas el discurso del bien del pueblo, en tanto que componentes de la *res publica* también estuvo presente. La actitud mantenida durante las guerras contra los Ingleses y los Borgoñones en el final de la Edad Media habían reforzado el orgullo urbano, sobre todo por que el asentamiento definitivo del poder de los reyes cristianísimos se había hecho en gran parte mediante el reconocimiento de un afecto particular hacia la singularidad administrativa y mística de cada una de estas *res publicas*<sup>17</sup>. El amor recíproco de la ciudad con el rey y la confianza que éste hacía ella depositaba era una afirmación decisiva, más aún si se considera que los principales medios de reproducción identitaria dentro de la ciudad insistían en el discurso y en la práctica en la preeminencia de la adscripción ciudadana. A los ojos del patriciado local, y de gran parte de su *bougeoisie*, la ciudad era la corporación política por excelencia y sus integrantes eran el pueblo, pero un pueblo cualquier cosa menos invisible.

Ante la crisis de la autoridad real, la ciudad se convierte en campo de batalla, en espacio de decisión política. Junto con localidades donde la existencia de un poder nobiliario fuerte mantenga la estabilidad política (Soissons), en otras, posiblemente la mayoría, el recurso al pueblo fue más allá de la retórica. En muchas localidades la toma de posición hacia la Liga fue el resultado de la presión ejercida por grupos relativamente bien organizados que apoyaban su acción en una legitimidad suplementaria de origen popular. Así en Rouen, el consejo *ligueur* que debía gobernar la villa con la tradicional municipalidad fue siendo aprobado de viva voz por la multitud reunida, una moción hecha «au nom du peuple»<sup>18</sup>. De esta forma, era preciso contar con el soporte popular explícito para imponerse o, al menos, imponer la política deseada. En una situación de guerra civil en la que cada uno reclamaba actuar por el bien del pueblo, a él se iba a recurrir. La activación de este *agente político* se realizaba en formas diversas que tenían un sentido de afirmación, pero también de definición:

- i. Era un acto de afirmación colectiva e individual en tanto que la llamada al *populus* era una proclamación de su existencia política y de sus contornos. La corporación política se construía mediante la adición jerárquica y desigual de los habitantes y de las corporaciones. La cuestión era quién ponía palabras a la voz del pueblo, quien articulaba la discusión. Salvo en megaciudades como París, el pueblo en la ciudad se presenta, raramente se representa, al menos para

---

<sup>17</sup> Descimon, 1992.

<sup>18</sup> Floquet, 1841, III, 310-311.



las grandes decisiones. Es el caso de las Asambleas extraordinarias en las que el pueblo convocado ha de tomar una decisión política. La reunión en la gran plaza tiende a unificar la corporación en un espacio común sumando burgueses y habitantes. Pero es una reunión excluyente, ya que si bien en muchos casos hay referencias a que este pueblo integra no sólo a los patricios y burgueses, sino también a los habitantes en general, existe la exclusión fundacional de la diferencia entre la *ville* y el *plat pays*; entre el *manant* que se opone a la lógica campesina encarnada por el *maheustre* y el *paysan*. Queda por ver hasta qué punto funcionó de igual forma entre las comunidades rurales la concepción del bien común y la propia apelación al pueblo, en este caso como oposición a las predaciones de las villas y los señores; la formación de Ligas de autodefensa en el Delfinado en la década de 1570 y la amplitud del movimiento insurreccional campesino dos décadas después sí parece mostrar una concepción de identidad política supralocal.

- ii. La funcionalidad de esta apelación al pueblo implicaba una transformación, dado que una vez reunido o evocado su acción consistía en una afirmación de su propia esencia que define una posición política. Esto es, en tanto que pueblo se, se le, atribuye la autoridad de definir qué *debe ser* compone su propio yo colectivo. Así la proclamación de la catolicidad era una consecuencia esencial que se proclamaba ahora como una evidencia previa.

El recurso al pueblo tenía muchas facetas. Su participación en los sistemas electivos municipales (es el caso de Amiens), se veía ahora ampliado mediante la convocatoria de las referidas Asambleas en las que se debía decidir temas tan importantes como la adhesión a la Santa Unión o la resistencia a las armas reales<sup>19</sup>. El recurso frecuente a la realización de juramentos individuales y colectivos de fidelidad a las decisiones que en nombre del pueblo se tomaban era otra forma tanto de proclamación del monismo socioinstitucional que éste suponía, como de sus límites de inclusión o su capacidad de decisión política. La frecuencia de los cambios

---

<sup>19</sup> Un poco en todos las villas rebeldes se recurrió a asambleas activas; esto es, en las que se tomaba decisiones positivas más allá de ratificar los acuerdos municipales o las demandas regias; basta con recurrir a la bibliografía tradicional y encontrarlas en localidades como Beauvais (Rose, 1887, 28; Gaillard, 1900, 573), Amiens (Durand, 1897, 243-ss.). Caso especialmente significativo es el de Laon, dónde según las memorias de un contemporáneo la Asamblea representativa se convirtió en un uso político muy frecuente, estimándolas el cronista en más de 600 (Richart, 1869, 476).

en el enunciado de los juramentos por la Liga muestra la concepción de un *pueblo* con capacidad de redefinir su posición<sup>20</sup>.

El discurso de autoridad popular que se reproducía mediante esta afirmación del pueblo-corporación urbana integrada en la dominación monárquica, actor y legitimador de posición política, iba a sobrevivir largo tiempo una vez terminada la aventura de la Liga, y todavía durante la Fronda y, ya se ha indicado, los comienzos del reinado personal de Luis XIV habría una permanencia, lejana eso sí de ese republicanismo del XVI. Sin embargo, ya el final de las Guerras de Religión había mostrado como la posición que desde la interpretación del entorno regio del discurso monárquico, la capacidad de *pueblo*-ciudad estaba limitada a la de un carácter subordinado y confirmatorio de la potestad regia<sup>21</sup>. La ciudad y sus habitantes se consideraban ligados al rey por un juramento asimétrico y obligatorio, y lejos de sus funciones la de ser un pueblo político con capacidad de definirse. Es preciso volver al bien conocido caso de Amiens y recordar cómo la privación de los privilegios esta la villa por parte de Enrique IV tras su reconquista en septiembre de 1597, se justificó precisamente en la prestación de un juramento de fidelidad al rey de España cuyos soldados habían conquistado la plaza a finales del invierno anterior. El texto punitivo es

---

<sup>20</sup> La evolución textual de los juramentos de fidelidad de la Liga resulta especialmente significativo en el caso de Amiens, dónde el 4 de julio de 1594 se proponía «de ne reconnoistre jamais le roy de Navarre pour roy de France qu'il n'ait esté receu et absoubz par Sa Sainteté et cependant de nous maintenir en l'Union que nous avons jurés souz l'autorité de Mgr le duc de Maienne...»; esta fórmula encontró la viva oposición de importantes sectores de la población que posiblemente se apoyaron en esta reacción para comenzar el asalto contra el régimen *ligueur* en la villa (Durand, 1897, 244). A partir de 1588 el *serment de l'Edit d'Union*, jurado solemnemente por el rey ante el Parlamento el 18 de julio fue renovado reiteradas veces durante la Liga... y editado: v. p.e. *Edict du roy sur la réunion de ses subjects à l'Eglise catholique, apostolique et romaine, leu et publié en la court de parlement à Paris, le Roy y séant, 18 juillet 1585*. París, 1585; *Le Serment de la Sainte Union, pour la conservation de la religion catholique, et de l'Estat*. Rolin Thierry, 1589; *Forme du serment qu'il convient faire partout ce royaume pour l'entretenement de la Sainte Union suivant l'édict et arrest sur ce intervenu par ladite cour. Avec l'arrest de ladite cour sur ce donné le premier iour de mars 1589*. París, 1589; *La Forme du serment de l'Union que doivent faire et répéter tous les bons catholiques, unis pour la deffence de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, et conservation de l'Estat royal et couronne de France, selon qu'il a esté fait solennellement et publiquement en la ville de Paris, le dimanche 11 iour de mars 1590, en l'église et monastère des Augustins, entre les mains de monseigneur l'illustrissime cardinal Caietan, légat du S. Siège apostolique, assisté de plusieurs prélatz, par messieurs les prévost des marchans, eschevins, collonnels, capitaines, lieutenants et enseignes des quartiers et dizaines de ladite ville de Paris*. Guillaume Bichon, 1590.

<sup>21</sup> Sobre el proceso de sumisión de las villas, v. Finley-Croswhite, 1999.

clarificador, ya que en él no se postula que haya sido el *pueblo* como tal el que haya faltado a la lealtad debida al señor de la villa, sino los habitantes en tanto que individuos. Contemplado de esta forma el castigo queda claro que una nueva lógica de dominación se estaba poniendo en práctica, aunque con todas las dificultades conocidas. Una lógica en la que las entidades locales comenzaban a disolverse en identidades mayores y de ser el cuadro político natural, comenzaban a pasar a gestionar una inserción superior, primero la de los súbditos con el príncipe, después las de los ciudadanos con la nación.

**2.b.** La formulación de los juristas de concepciones globales sobre la posición política del *pueblo*, en tanto que corporación de súbditos era heredera en parte de la recuperación del derecho romano y en parte de las propias percepciones de autores que son de sobra conocidos. Hay que aclarar que la evolución hacia la consideración de los súbditos comunes del rey de Francia como integrantes de una gran corporación política no era ninguna novedad del siglo XVI. Sin embargo, el reforzamiento del poder fiscal de los reyes cristianísimos haría que cada vez más se hiciera necesaria la reflexión sobre esta nueva concepción global del *pueblo*<sup>22</sup>.

Los protagonistas de esta reflexión estuvieron relacionados profesionalmente con el crecimiento de la Monarquía. El papel jugado por cortesanos, diplomáticos, gobernantes y juristas en la formulación de la naturaleza del *pueblo* y de los medios de su sujeción respecto al príncipe fue decisivo. Por su parte esta posición se vio reforzada por el crecimiento de la autoridad fiscal y de la relativa autonomía eclesiástica obtenida por los sucesores de san Luis respecto a Roma<sup>23</sup>. Es evidente que esta concepción del pueblo corporación de súbditos hay que ubicarla en los efectos que la recuperación que el *ius comune* tuvo en la concepción de la figura monárquica. Si en las primeras décadas del siglo XVI la insistencia en el matrimonio simbólico entre rey y *res publica* sirvió a la nueva concepción monárquica de la realidad, en detrimento de los poderes locales de naturaleza feudal o simplemente privilegiada, las cosas cambiaron ante la crisis de la

---

<sup>22</sup> Para los Estados Generales: Bernard; Bernard de Montbrison, 1842; Camus, 1970; Collin, 1789; Lalourcé et Duval, 1789; Lioublinskaia, 1960; Russell, 1960, 1980 y 1997; y Church, 1969.

<sup>23</sup> A partir del reinado de Felipe *le Bel*, el rey de Francia según los juristas transalpinos no reconocía superior *Imperator in suo regno*. Sobre este punto de la evolución del sentimiento de independencia por respecto a Roma, que concierne a la historia del Galicanismo y que va mucho más allá de la simple nominación de los beneficios eclesiásticos v. Martin, 1919 y 1929; Olivier-Martin, 1988; Tallon, 2002.

monarquía, sobre todo cuando los autoproclamados portavoces de los católicos intransigentes comenzaron a reclamar una política que buscara el bien común y a proclamar que *salus populi suprema lex esto*<sup>24</sup>. Por otra parte el desarrollo de la propaganda realista durante la guerra se apoyó en la afirmación de las virtudes de la *nación* francesa y su eminencia, adoptando una aptitud claramente xenófoba (italianofoba o hispanófoba) que comenzaba a dotar de un contenido genérico a ese *pueblo*<sup>25</sup>.

Así pues, se daba para la paradoja que un *pueblo* construido en tanto que conjunto territorial de súbditos, pasaba a ser reclamado como un agente de contención y de expresión de sí mismo respecto a los reyes. Esta concepción aparece por doquier dando un sentido esencialista a las limitaciones medievales del poder regio. A esta transformación contribuyó la actualización de la lectura de los teóricos políticos clásicos (Platón, Polibio, Aristóteles...), la renovación polemista de la escritura de la historia y la influencia de los debates de naturaleza jurídico-política que se estaban dando en otras partes de Europa<sup>26</sup>.

Conceptuado así el pueblo de forma genérica, de manera abstracta<sup>27</sup>, su función política se traslada de la república local a la república general. Es a él, más allá de los privilegios de sus integrantes personales o institucionales, al que se referirán los más o menos exitosos diseñadores de la política del reino. Toda la retórica clásica, y en cierto sentido también la construida en las ciudades, se volcará ahora sobre este agente político. Se lucha o se pacta en nombre de su bien común. Se le define con una serie de cualidades naturales que condicionan o determinan su proyección pública. La discusión de sus elementos constitutivos pasa a estar en el centro de la polémica política. Convertido en agente operativo la definición del *pueblo francés* pasó necesariamente por la posición que debía éste adoptar respecto al príncipe. El pueblo es garante de sí mismo, pero ante la naturaleza monárquica, o monarco-aristocrática, de la nación francesa, esa defensa de sus intereses pasa necesariamente por el buen ejercicio de la

---

<sup>24</sup> Boucher, 1589, p. 40. Juan de Mariana compartía estas ideas; para el jesuita el objeto de la función real era la protección del inocente y el combate del mal para se conformar as la idea que *salus populi suprema lex esto*: « Et cum regis partes sint teri innocentiam, coercere improbitatem, dare salutem. Rempubicam omnibus atque felicitate amplificare». Mariana, 1599, Lib. I, caput V, p. 56. Esta función real tiene su origen del consenso popular y es originaria de la elección libre del pueblo, pero debe ser limitada por las leyes para evitar su mal uso y el peligro de la tiranía.

<sup>25</sup> Sobre el *patriotismo* y la propaganda regia v. los trabajos de Yardeni, 1971 y 1990.

<sup>26</sup> Salmon, 1997.

<sup>27</sup> Sobre la concepción de *república* y *republicanismo* en la tradición francesa, v. Gossio, 1998.

autoridad por el monarca. Los partidarios del derecho de resistencia se ubicaron en múltiples niveles que iban desde el simple recurso panfletario, hasta la más abierta militancia. Su abundancia, primero entre los hugonotes y después entre los católicos, en una época de crisis de política muestra como era un recurso, arma de oposición muy poderosa, la resistencia adquiría un carácter de servicio regio, de corrección.

La crisis posterior a la muerte del duque de Anjou ahondó aún más en la necesidad de definir la función *política* del pueblo. Ante la falta de garantías de dar un rey adecuado que la mera aplicación del derecho hereditario evidencié, los católicos radicales se encontraron confrontados a urgencia de localizar una fuente de legitimidad que se le pudiera confrontar la aclamación *popular* confirmatoria de la eminencia regia. Esto significaba incidir hasta el extremo en la naturaleza activa de ese pueblo, sublimarlo desde una óptica cívica, abrir las puertas a la literatura *democrática* que había producido tanto la afirmación urbana en Italia como las propias revueltas hugonotes en los Países Bajos y Francia.

Una serie de expresiones van a aparecer con harta frecuencia: A) los reyes se constituyen por los pueblos, B) la ley del pueblo es de mayor rango que la del soberano y, en consecuencia, C) éste ha de ser reconocido como tal por aquel<sup>28</sup>. La necesaria aclamación popular pasaba a primera fila: el príncipe debía ser aceptado y proclamado por el *pueblo*. Además era el propio *pueblo* el que al definirse imponía las cualidades necesarias al soberano, no era un contrato, era mucho más. La proclamación del catolicismo como esencia política del pueblo imponía, dando la vuelta al *cuius regius*, la religión del soberano; un príncipe sólo podía serlo cumpliendo con esta premisa política, que era presentada como principio de normalidad previa, con un fuerte carácter jurídico o incluso más que jurídico<sup>29</sup>. Desde tiempos de Clodoveo el rey de Francia era cristiano, de he-

---

<sup>28</sup> Sobre los contenidos políticos de las proclamas de la Liga urbana v. Labitte, 1841; Leger, 1944; Jackson, 1972; Baumgartner, 1975; Leca, 1992; Renoux-Zagamé, 1995 y 1997.

<sup>29</sup> Jean Boucher rechazando el derecho de Enrique de Navarra a la corona escribió: «Mais quand il auroit le plus apparent droit du monde, et mesme qu'il auroit esté Dauphin et fils aîné de France... l'heresie l'exclud et rend du tout incapable d'administration: et Dieu voudrait nous donnant de tel Princes, contre la sacre parole de l'Evangile, la destruction et desolation de son propre Royaume», parce que «le sang n'habilite à la couronne si la religion n'y est conjointé» Boucher, 1590, 18. Boucher afirma claramente que el derecho de sangre es inferior a la religión, y lo hace apoyándose en el profeta Jeremías: « quand il desista de qualifier Manasses du tiltre de Roy, pource qu'il estoit idolatre, mais l'appelle seulement fils du Roy Ezechias.... Et je les exposerai à la persecution pleine de fureur de tous les royaumes de la terre, à cause de Manassé, fils d'ezechias, roi de Juda, et de tous les crimes qu'il a commis dans Jérusalem».

cho cristianísimo. Así se proclamaba en el juramento que emitía al ser proclamado como rey, y por tal estaba obligado a combatir la herejía. Soberano católico de un pueblo católico, la figura del rey de Francia asume la forma del elegido de Dios, consagrado a la defensa de la Religión de un pueblo que ha obtenido todas las gracias posibles del creador, de un pueblo<sup>30</sup>.

En la retórica de los nobles que integran la Liga y que tenían aspiraciones políticas mayores, la salud y la salvación de este *pueblo*, se convertía en la argumentación decisiva para justificar su rebelión. De hecho, iba a ser en esa utilización oportunista de la legitimación democrática donde terminaría el recurso al pueblo, ya que éste como corporación se expresaría a través de aquellos órganos políticos que hablaran en su nombre: los Estados Generales y el Parlamento de París.

La convocatoria de los Estados Generales en Francia se había convertido en un caja de resonancia de las quejas que los diversos grupos sociales tenían contra el crecimiento fiscal de los Valois, y, en general, contra lo que consideraban mal gobierno. Como las Cortes en los reinos Ibéricos o el Parlamento en Inglaterra, esta posición de resistencia común fraguó una retórica de oposición que trascendía los intereses particulares para ampliar en sus razonamientos al conjunto de la población. Instituciones de naturaleza presencial, los Estados Generales no sólo hablaban por el reino de Francia, sino que podían encarnar todas las cualidades que se atribuían al *pueblo*. Y eso fue lo que en su máxima expresión hicieron los Estados reunidos en París en 1593: proponerse la elección de un soberano. Es bien conocido el desarrollo de estos Estados y la oposición que a la posible elección de la infanta Isabel Clara Eugenia confrontó el Parlamento de París. Los integrantes de esta corte soberana forzaron que se reconociera la ley sálica como ley fundamental del reino. Esta categoría no era extraña a la práctica jurídica, ya que elementos como la propia inalienabilidad del dominio regio eran presentadas de la misma forma; pero hay que insistir, como ya lo hicieron en su época los juristas españoles, en al menos en el siglo XVI que la proclamación y el uso de estas *leyes fundamentales* obedecía a situaciones políticas coyunturales y su aplicación dependía de una multitud de condicionantes<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Strayer, 1969.

<sup>31</sup> Ilustrador de esta situación fue el debate feroz sobre la ley de catolicidad que se desarrolló entre *ligueurs*, y *hugonotes* en los años 1580-90. Por otra parte, no hay que olvidar que un término como Ley fundamental era algo relativamente reciente, ya que aparece que el origen hay que buscarlo en Théodore de Bèze hacia 1573. La discusión sobre el derecho sucesorio del rey de Navarra ha actualizado y centrado este debate. Los panfletos de la época demuestran que lejos de ser un elemento esencial de la jurisprudencia francesa, la Ley Sálica

La afirmación de los miembros del Parlamento de París sirve también para comprobar cómo existía una fuerte tensión sobre a quien tocaba expresar la voluntad del pueblo y dónde residía ésta. En realidad el Parlamento incidió en lo que era su función, dignidad y la justificación profesional de sus integrantes: la defensa de las leyes positivas. La construcción de la Monarquía francesa se había apoyado en la potenciación de su administración judicial, una administración integrada por oficiales venales para los que el incremento del poder regio pasaba por la puesta en valor de su función social y política. Lo legislativo y lo jurídico tuvo, de Bodin a Montesquieu, en la reflexión sobre el régimen político en Francia un importante protagonismo. La propia evolución del término soberanía que de interpretarse cómo un concepto feudal que incluía diversos supuestos eminentes, a restringirse a la potestad legislativa muestra hasta qué punto la forma jurídica estaba siendo puesto en valor<sup>32</sup>. En este contexto ha que entender la proclamación por los parlamentarios de su carácter cómo guardianes de las leyes que al definir las obligaciones de su príncipe enunciaban la sustancia del *pueblo* francés. De esta forma, ese *pueblo* ya no sólo era representado como un agente dotado de una voluntad política presente, sino que su propia tradición jurídica e histórica era el que lo había conformado. Al atribuirse el derecho de enunciar cuales eran las cualidades que componían la naturaleza del pueblo, los parlamentarios se arrogaban un notable poder. Al mismo nivel que los nobles rebeldes, los parlamentarios que siguieron el camino de la oposición al primer Borbón, actuaban defendiendo al pueblo y lo hacían definiéndolo y definiéndose social y políticamente.

Tras la victoria de Enrique IV los parlamentarios se presentaron como unos heroicos defensores de las tradiciones monárquicas francesas frente

---

ca, *loi fondamentale pour excellence* (Lemaire, 1907; Beaune, 1985) encontraba detractores y críticos y que no era considerada universalmente como ley constitutiva de la Monarquía Francesa. (Penzi, 2002). Es importante señalar la posición particular de François Hotman. Quien en la famosa *Francogallia* había criticado severamente la ley sálica: «concernoit proprement le droit du Royaume et de la succession hereditaire de la couronne... peut-on aisément cognoistre... que les chefs et articles de la loy Salique et de la loi Francique, n'ont jamais esté ordonnez pour decider du droit universel du Royaume et de la chose publique, mais pour le regard particulier d'un chacun» (Hotman, 1991, 82). Cuando después de 1584, el fue llamado para defender los derechos del rey de Navarra se vio en la necesidad de buscar argumentos nuevos para no contradecirse, de ahí la invención *suitas regia*, medio por el que Navarra podía acceder al trono sin considerar su erligión, ni una ley de origen incierto; o como ha demostrado Colette Beaune es más bien una invención de los juristas franceses del siglo XIV a la que recurrir Hotman. (Hotman, 1586). Sobre este texto Giesey, 1961, 26-29; Penzi, 2002, 249-256.

<sup>32</sup> Parker, 1989; el entorno y la evolución en el momento del término en Gambino, 1991 y Jouanna, 2001.



al desorden que habían supuesto los Estados Generales de 1593. La imagen clásica de la anarquía democrática y de una imposibilidad de controlar las fuerzas populares se actualizaba ahora desde múltiples puntos de vista. Esta imagen construida ha reforzado en cierta historiografía la concepción del Parlamento de París en términos de respetabilidad política. Sin embargo, para los *ligueurs* radicales el recurso al Parlamento no estaría tan alejada. Entre ellos había miembros de estas instituciones, sobre todo de París aunque en menor entidad de Rouen, y muchos de ellos veían en los Estados Generales una asamblea feudal en la que los intereses particulares de la gran nobleza impedían la expresión de la voz popular. Resultaba mucho más operativo considerar que el Parlamento como institución judicial tenía la naturaleza del tribuno, hablaba por el pueblo, transmitía la verdad que el pueblo sabía. En este caso particular a él correspondía concretar la *vox populi, vox dei*<sup>33</sup>. Aunque de forma un tanto ambigua, la proclamación de Carlos X, el cardenal de Borbón, como rey cristianísimo sentó un precedente. Es cierto que incapacitado por defecto religioso el Bearnés, el eclesiástico era el siguiente en la línea de sucesión de los descendientes masculinos de san Luis. Sin embargo, también era evidente que el recurso al Parlamento en tanto que tribunal, podía ser interpretado de forma democrática. Cuando, vencidos y desterrados, los *ligueurs* más recalcitrantes intentaron continuar su combate desde Bruselas, la propuesta que hicieron al gobierno español llevaría hasta el extremo la naturaleza tribunicia del Parlamento: había que erigir uno nuevo y éste debía proclamar a Felipe II como rey de Francia ejerciendo de esta forma la ley fundamental del reino. En esta propuesta se puede observar como los más radicales habían dado una solución oportunista al uso institucional del Parlamento, una solución que iba más allá de la mera interpretación de la forma legislativa, sino que incluía también la interpretación de la ley tradicional<sup>34</sup>. Pero a diferencia del Parlamento de París en 1593, lo que pedían estos radicales era reducir al Parlamento al rol pasivo de transmitir las verdades que la esencia del pueblo incluía, no definir las. En efecto, estos *zelées* iban a apoyar que la concepción primigenia del pueblo francés no venía tanto de su sujeción político-feudal, sino de su pertenencia al pueblo de Dios, a la Iglesia.

**2.c.** La concepción de *pueblo* como corporación eclesial, resultado y expresión del cambio operado desde el *vox populi, vox dei* a la de *vox populi [Dei], vox Dei*<sup>35</sup>. Tenía una larga tradición en el Occidente cristiano,

---

<sup>33</sup> Poizat, 2001, 231-ss.

<sup>34</sup> Descimon/Ruiz Ibáñez, en prensa, capítulo 2.

<sup>35</sup> Poizat, 2001, 238-ss.



una tradición que se vio potenciada en el siglo XVI ante el incremento de los elementos de sacralidad que la propia dominación monárquica había adquirido<sup>36</sup>. El primer elemento que definía al francés era ser católico romano, ni la historia, ni la herencia, ni la lengua jugaban un papel comparable al credo<sup>37</sup>. La negación del estatus de quienes no fueran católicos (desde el rey a la nobleza, del burgués al campesino) obedecía al simple principio que no formaban parte de la corporación popular, eran agentes extraños que debían ser apartados de la colectividad<sup>38</sup>. En los escritos *ligueurs*, la crítica de la nobleza no obedece a un deseo de revolución social, sino a un principio de restauración política. La expresión noble francés hugonote resultaba, desde esta óptica, a todas luces aberrante, ya que el tercer término era proclamado como incompatible con el segundo. La Liga lejos de buscar una revolución social como proponen algunos historiadores, buscaba una restauración social<sup>39</sup>. Las críticas a la nobleza católica, a los partidarios de la paz, a los *factores de herejes*, e incluso a los que soportan el régimen borbónico se hacen desde la asunción que dichas acciones son pecaminosas y como tales amenazan con excluirlos o los destierran naturalmente de la gracia del creador, del cuerpo de la Iglesia, del *Populus Dei*.

Al considerar que lo religioso funda el estado, los radicales de la Liga pudieron contar con todo el entramado ideológico construido durante la Edad Media para definir las guerras justas y la lucha contra la herejía considerada como guerra defensiva. Esto se sumaba a las diversas teorías sobre la propia herejía, y no hay que olvidar que la guerra contra los hugonotes se suponía una verdadera cruzada que reactualizaba la desarrollada

---

<sup>36</sup> Renoux-Zagamé, 1997.

<sup>37</sup> Strayer, 1969.

<sup>38</sup> Esto queda plenamente claro en un panfleto *ligueur* del exilio; que recriminan a los que han quedado en Francia ser «François, non plus François/ains miserable esclave/d'un Tyran Calviniste...» (*Poeme....*, 1595).

<sup>39</sup> Es el caso del escrito de Jean de CAUMONT, *De la vertu de la Noblesse*, Paris, 1585. Este texto que refleja una visión del mundo a través de un prisma católico ha sido interpretado desde diversas ópticas en los últimos treinta años. A partir de ciertas frases u tanto descontextuadas se llega a conclusiones que nos parece están muy lejos de la intención del autor. Lo que se hace con otros panfletos *ligueurs* igualmente decisivos, los de de Delaunay, 1990, y Cromé, 1977. El texto de Caumont a podido transtar desde una interpretación de lucha de clases más o menos revolucionaria (Mousnier, 1969, 53-56; Jouanna, 1988, II, 685-ss.; Barnavi, 1980, 55-56; Constant, 1996, 334-335), a una posición místico profética (Crouzet, 1990, 445-450). Nuestra posición es considerar que se trata de un texto de lectura católica que redefine un punto e vista común en el Renacimiento; v. Penzi 2002/3(1) et 2003(3). David Bitton et Peter Ascoli, analizando *Le dialogue d'entre le Maheustre et du Manant*, proponen interpretaciones mucho más moderadas; Bitton, 1969, pp. 23-24; Ascoli, 1977, 39.

contra los albigenses<sup>40</sup>. Pueblo de Francia, pueblo de Dios, los franceses se veían amenazados por una *hidra de herejía*, una conspiración que buscaba destruir su esencia misma como corporación<sup>41</sup>. Y era este pueblo, definido desde la óptica de su propia catolicidad el que se proclamaba como agente político no para alterar su estructura tradicional, sino para defenderla. Para los más radicales de los *ligueurs* esta esencia del pueblo francés se antepone a cualquier otra forma de legitimidad. Las leyes superiores no eran más que anécdotas frente al interés del pueblo y lo mismo se podría decir de la voluntad de los reyes. Estos sólo lo serían si servían a Dios como tales, si actuaban en su función primordial, la de ser la espada de la Iglesia<sup>42</sup> y asumían su gran responsabilidad hacia el pueblo<sup>43</sup>. La autoridad del rey sólo podía venir de Dios, y la voluntad de aquel sólo podía ser expresada por la Iglesia, ésta, como cuerpo místico no representa al pueblo, *era* el pueblo: un pueblo ordenado, jerárquico, con múltiples dignidades, con sus diversos órdenes, pero unido en un solo ser eclesial. Dentro de esta mundo armónico el pueblo debe toda obediencia al rey que lo es, dado que su poder viene de Dios<sup>44</sup>.

Se trataba de un discurso de una enorme versatilidad, dado que el carácter universal del pueblo de Dios se podía aplicar a cualquier institución (municipio, provincia, reino) que se proclamara católica y permitía ser movilizado dotándole de autonomía política individual, si era el caso necesario<sup>45</sup>. Por otro lado, su misma catolicidad tendía a diluir lo francés, que pasaba a ser una expresión particular de un ser general. Los teóricos de la Liga no dejan lugar a dudas: era cien veces mejor un italiano o un español católico que un francés hugonote<sup>46</sup>. El primero formaba parte del mismo

<sup>40</sup> Cf. Vanderpol, 1911 et 1919; F.H. Russell, 1977; Flori, 2001; Racaut, 1999.

<sup>41</sup> Pese a tratarse de un lugar común en los escritos de los radicales, quizá dónde aparece este tema más desarrollado es en la Introducción de Boucher, 1614.

<sup>42</sup> Este sentido de función en tanto que servicio aparece claramente en la idealización de la figura monárquica hecha por los *ligueurs* a partir de la reconstrucción de la imagen de Felipe II; v. Descimon/Ruiz Ibáñez, 1998. Sobre los conceptos de Monarquía en liza a fines del XVI francés v. el trabajo clásico de Weill, 1891.

<sup>43</sup> Sobre la ubicación de la figura regia en un mundo ordenado con el Papa como pastor soberano y Universal, uno de los testimonios más clarificadores es la Introducción de Boucher, 1623-1624.

<sup>44</sup> Crucé, 1623, 104.

<sup>45</sup> Esta justificación en lo universal de la opción particular aparece en la justificación de las diversas negociaciones que nobles y ciudades mantuvieron con los agentes españoles; resulta muy significativa la emprendida por un grupo de conspiradores de Abbeville en la primavera de 1597, analizada en Descimon/Ruiz Ibáñez, 1998.

<sup>46</sup> Sobre las frases pronunciadas por el *Manant* y proponiendo una interpretación general sobre el período: «Il est temps de replacer le maheustre dans son contexte politico-reli-

pueblo que el francés, el segundo no. Ciertamente, entre todos los católicos, los franceses debían sentirse especialmente favorecidos, Dios había señalado al reino de Francia y a sus moradores como una tierra especialmente amada; le había regalado con santos, reliquias y milagros. Pero ese favor de Dios era ahora despreciado por los hugonotes y sus factores, los *politiques*, que para destruir a la verdadera religión no dudaban en aliarse con los tradicionales enemigos del reino: los protestantes ingleses y alemanes. Contra ellos, el pueblo se debía defender, debía restaurar el normal gobierno, ese pueblo en el que para sólo siendo buen católico, se podía ser buen francés.

Los más conocidos propagandistas de estas ideas fueron los predicadores que en algunas localidades (el caso más conocido es París, pero habría también que hablar de Beauvais, Amiens y en cierta medida Rouen<sup>47</sup>) lograron movilizar a la población urbana contra la autoridad del rey. Junto a ellos hay que recordar la importancia adquirida por algunos teóricos laicos como Louis Dorléans que desarrollaron en sus escritos una tradición parecida a la que se ha descrito para la concepción política global del pueblo, pero que la subordinaban a la concepción religiosa. Esto permitió introducir en el discurso pueblo-*ecclesia* los elementos y las tradiciones políticas constitutivas del mismo, del humanismo a las nuevas formulaciones del derecho.

---

gieux, et de dire ce pourquoi le Manant combattait. Nous devons imaginer un monde où, peut-être à la suite de la paix d'Augsbourg, la coexistence de deux religions sur un même territoire était inconcevable; un monde où il était admis comme tout à fait naturel que le parti au pouvoir, une fois au pouvoir, tire vengeance de ses ennemis religieux» Ascoli, 1977, 40. En este contexto apra el *Manant* la fe católica es un punto de honor, una prerrogativa indivisible de la naturaleza humana y quienes no la defienden son, necesariamente, servidores del diablo. A esta curiosa categoría pertenece el propio rey de Navarra que no puede ser consagrado rey, ya que: «comme il est heretique, sacramentaire, relaps et excommunié». A partir de esta concepción no sorprende que para un *ligueur*: «Les vrais heritiers de la couronne, ce sont ceux qui sont dignes de porter le caractère de Dieu. S'il plaist à Dieu nous donner un Roy de nation française, son nom soit beneist. Si de Lorraine, son nom soit beneist. Si Espagnol son nom soit beneist. Si Alleman, son nom soit beneist. De quelque nation qu'il soit, estant catholique et remply de piété et justice, comme venant de la main de Dieu, cela nous est indifferent; nous n'affectons la nation, mais la Religion». *Ibidem*, 193. Un poco más adelante el *Manant* pasa a enunciar las bases de lo que se podría bien llamar «Respublica catholicorum»: «...car j'aime mieux estre Espagnol catholique, pour vivre en ma Religion et faire mon salut, que d'estre françois heretique à la perte de mon ame». *Ibidem* p. 193. Semejante expresión es para Ascoli «un retour à l'idée médiévale de l'unité de la Chrétienté, et cela était tout à fait hors de mode à la fin du xv<sup>e</sup> siècle». *Ibid.* 195. Sin embargo, esta concepción sostenida por las rmas de los *ligueurs* y silenciada por la conversión de Navarra muestra que estaba bastante viva a fines del siglo xvi.

<sup>47</sup> Labitte, 1841; Doyen, 1842, I, 212.

Definido de esta forma el pueblo de Francia era necesariamente una agente político activo ya que no podía apartar de sí la responsabilidad que tenía hacia la divinidad. Pero, además, el desarrollo hasta el extremo de las consecuencias de estos supuestos durante la guerra contra Enrique IV iba a atribuir al pueblo-iglesia unas competencias enormes. Por supuesto, la ley del pueblo esta por encima de los reyes, éstos estaba constituidos por él, el pueblo transfería la soberanía, pero lo hacía de forma revocable. Esto último es muy importante y sólo puede ser entendido desde la concepción del *pueblo* como agente religioso. Los reyes lo eran en tanto que ejercían como tales, esto es, como reyes católicos servidores de Dios, y celosos del servicio de la Iglesia; si dejaban de cumplir estas funciones, Dios a través de la voz del pueblo revocaba el mandato y lo podía transferir a quien fuera lo suficientemente digno. El precedente del rey David como sustituto del felón Saúl iba a ser invocado. De esta forma, frente a la afirmación clasicista que una vez perdida su libertad el pueblo dejaba de ser agente político activo por estar ligado a un juramento de feudalidad o fidelidad, el más importante de los teóricos de la Liga parisina, el cura Jean Boucher no dudaría el proclamar que la soberanía le pertenecía siempre al pueblo y que éste no podía perder nunca su libertad dado el origen religioso de su función política<sup>48</sup>.

Frente a las otras dos tradiciones de concepción *popular*, esta tercera presentaba a un pueblo definido en sí mediante su *ethos* religioso: que Fran-

---

<sup>48</sup> Para Jean Boucher el soberano aunque sea elegido por Dios, como David, debe someterse a la confirmación popular; su idea central es que un individuo no se puede nombrar rey aunque sea Dios quien se lo ordene, la confirmación popular protege de falsos profetas. Es cierto, no se puede hablar de una elección, sino ¡de una confirmación necesaria del mandato divino. En este sentido el pacto de alianza se estipula entre Dios y su pueblo, y en este contrato el soberano es considerado como integrante del pueblo, motivos por el cual él no puede establecer un «foedus» exclusivo o particular con Dios, ya que forma parte del pueblo. La autoridad del soberano queda de esta forma situada en segundo plano respecto de la voluntad popular, motivo por el cual el «imperium» es más importante que su detentador, que no debería ser otra cosa que un instrumento de aplicación de la Ley; el soberano es un «magistrat», un servidor del pueblo al que debe su cargo y su fidelidad absoluta. Como tantos otros Boucher, para confirmar su teoría, cita a Cicerón: «salus populi suprema lex esto» (Boucher, 1589, 40). El rey es un guardián de la República (indistitamente del Reino), si se quiere es un primer magistrado. Si actúa de forma incorrecta pasa a ser un tirano... y es más que legítimo deponerle. Baumgartner muestra como la relación entre pueblo y rey es similar a la del señor y el vasallo en la ley feudal: el vasallo conserva derechos respecto a su señor si este actúa mal; en Boucher el pueblo mantiene este derecho contra el rey (Baumgartner, 1976, 131). Jean Boucher define de esta forma una relación de «contractus mutuus», o en términos de Gough un *pactum submissionis* o *pacte de gouvernement* (Gough, 1986). Pero el pueblo en tanto que voz de Dios va más allá al ser juez de los actos del rey, o, más bien, expresión de la voz del Juez.

cia fuera aun reino católico excluía que pudiera haber un rey de cualquier otra confesión<sup>49</sup>. Esto proponía una visión del mundo distinta; la posición política no era una opción: era una obligación moral de defensa filial del honor del padre divino. La definición de la orientación política recaía en quienes dentro del *corpus* de la Iglesia tenían la obligación de interpretar la palabra de Dios: los predicadores. Si la Iglesia, como cuerpo místico, fundaba al estado, la política no era sino la expresión civil de fe. El propio concepto monarquía confesional era aberrante a este sistema de comprender las cosas, dado que carácter sacro y religioso iba dentro de la propia palabra *Monarquía*.

La comprensión del significado de las opciones políticas que se tomaron bajo la legitimación popular se debe hacer desde la tradición dominante en el agente correspondiente. De lo contrario se puede caer en confucionismos presentistas. Así el continuo recurso a la democracia en las prédicas de los líderes religiosos del movimiento sólo puede ser visto como un artificio propagandístico desde una perspectiva actual del concepto democracia. Pero si se comprende el carácter eclesial dado a ese pueblo como instancia confirmatoria de la legitimidad, la apelación al pueblo es clara: a través de su voz expresa Dios a quien corresponde el gobierno. Pero, evidentemente éste es ejercido por el príncipe asistido por el *consilium* de la nobleza, de los *aristos*<sup>50</sup>. Es un mundo ordenado en el que lo popular ocupa su esfera tribunicia y expresiva, pero repugna las otras funciones que le son *naturaliter* ajenas correspondiendo la dirección política a sus líderes naturales<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Este es el argumento defendido por el *manant* en uno de los *dialogues* publicados al final de la Liga; Valois, 1908, 21.

<sup>50</sup> A este respecto Boucher explica claramente las instituciones que tienen la función de deponer al rey felón. Se tarta del Senado, los Príncipes, los concejos, los Estados Provinciales y toda Francia (esto es los estados Generales); los teólogos de la Sorbona, el papa y todo el Mundo católico (Boucher, 1589, 351). Por «Senat», Boucher entiende el pueblo. Pero este «peuple» está lejos de ser el «sotte populace». Ebe identificarse con «a corporation which originally held and still holds sovereign power but which chose a head to transact the ordinary businnes of the people... the terms people and republica are interchangeable; Boucher specially states that the two terms means the same» (Baumgartner, 1976, pp. 128-129). Boucher no nombra abiertamente los Estados Generales: según sus propias palabras cada una de estas instancias puede deponer al soberano indigno, sin necesidad de convocar estados. La razón es simple, no era el pueblo quien deponía, ni los estados, era el propio Dios, y este se expresaba por la voz del pueblo que, una vez más, se limitaba a confirmar. «In Boucher's opinion the sovereign institutions of the French state had declared Henry of Valois a tyrant; therefore, it was permitted to take arms against him without waiting for a meeting of the estates or for the papal bull of excommunication.» (Baumgartner, 1976, 136) Para Boucher esta actitud estaba legitimada en la propia tradición política de la Teología Occidental.

<sup>51</sup> Leca, 1992, 536. Ascoli, 1977, 12: «Le soutien populaire des ligueurs, leur idée d'élection royale, semble donner créance à la notion de démocratie ligueuse. Mais parler de dé-

Esta formulación de *pueblo-pueblo de Dios* sumaba varias tradiciones complementarias. Por un lado la doctrina que la Iglesia había desarrollado en su conflicto con las Monarquías en la Edad Media. La eminencia papal, como máximo intérprete de la voluntad divina, había dotado de armas seculares a sus agentes contra un poder civil que buscaba cada vez una mayor autonomía. En fin, la experiencia de la resistencia católica contra la *opresión* de reyes convertidos tampoco debía de ser ajena: frente al rey injusto el *pueblo* de Dios podía defenderse como había hecho Judas el Macabeo<sup>52</sup>. En consecuencia no se puede obviar la permanencia de elementos martiroológicos en esta concepción del *pueblo*<sup>53</sup>.

### 3. Los usos del *pueblo*

Lo descrito hasta el momento son las tres tradiciones que iban a confluir en la formulación de un movimiento político de resistencia al poder real. Sin embargo, la existencia de estas tres tradiciones no significa que éstas actuaran como motores de las voluntades de quienes se opusieron a Enrique III o al rey de Navarra. Las ideas no existen en estado puro y, en consecuencia, interesa más la movilización de las mismas. Por ello es preciso comprender el uso diverso de dichas acepciones por los agentes sociales específicos, su capacidad de movilización política, su percepción diferencial por el conjunto de la población, la coexistencia de las diversas interpretaciones, la flexibilidad de los diversos agentes a aceptar otros significados, las tensiones resultantes entre las concepciones subyacentes y el efecto que éstas tuvieron en el auge y la decadencia del movimiento oposición.

---

mocratie au XVI<sup>e</sup> siècle est à coup sûr un anachronisme; c'est faire les ligueurs plus radicaux qu'ils ne l'étaient. Leur vision d'une France idéale comprenait un roi, une noblesse et des Etats Généraux. Ils ne souhaitaient pas détruire les bases de la société et du gouvernement français. Ils espéraient un retour à un passé imaginaire, un âge d'or mythique, dans lequel les rois étaient les vrais guides et conseillers de leur peuple, où la justice était impartialement administrée et l'ordre soigneusement maintenu dans la Société».

<sup>52</sup> «Quia ut id laudabile est cum resistere nequeas, ita ubi possis, resistere religionis ac patriae hosti nolle nefarium ac perniciosum esse cum antiquo illo Machabeorum et aliis multis, tum recenti finitimorum Anglorum exemplo eruditi sumus», Boucher, 1589, 10.

<sup>53</sup> De esta manera la afirmación de la existencia del pueblo pasaba por la amenaza que constituía la agresión de los reformados o la felonía del rey. El pueblo cristiano perseguido había sido un importante motor político para justificar el carácter *defensivo-preventivo* de la guerra de religión; este carácter se circunscribe especialmente en el caso de la Liga Católica al uso martirial de la figura de los Guisa y a los relatos de las persecuciones de católicos en Inglaterra y Alemania.

La evidencia de diversas interpretaciones que podían dotar al *pueblo* de unas cualidades políticas positivas sirvió de base argumentativa para la movilización de las masas urbanas y campesinas contra el rey<sup>54</sup>. Esto no quiere decir que dichas poblaciones tuvieran una conciencia estricta de la significación de los conceptos empleados; o, mejor dicho, de la acepción que desde esas tradiciones se otorgaba a los referidos conceptos. La pluralidad social de los integrantes del movimiento rebelde, bien conocida en París o en Rouen, testimonia que la cultura política de esas bases estaba limitada a la necesaria para su activación<sup>55</sup>. Esta percepción diferencial reducía los complejos discursos a una serie de postulados concretos que nacían de la propia experiencia e intereses de los agentes. Para los *ligueurs* radicales de origen social bajo a la hora de tomar partido la autoridad moral de ciertos personajes jugó un papel determinante. Por los testimonios que se conserva de algunos refugiados tras el final de la guerra, dicha autoridad no se depositaba sólo en el agente religioso, el cura de la parroquia, sino también era transmitida por personajes que ejercían posiciones sociales significativas en el entorno: familiares, oficiales de la milicia e incluso juristas. El ejemplo de la significación de la catolicidad puede ser de clarificador: para interpretar el movimiento parisino la historiografía tradicional ha insistido en afirmar que se trata del efecto que la Contrarreforma tuvo en las poblaciones católicas; éstas rearmadas teológicamente pasaron a la reconquista de los espacios que los hugonotes habían ido ocupando. Las investigaciones recientes desmienten esta visión simple; es cierto que los líderes del movimiento tenían una clara concepción Tridentina de la religión y que iban posiblemente más allá en su celo religioso; sin embargo, el estudio de las concepciones religiosas de la población parisina muestra como proclamándose católicos romanos, matando y muriendo por ello, muchos habitantes de París profesaban un catolicismo de formas pre-Tridentinas con un cierto barniz contrarreformista<sup>56</sup>. Esto es una clara llamada de atención para extender mecánicamente, como suele hacer una cierta historiografía, la ideología letrada formal al conjunto de la población. Aunque el viejo debate sobre la cultura popular adolece de una urgente renovación, sigue siendo necesario para comprender la existencia de los movimientos sociales una historia socio-política de la cultura que vaya más allá de la elite letrada.

---

<sup>54</sup> Sobre los vehículos impresos de difusión de estas ideas v. Godin, 1986.

<sup>55</sup> Resultó especialmente interesante el debate sobre la composición social de los cuadros dirigentes de la Liga que se desarrolló a principios de la década de 1980; v. como ilustración los trabajos de Barnavi, 1980; Harding, 1981; Descimon, 1983.

<sup>56</sup> Esta es la tesis sostenida por Ramsey, 1999.



Lo que el conjunto de la población percibía como *pueblo* debía ser una amalgama de significados que incidían en el bien común corporativo y que se veían confirmados por la acción de las instancias a las que se atribuía autoridad. La defensa de los derechos del pueblo no distinguía a la hora de activar al movimiento de oposición las contradicciones que las tres tradiciones descritas podían tener. Reducidas todas ellas a elementos operativos, en la ideología burguesa o campesina alcanzaban una coherencia consecuente con algunos elementos importantes: reforzaban la identidad individual-corporativa, señalaban la dirección de acción justificando la violencia y, lógicamente, señalaban un enemigo común. Esta afirmación no quiere dar a entender que la percepción del *pueblo* por los protagonistas de la Liga era algo meramente intuitivo, aditivo y desordenado. Por el contrario, la acepción que cada rebelde daba a su acción dentro del movimiento dependía de la jerarquización de los enunciados que hiciera dependiendo de su origen social, su experiencia biográfica, su especialización profesional, su interés personal y su formación. Para los habitantes que participaban en las instituciones municipales, singularmente la milicia, la posibilidad de adherirse al movimiento invocando los derechos corporativos de la ciudad debió ser uno de los elementos más determinantes<sup>57</sup>. Pero esto no quiere decir que para ellos no se tratara de un movimiento católico, sino que la concepción de *Populus Dei* tenía una aplicación concreta dentro de la de *populus urbis*. La casuística que se podría diseñar sería de una gran amplitud, y debería de hacerse con un extremo cuidado, aún queda mucha investigación por hacer pero parece que entre los segmentos de población no implicados directamente con las instituciones identitarias, la concepción universalista debió de contar con una significación mayor: esto se ilustraría mediante las formas de violencia colectiva desarrollada por estas poblaciones y por la desconfianza que hacia los *populares* expresaron en todo momento las elites urbanas.

Pero tan importante como comprender que la actuación individual y corporativa obedecía a la propia percepción jerarquizada que las tradiciones intelectuales hacía el agente, es comprobar cómo los que se proclamaban portavoces de dichas tradiciones no operaron aisladamente sino que aprovecharon para construir una ideología lo suficientemente ecuménica que sumara voluntades. Así los diversos agentes políticos utilizaron las formulaciones de sus aliados para confirmar la verdad de su causa. Los municipios presentaron sus gobiernos como la expresión local del catolicismo, los partidarios de un pueblo francés argumentaron que éste se

---

<sup>57</sup> Descimon, 1985, 1987 y 1993.



construía a través del respeto de los privilegios locales y los que se sentían más próximos de una concepción de *Populus Dei* veían como consecuente con ésta el buen gobierno, esto es, el respeto a lo que reclamaban como esencial las otras dos tradiciones. Lo que cimentaba esta operatividad era la existencia de un enemigo común que negaba la validez de la legitimidad popular y que insistía en que la única lectura posible del hecho monárquico era la gracia de Dios directa expresada por la herencia.

La urgencia de la guerra obligó a movilizar todos los argumentos posibles, lo que permitió una amplísima identificación por parte de los católicos franceses con la rebelión. Sin embargo su desarrollo generó el efecto contrario. Las luchas de poder dentro de la Santa Unión fueron también conflictos por definir a quien correspondía la autoridad teórica esto a su vez provocó un proceso acelerado de autoafirmación de cada uno de los proyectos políticos lo que hizo resaltar la oposición entre los mismos, la disgregación del partido y, a medio plazo, su destrucción. En efecto, si de partida en algunas ciudades como Châlons-sur-Marne el no alineamiento respecto a la Liga se hizo a partir de la cultura política urbana<sup>58</sup>, los procesos de sumisión a Enrique IV pusieron de manifiesto la consustancial tensión sobre la representatividad y la función del pueblo<sup>59</sup>. El caso quizá más palmario se puede encontrar en las feroces críticas que un grupo de Teólogos *ligueurs* refugiados en Amiens en 1594 hizo al acuerdo asambleario tomado por la villa de Peronne para solicitar a la Sorbona si podía tratar con Enrique antes de que éste fuera absuelto por el Papa<sup>60</sup>.

Sin embargo, este modelo por su simplicidad encierra algunas inexactitudes, por lo que es preciso considerar una serie de prevenciones a la hora de aproximarse a las fuentes. Ni siquiera entre los teóricos más avezados se puede hablar de la presencia única de cada una de las tradiciones enunciadas. Estas se imbrican, crean soportes intelectuales y son movilizadas con un carácter estratégico en ocasiones. Por otro lado, la utilización de una división social demasiado rígida en pretendida asunción de los discursos puede llevar a una visión excesivamente determinista que choca con

---

<sup>58</sup> Konnert, 1989 y 1997.

<sup>59</sup> Rosanvalon, 2000, 52-ss.

<sup>60</sup> *LA RESOLVTION D'ONZE DOCTEURS ...*, 1594: «Aupres aussi avoir esté representé le sudict certain escript en forme de certificat portant advis à la pretendue requeste des habitans de Peronne & icelluy recognu pour ridicule tant pour ce qu'il n'aparoit de la dite requeste, ny de l'assamblee de ville faicte a ceste fin, mesmes qu'on la tient avoir esté des-avuoüee par les dicts habitans, que pour le vice de la substance ou il n'y a aucun resolution de droict». Esto es, que la Asamblea era defectuosa en forma, pero también por sus actos; en la formulación de estos sacerdotes una Asamblea sólo podía ser válida si expresaba la justicia, si la confirmaba, sino, simplemente era una reunión.

dos consideraciones: por un lado la utilización estratégica ante auditorios determinados de aquellos elementos más inteligibles por parte de los propagandistas de la Liga, por otro, el origen social de un individuo no determina su concepción del mundo, más que su experiencia vital.

En cada una de las tradiciones de cultura política que fomentaron la revuelta por la legitimidad *popular* existía el propio germen de su conclusión. Los intentos por lograr una pacificación se hicieron desde aquellos sectores que veían posible desde su conceptualización política el pacto con el soberano. Para los católicos moderados que identificaban el pueblo de Francia como la proyección histórica de una realidad esencial de origen feudal, Enrique de Navarra sería rey desde el momento en que respetara las leyes fundamentales del reino, y lo sería preferiblemente desde una óptica católica. Estos *politiques*, un término enormemente ambiguo en la época y más aún en la historiografía<sup>61</sup>, no tuvieron excesivo problema en integrar como propio el discurso monárquico. Otro tanto se podría decir de las autoridades urbanas: la conquista del reino por Enrique IV se sustentó en la afirmación del respeto a los privilegios locales; incluso cuando fue necesario, dichos privilegios fueron reforzados. Así el rey restablecía en apariencia el contrato perfecto previo con las buenas villas. Finalmente, los partidarios de la concepción católica del pueblo en un primer momento negaron con fuerza la sinceridad de la conversión del rey al catolicismo en 1594. Pero en el verano de 1595 la absolución pontifical los desarmaba completamente; ya que si el vicario de Cristo reconocía que Enrique no sólo era católico, sino que además era rey legítimo, la propia afirmación de dependencia pontificia que habían recalcado los predicadores les forzaba a la sumisión. Sólo algunos perseveraron en su proclamación de la falsedad de la conversión, pero la represión regia y los enviados papales hicieron lo posible por acallarlos<sup>62</sup>. Pese a todo cuando en 1610 Ravailiac asesinara al buen rey Enrique lo haría en la creencia de estar liberando al *pueblo*.

El triunfo de Enrique IV hizo evolucionar a las tres tradiciones en la concepción de pueblo y en cierto sentido las hizo homogeneizarse al reinterpretarlas desde la óptica de la preeminencia de la legitimación monárquica. Los privilegios de las villas, como bien aprendieron los *bourgeois* de Amiens, quedaba claro que dependían en la teoría de la voluntad regia de concederlos o no; cierto, el rey los había renovado, pero no de forma contractual; en la práctica los cambios habían sido limitados, pero el sus-

---

<sup>61</sup> Sobre el término «politiques» Beame, 1993; Turchetti, 2003; Papin, 1991; Boucher, 1972; Jouanna, Boucher, 1998, 1210-1212.

<sup>62</sup> Descimon/Ruiz Ibáñez, en prensa, capítulo II.

trato de afirmación monárquica tendía a unificar en su común dependencia los estatus urbanos privilegiados. Otro tanto se podría decir de la concepción particular del pueblo francés: si bien la propaganda regia insistió en la naturaleza popular del reinado del primer Borbón, ésta reducía las buenas acciones del rey a una función probatoria, no a una obligación contractual. La influencia de Lipsio y del neotacitismo incidía aún más en la locura que era la oposición al rey: el pueblo de Francia, lo era en tanto que tal, pero al serlo su confianza en el monarca eliminaba cualquier posición política. En esta afirmación de la eminencia regia, el caso del tratamiento a los hugonotes es claro, si estos habían arrancado paces a los antecesores del rey de Navarra, éste definió la posición de sus antiguos correligionarios mediante un famoso edicto de tolerancia; esto es, a través de una ordenanza que emanaba de su voluntad gracia y cuya permanencia, en esa misma lógica, de ella misma dependía como quedaría claro en la década de 1680. En fin, la concepción *eclesial* de lo popular tuvo una evolución parecida, apoyada por la consolidación de un catolicismo real que reforzaba los lazos místicos del soberano con la divinidad incluyendo a la Iglesia dentro de esta relación y determinándola<sup>63</sup>. Cómo escribió el embajador francés en Londres a comienzos del siglo xvii a su homólogo en Roma sobre la actuación de los jesuitas en la corte pontificia: «J'ay beaucoup estimé la bonne intention des ptres anglois que son en Rome, ... S Ste reconnoistoit leur zele et le juste decir quils ont de garder avec la religion l'amour quils doivent a leur patrye en l'obeissance à leur Prince car il n'est pas dict que pour estré bon Catholicque il faille estre mauvais subit. Ceste doctrine comme vous scavez introduit "par les Jesuites a mis la France au hazard de se perdre" aussy a esté condampnée et comme elle est avec raison odieuse à tous les princes "et elle est nullement chestienne" ny ayant jamais eu de Relligion qui aye plus expressement commandé aux peuples l'obeissance entiere envers le roy et les Magistrats comme la nre»<sup>64</sup>.

## Conclusión

La existencia de diversos discursos sobre el protagonismo del *pueblo* ha permitido durante la Liga Católica que se creara un entorno favorable a la revuelta política. Los diversos agentes sociales han apoyado y confirmado su posición en la evidencia de este ambiente autoconfirmatorio. En

---

<sup>63</sup> La posición ambigua y compleja de los católicos intransigentes ante la nueva situación en Diefendorf, 2000.

<sup>64</sup> BNF, ms fr. 3489, fol. 46, Londres, Christophe de Beaumont d'Harlay a M. de Béthune.

este marco, el principio de autoridad ligado a cada uno de las tradiciones estudiadas se ha podido diluir un tanto en la práctica colectiva y en los sobreentendidos operativos. La urgencia de la guerra podía posponer la definición de pueblo, que podía resultar contradictoria entre las tres tradiciones, y bastaba con consensuar la función que se le atribuía. Por otra parte las múltiples definiciones de pueblo operativas durante la rebelión muestran también como ésta era el resultado de la tensión entre las diversas formas de concebir la *política*, la *sociedad* y la *autoridad* a fines del XVI, y los diversos proyectos de poder que éstas encerraban. La victoria de Enrique IV tendería a clarificar estas jerarquías, pero en ningún caso la acción y el pensamiento de los vencidos se puede interpretar sólo desde la óptica de los triunfadores.

### Bibliografía utilizada

- Peter ASCOLI, (ed.), CROMÉ, François, *Dialogue d'entre le Maheustre et le Marrant*, Ginebra, 1977.
- Elie BARNAVI, «La Ligue Parisienne (1585-1594). Ancêtre des partis totalitaires modernes?», *French Historical Studies*, XI/1, 1979, pp. 29-57.
- Elie BARNAVI, *Le parti de Dieu. Etude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne, 1584-1594*, Bruselas-Lovaina, 1980.
- Frederic J. BAUMGARTNER, *Radical Reactionaries. The political thought of the French Catholic League*, Ginebra, 1975.
- Edmond M. BEAME, «The politiques and the historians», *Journal of the History of Ideas*, 1993, vol. 54, n.º 3. pp. 355-380.
- Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France*, París, 1985.
- Etienne BERNARD, *Journal des Etats de Blois tenus en 1588 et 1589 par Me Etienne Bernard, avocat au parlement de Dijon, député du tiers état de ladite ville pour y assister*. In *Recueil des Etats généraux*, t. XIV, p. 440.
- Davis BITTON, *The French Nobility in Crisis 1560-1640*, Stanford Ca., 1969.
- Jacqueline BOUCHER, «Catholiques Royaux et Ligueurs: une même mentalité religieuse, des frères ennemis», in, *Religion et politique... Mélanges offerts à M. le doyen André Latreille*, Lyon, 1972, pp. 67-81.
- Jean BOUCHER, *De iusta Henricii tertii abdicatione*, París, 1589.
- Jean BOUCHER, *Lettre Missive de l'evesque du Mans. Avec la responce à icelle, faicte au mois de septembre dernier passé, par un docteur en Théologie de la faculté de Paris: en laquelle est respondu à ces deux doutes: à sçavoir si on peut suivre en seureté de conscience le party du roy de Navarre, et le recoignostre pour Roy. A sçavoir si l'acte de frère Jacques Clément d'oit estre approuvé en conscience et s'il est louable ou non*, París, 1590.
- Jean BOUCHER, *La Mystère d'infidélité comencé par Judas Iscariot premier sacramentaire renouvelé et augmenté d'impudicité par les hérétiques ses succes-*

- seurs et principalement par ceux de ce temps, par Pompée de Ribemont, sr d'Espinay, viconte d'Aisne et C, Châlons, 1614.*
- Jean BOUCHER, *Couronne mystique ou Armes de piété contre toute sorte d'impiété, hérésie, schisme, magie et mahométisme, par un signe ou hiéroglyphe mystérieux fait en forme de couronne... avec dessein sur ce sujet de milice ou chevalerie chrestienne contre tous mescréans spécialement contre le Turc. Ouvre plein de varité et Meslange tant de doctrine divine & humaine, que d'histoire sacré & profane & et remarque des choses rares le tout divisé en V. livres. Aux Rois et princes Souverains, et specialement aux deux freres doublement alliez les deux plus grands Rois de Chrestienté, Tournay, 1623-1624.*
- René DE BOUILLE, *Histoire des ducs de Guise*, Paris, 1849.
- Jean-Pierre CAMUS, *Homélies des Etats Généraux (1614-1615)*, Jean DESCRAINS (édit.), Ginebra-Paris, 1970.
- M. CAPEFIGUE, *Histoire de la Réforme de la Ligue et du règne de Henri IV*, Paris 1834.
- Pierre Victor PALMA-CAYET, *Chronologie Novenaire. Choix de chronique et mémoires sur l'histoire de France avec notices biographiques par J.C.A. Buchon*, Paris, A. Desrez, 1836.
- Pierre Victor PALMA-CAYET, *Chronologie Novenaire contenant l'Histoire sous le règne du tres chrestien roy de France et de Navarre Henry IV*, MICHAUD y POUJOLAT (eds.), *Nouvelle collection des Mémoires pour servir à l'Histoire de France, depuis le XIII<sup>e</sup> jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup>, t. XII*, Paris, 1838.
- Jean de CAUMONT, *De la vertu de la Noblesse*, Paris, 1585.
- Bernard CHEVALIER, *Les bonnes villes de France du XIV<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1982.
- William Farr CHURCH, *Constitutional thought in sixteenth-century France, A Study in the evolution of ideas*, Nueva York, 1969.
- Ed. COLLIN, *Relation imprimée par un contemporain de tout ce qui s'est passé aux Etats généraux convoqués en 1614*, Paris, 1789.
- J.M. CONSTANT, *Les Guise*, Paris, Hachette 1984.
- Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des guerres de religion (vers 1525-vers 1610)*, Champ Vallon, 1990. II vols.
- Emeric CRUCÉ, *Le nouveav Cynee ou Discours des occassions et moyens d'esablir una paix generale & la liberte du commerce par tout le monde*, Paris, 1623.
- Marcel DAVID, *La souveraineté du peuple*, Paris, 1996.
- Auguste BERNARD DE MONTBRISON (éd.), *Procès-verbaux des Etats Généraux de 1593*, Paris, 1842.
- Robert DESCIMON, *Qui étaient les seize? Mythes et réalités de la Ligue parisienne (1585-1594)*, Paris, 1983.
- Robert DESCIMON, «Prise de parti, appartenance sociale et relations familiales dans la Ligue parisienne (1585-1594)», *Les Réformes Enracinement socio-culturel*, Bernard CHEVALIER y Robert SAUZET (eds.), Paris, 1985, pp. 123-136.
- Robert DESCIMON, «Solidarité communautaire et sociabilité armée: les compagnies de la milice bourgeoise à Paris (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)», *Sociabilité, pouvoirs et société (Actes du colloque de Rouen, novembre, 1983)*, Ruán, 1987, pp. 599-610.

- Robert DESCIMON, «La métaphore du mariage politique du roi et de la République dans la France Moderne», *Annales E.S.C.*, 1992-6, pp. 1127-1147.
- Robert DESCIMON, «Milice bourgeoise et identité citadine à Paris au temps de la Ligue», *Annales ESC*, 48/4, 1993, pp. 885-906.
- Robert DESCIMON y José Javier RUIZ IBÁÑEZ, «La imagen de Felipe II en la Liga radical francesa (1589-1598)», *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, vol. I, *El Gobierno de la Monarquía (Corte y Reinos)*, Madrid, 1998, pp. 111-136.
- Robert DESCIMON y José Javier RUIZ IBÁÑEZ, *Pour la Religion contre Henri IV. Le refuge catholique français après 1594*, en prensa.
- Barbara DIEFENDORF, «Entre la Ligue et les dévots: les ultra-catholiques français face à la paix de Vervins», Jean François LABOURDETTE, Jean-Pierre POUSSOU et Marie-Catherine VIGNAL (éds.), *Le Traité de Vervins*, Paris, 2000, pp. 431-453.
- C.L. DOYEN, *Histoire de la ville de Beauvais depuis le 14<sup>e</sup> siècle pour faire suite à l'Histoire politique, morale et religieuse de M.E. de la Fontaine*, Beauvais, 1842, 2 vols.
- Anne DUBET, *Réformer les finances espagnoles au siècle d'or: le projet Valle de la Cerda*, Clermont-Ferrand, 2000.
- Frédéric DUQUENNE, *L'entreprise du duc d'Anjou aux Pays-Bas de 1580 à 1584. Les responsabilités d'un échec à partager*, Paris, 1998.
- Georges DURAND, *Département de la Somme: Ville d'Amiens: Inventaire sommaire des Archives Communales antérieures à 1790*, Amiens, 1897, t. 3, serie BB.
- Yves DURAND, «Les républiques urbaines en France à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle», *Société d'histoire et d'archéologie de l'arrondissement de Saint-Malo, Annales*, 1990, pp. 205-244.
- Pierre de L'ESTOILE, *Journal de L'Estoile pour le règne de Henri III (1574-1589)*, edic. de Louis-Raymond LEFÈVRE, Gallimard, Paris, 1943.
- Pierre de L'ESTOILE, *Journal... pour le règne de Henri IV (1589-1600)*, edic. de Louis Raymond LEFÈVRE, Gallimard, Paris 1946.
- Annette FINLEY-CROSWHITE, *Henry IV and the Towns. The Pursuit of Legitimacy in French Urban Society, 1589-1610*, Cambridge, 1999.
- Amable-Pierre FLOQUET, *Histoire du Parlement de Normandie*, Ruán, 1840-1842, VII vol.
- Jean GAILLARD, «Les derniers temps de la Ligue à Beauvais», *Mémoires de la Société Académique d'Archéologie, Sciences & Arts du Département de L'Oise*, Tomo XVII, 1900, pp. 544-592.
- Luigi GAMBINO, *I politiche e l'idea di sovranità (1573-1593)*, Milán, 1991.
- André GODIN, «Politique et imaginaires bibliques: les pamphlets des guerres de Religion (1559-1598)», *État et Eglise dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, 1986, pp. 130-144.
- Eric GOJOSO, *Le concept de République en France (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Aix en Provence, 1998.
- John W. GOUGH, *Il contratto sociale. Storia critica di una teoria*, Bolonia, 1986.
- Alexandre Y. HARAN, *Le lys et le globe. Messianisme dynastique et rêve impérial en France aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Seyssel, 2000.

- Robert HARDING, «Revolution and Reform in the Holy League: Angers, Rennes, Nantes», *Journal of Modern History*, 53/ 3, 1981, pp. 379-416.
- Mack P. HOLT, *The duke of Anjou and the political struggle during the Wars of Religion*, Cambridge-Londres-Nueva York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1986.
- Mack P. HOLT, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge 1995.
- François HOTMAN, *La Gaule Française. Nouvellement traduite du latin en François*, Colonia 1574, (París, 1991).
- François, HOTMAN, *Disputatio de controversia successionis Regiae inter Patruum & Fratris praemortui filium*, Ginebra, 1586.
- Ralph E. GIESEY, «The juristic basis of Dynastic right to the french throne», *Transactions of the American Philosophical Society, held at Philadelphia for promoting useful knowledge*, New Series, v. 51, part. 5, 1961, pp. 2-47.
- Richard A. JACKSON, «Elective Kingship and Consensus Populi in Sixteenth Century France», *The Journal of Modern History*, XLIV, n.º 1, 1972, pp. 155-171.
- Arlette JOUANNA, *L'idée de race en France au XVI<sup>e</sup> siècle et au début du XVII<sup>e</sup>*, Montpellier, 1988.
- Arlette JOUANNA, «“Constitution” et souveraineté en France au XVI<sup>e</sup> siècle/“Constitution” and Sovereignty in Sixteenth-Century France», Gian Mario CAZZANIGA e Yves Charles ZARKA (dirs.), *Penser la souveraineté à l'èpoque moderne et contemporaine*, París-Pisa, 2001, II vols., vol. I, pp. 51-62.
- Arlette JOUANNA, *Le devoir de révolte*, París, Fayard, 1989.
- Arlette JOUANNA, *La France du XVI<sup>e</sup> siècle 1483-1598*, París, PUF, 1996.
- A. JOUANNA, J. BOUCHER, D. BOLOGHI y G. THIEC, *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, París, Robert Laffont, 1998.
- Wofgang KAISER, *Marseille au temps des troubles. Morphologie sociale et luttes des factions (1559-1596)*, París, 1991.
- H.G. KOENIGSBERGER, «The organization of Revolutionary Parties in France and the Netherlands during the Sixteenth Century», *The Journal of Modern History*, volume 27, 4, 1955, pp. 335-351.
- Mark KONNERT, «Urban Values Versus Religious Passion: Châlons-sur-Marne during the Wars of Religion», *Sixteenth Century Journal*, XX, n.º 3, 1989, pp. 387-405.
- Mark KONNERT, *Civic Agendas and Religious Passion. Châlons-sur-Marne during the French Wars of Religion, 1560-1594*, Kirksville, Sixteenth Century Essays and Studies, vol. 35, 1997.
- Charles LABITTE, *De la Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Ginebra, 1971 (París, 1841).
- LALOURCÉ et DUVAL, *Recueil de pièces originales concernant l'histoire des états généraux*, París, 1789.
- LALOURCÉ et DUVAL, *Forme générale et particulière de la convocation et de la tenue des assemblées nationales ou Etats Généraux de France, justifiée par pièces authentiques*, París 1789.
- LALOURCÉ et DUVAL, *Recueil des cahiers généraux des trois ordres aux Etats Généraux*, París, 1789.



- Matthieu DE LAUNOY, *Remonstrance contenant une instruction chrestienne de quatre poincts à la noblesse de France, laquelle faisant profession en apparence de la religion chrestienne, catholique, apostolique et romaine, suit néanmoins le party de l'hérétique et employe ses armes pour maintenir l'hérésie*, París, 1590.
- Antoine LECA, «Les limites aux droits du Roi d'après les "Sermons" du Père J. Boucher (1er-9 Août 1593)», *Revue de la Recherche Juridique. Droit Prospectif*, 1992, n.º 2, pp. 521-536.
- François LEGER, *La fin de la Ligue (1589-1593)*, París, 1944.
- A. LEMAIRE, *Les lois fondamentales de la monarchie française d'après les théoriciens de l'Ancien Régime*, París, 1907.
- Aleksandra Dmitrievna LIOUBLINSKAIA, *Les États généraux de 1614-1615 en France*, Lovaina, 1960.
- Juan DE MARIANA, *De Rege et regis institutione*, Toledo, 1599.
- J.H. MARIEJOL, *La Réforme, la Ligue, l'Edit de Nantes*, París.
- Victor MARTIN, *Le Gallicanisme et la réforme catholique. Essai historique sur l'introduction en France des décrets du concile de Trente*, París, 1919.
- Victor MARTIN, *Le Gallicanisme politique et le clergé de France*, París, 1929.
- Pierre MATTHIEU, *Histoire des derniers troubles de France. Soub les regnes des Rois Tres-Chrestiens Henry III. Roy de France & de Pologne, Henry IIII. Roy de France & de Navarre*, Lyon, 1594; s. l., 1606.
- Pierre MATTHIEU, *Histoire de Henry IIII. Roi de France et de Navarre*, París, 1631.
- Roland, MOUSNIER, *Les Hiérarchies sociales du 1450 à nos jours*, París, 1969.
- A. MOUSSET, «Les droits de l'infante Isabelle-Claire-Eugénie à la couronne de France», *Bulletin Hispanique*, 1914, XVI, pp. 46-79.
- François, OLIVIER-MARTIN, *Le régime des cultes en France du Concordat de 1516 au Concordat de 1801*, París, 1988.
- Manfred ORLEA, *La noblesse aux Etats généraux de 1576 et 1588*, París, P.U.F., 1980.
- Juan Francisco PARDO MOLERO, *La guerra de Espadán (1526). Una cruzada en la Valencia del Renacimiento*, Segorbe, 2001.
- David PARKER, «Sovereignty, Absolutism and the function of the Law in seventeenth-Century France», *Past and Present*, febrero de 1989, n.º 122, pp. 36-74.
- Kathleen A. PARROW, *From Defense to Resistance: Justification of Violence during the French Wars of Religion*, Transactions of the American Philosophical Society, 83-6, Filadelfia, 1993.
- Marco PENZI, *Discorso politico e pratica storiografica della fine delle guerre di religione 1584-1595*. Tesi di dottorato, Scuola Superiore di Scienze Storiche, San Marino (RSM), 2002.
- Marco PENZI, «El pasado pertenece al vencedor. Los orígenes de la escritura de la historia de la Liga Católica Francesa», *Las relaciones enter la teoría y la práctica política*, en prensa, (2003, 1).
- Marco PENZI, *Les pamphlets ligueurs et la polémique anti-ligueuse: faux-textes et «vrais faux»*. *Propagande et manipulation du récit (1576-1584)*. París, en prensa. 2003(2).



- Marco PENZI, «Une question mal posée: la Ligue catholique et son historiographie», *Quaderni Storici*, sous presse. 2003(3).
- Michel POIZAT, *Vox populi, vox Dei. Vox et pouvoir*, Paris, 2001.
- Ann W. RAMSEY, *Liturgy, Politics, and Salvation. The Catholic League in Paris and the Nature of Catholic Reform 1540-1630*, University of Rochester Press, 1999.
- Leopold VON RANKE, *Französische Geschichte*, Munich & Leipzig, 1924.
- Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ, «La sconfitta della Lega e i destini dello Stato Cristiano», *Rivista di Storia della filosofia*, 3, 1995, pp. 523-542.
- Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ, «Du juge au Roi-Idole. Droit divin et constitution de l'état dans la pensée juridique française à l'aube des temps modernes», *Le Droit entre laïcisation et néo-sacralisation*, 1997, Paris, pp. 143-186.
- P. PAPIN, «Duplicité et trahison: l'image des "politiques" durant la Ligue», *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, t. XXXVIII, 1991, pp. 3-21.
- Georges PICOT, *Histoire des Etats généraux de 1355 à 1604*, Paris, 1872, 4 vol.; Ginebra, 1979.
- Luc RACAUT, «The Polemic Use of Albigenian Crusade During the French Wars of Religion», *French History*, 13/3, 1999, pp. 261-279.
- Oscar RECIO MORALES, *El socorro de Irlanda en 1601 y la contribución del Ejército a la integración social de los irlandeses en España*, Madrid, 2002.
- Anthoine RICHART, *Mémoires de la Ligue dans le Laonnois*, Laon, 1869.
- Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, 1998.
- Pierre ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, 2000.
- Renaud ROSE, *Ville de Beauvais: Inventaire sommaire des Archives Communales antérieures à 1790*, Beauvais, 1887.
- José Javier RUIZ IBÁÑEZ, *Felipe II y Cambrai: El Consenso del Pueblo. La soberanía entre la teoría y la práctica política (Cambrai, 1595-1677)*, Madrid, 1999.
- José Javier RUIZ IBÁÑEZ, «Théories et pratiques de la souveraineté dans la Monarchie Hispanique: un conflit de juridictions à Cambrai», *Annales HSS*, 2000-3, pp. 55-81.
- Frederik, H. RUSSELL, *The just war in the middle ages*, Cambridge, 1977.
- Major J. RUSSELL, *From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy*, Baltimore-Londres, J. Hopkins Un. Press, 1997.
- Major J. RUSSELL, *Representative Government in Early Modern France*, N.Y. Londres, Yale University Press, 1980.
- Major J. RUSSELL, *The deputies of the Estates in Renaissance France*, Madison, 1960.
- John H.M. SALMON, «La théorie catholique de la résistance, l'ultramontanisme et la réponse royaliste 1580-1620», *Histoire de la pensée politique moderne*, James HENDERSON BURNS (dir.), Paris, 1997 (1991), pp. 199-229.
- Ellery SCHALK (Raymond A. MENTZER, edit.), «Marseille and the Urban Experience in Sixteenth-Century France: Comunal Values, Religious Reform and Absolutism», Mack P. HOLT (ed.), dossier: *Aristocracies and urban Elites in Early*

- Modern France. A tribute to Ellery Schalk, Historical reflections/Réflexions Historiques*, vol. 27, n.º 2, 2001, pp. 241-300.
- Catherine SECRETAN, *Les privilèges berceau de la Liberté. La Révolte des Pays-Bas aux sources de la pensée politique moderne (1566-1619)*, Paris, 1990.
- Joseph R. STRAYER, «France: The holy land, the chosen people, and the most christian King» in Theodore K. RABB y Jerrold E. SEIGEL (eds.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, University Press, 1969, pp. 173-192.
- Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2002.
- Mario TURCHETTI, «Une question mal posée: l'origine et l'identité des Politiques au temps des guerres de Religion», T. WANEGFFELEN (ed.), *De Michel de l'Hospital à l'Edit de Nantes*, Clermont-Ferrand, 2002, pp. 357-390.
- Alfred VANDERPOL, *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen Age*, Paris-Bruselas, 1911.
- Alfred VANDERPOL, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, 1919.
- Charles VALOIS, *Un dialogue historique du temps de la Ligue*, Paris, 1908.
- Georges WEILL, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion*, Genève, Paris, 1891 (reprint. 1971).
- Myriam YARDENI, *La conscience nationale en France pendant les Guerres de Religion (1559-1598)*, Bruselas-Lovaina, 1971.
- Myriam YARDENI, «Dix années de patriotisme: 1585-1594», *Henri IV. Le roi et la reconstruction du Royaume*, Pau, 1990, pp. 59-72.
- «Déclaration des causes qui ont meü M. le Cardinal de Bourbon et les princes, pairs, prélatset seigners, villet et la communauté catholique de ce royaume, de s'opposer à ceux qui veulent subvertir la religion et l'Estat», en CIMBER-DANJOU, *Archives curieuses de l'histoire de France*, t. 11, 1836. pp. 7-20.
- Edict du roy sur la réunion de ses subjects à l'Eglise catholique, apostolique et romaine, leu et publié en la court de parlement à Paris, le Roy y séant, 18 juillet 1585*. Paris, 1585.
- Forme du serment qu'il convient faire partout ce royaume pour l'entretienement de la Sainte Union suivant l'édict et arrest sur ce intervenu par ladicte cour. Avec l'arrest de ladicte cour sur ce donné le premier iour de mars 1589*. Paris, 1589.
- La Forme du serment de l'Union que doivent faire et répéter tous les bons catholiques, unis pour la deffence de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, et conservation de l'Estat royal et couronne de France, selon qu'il a esté fait solennellement et publiquement en la ville de Paris, le dimanche 11 iour de mars 1590, en l'église et monastère des Augustins, entre les mains de monseigneur l'illustrissime cardinal Caietan, légat du S. Siège apostolique, assisté de plusieurs prélatz, par messieurs les prévost des marchans, eschevins, collonnels, capitaines, lieutenants et enseignes des quartiers et dizaines de ladite ville de Paris*. Guillaume Bichon, 1590.
- LA RESOLUTION D'ONZE DOCTEURS DE LA SORBONNE DE PARIS, As-samblez en la ville d'Amiens le 29. iour d'Auril 1594, touchant aucuns articles proposez par*

*les Catholiques non encores asocies à Henry de Bourbon SECONDE EDITION AUG-mentee de la copie latine et attestation des Notaires Apostoliques qui ont esté presens à l'assemblee des susdicts Docteurs, Arras, 1594.*

*Le Serment de la Sainte Union, pour la conservation de la religion catholique, et de l'Estat. Rolin Thierry, 1589.*

*Requeste au roi. Et dernière résolution des Princes, Seigneurs, Gentilshommes, Villes, & Communautés catholiques, présentée à la Reine mere de Sa Majesté, le Dimanche neuvieme Juin 1585, pour monter clairement que leur intention n'est autre que la promotion & avancement de la gloire, honneur de Dieu, & extirpation des Hérésies, sans rien attenter à l'etat, comme faussement imposent les Hérétiques malsentans de la Foi, & leurs partisans. (s.l., 1585), Mémoires de la Ligue, t. I, pp. 167-173.*